30

TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

MISRA

(مصراع)

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında beyti oluşturan bir satırlık nazım parçası.

Sözlükte “yıkıp yere çalmak” mânasına gelen sar‘ / sır‘ kökü “şiirin beytini iki mısralı yani iki kafiyeli, kapıyı iki kanatlı yapmak” anlamlarını da ifade eder (Kāmus Tercümesi, III, 318). Ayrıca “ev” mânasındaki “beyt”in kapısındaki her bir kanada mısra denildiğine işaret edilir (a.g.e., III, 320). Nitekim eve kapıdan girildiği gibi şiire de mısra ile başlanmaktadır. Bu açıklamalardan hareketle gerçek anlamı “ev, çadır, oda, mesken, konak” olan beyit, bir edebiyat terimi olarak aynı vezinde iki mısradan meydana gelen nazım birimini ifade ettiği gibi gerçek anlamı “çadır kapısının iki yanı, kapı kanadı ve pervazı” olan mısra da terim olarak beyti meydana getiren iki parçadan biri için kullanılır.

Arap edebiyatında genellikle en küçük nazım birimi beyit olduğu için beyitten daha küçük parçalar manzume sayılmaz. Bu durum aslında aruz vezninden kaynaklanmakta, mısra yerine “şatr” (yarım) kelimesi kullanılmaktadır. Fars ve Türk edebiyatlarında mısraın oynadığı rolü Arap edebiyatında beyit üstlenmiş durumdadır (bk. ARÛZ; BEYİT). Çünkü Arap şiirinde genelde hüküm ve anlam beyitte tamam olurken Fars ve Türk şiirlerinde bir mısrada da gerçekleşebilir. Bu sebeple Fars ve Türk edebiyatlarına aruzun girmesiyle mısralar da uzamıştır.

Mısra, Fars edebiyatında da “tek bir beytin (müfred) yarısı, şiirdeki bir beytin yarısı, şiirin yarısı, şiirden bir parça” mânalarına gelen bir edebiyat terimidir. Ancak bir nazım birimi sayılmadığı için beyitten ayrı olarak tek başına kullanılmamaktadır (Celâleddin Hümâî, s. 93; Dihhudâ, XII, 1854).

Son dönemlerde dize kelimesiyle karşılanan mısra hakkında Türk edebiyatı kaynakları, “ölçülü veya ölçüsüz bir satırlık nazım parçası” tarifinde birleşmiş gibidir. Divan edebiyatında mısra beytin yarısıdır; mânalı en

küçük nazım birimidir. Diğer bir ifadeyle bir nazım parçasını oluşturan her bir satıra mısra adı verilir (İpekten, s. 3). Mısra en küçük nazım birimi olduğu gibi aynı zamanda en küçük nazım şeklidir (Dilçin, s. 99).

Divan edebiyatında kaside, gazel, mesnevi, terkibibend ve terciibendde nazım birimi beyittir. Müşterek bir iç kafiye ile mısraların birbirine bağlandığı bendlerden meydana gelen musammatlarda ise nazım birimi mısradır (DİA, IX, 403). Diğer nazım şekillerinde beyitler nasıl bir bütünlük gösteriyorsa musammatlarda da mısralar aynı görevi yerine getirmektedir (a.g.e., a.y.). Son dönem Türk edebiyatında Batı edebiyatının da etkisiyle mısradaki mâna bütünlüğü kaybolmuş, serbest şiirlerin bir kısmında daha ileri gidilerek mısraın sınırları belirsizleştirilmiş, bazan tek kelimeden ibaret mısralar yazılmış, bu da şiiri nesre daha fazla yaklaştırıp boğmuştur (Geçer, sy. 3 [1964], s. 16).

Divan edebiyatında bir mânayı en kapsamlı şekilde ifade edebilecek, âhengiyle hâfızalarda yer alacak kadar dikkat çekici bir ustalık ve güzelliğe sahip mısralar “mısra-ı berceste” (son derece latif ve sağlam) veya “şah mısra” adını almıştır. Bunlar eser değerinde kabul edildiğinden mısra-ı berceste söyleyebilen kişinin de şair sayılmasına yeterlidir. “Eğer maksûd eserse mısra-i berceste kâfîdir” (Koca Râgıb Paşa) beyti bunu ifade eder. Böyle mısralar şiirin en güzel parçası olup mânasının derinliği ile dillerde dolaşan, kolayca hatırlanabilen, ifadeler olmasının yanında sağlam kuruluşu ile âdeta atasözü gibi kullanılan örneklerdir (İpekten, s. 3). Bâkî’nin, “Âvâzeyi bu âleme Dâvûd gibi sal / Bâkî kalan bu kubbede bir hoş sadâ imiş”; Bursalı Tâlib’in, “Çeşm-i insâf kadar kâmile mîzân olmaz / Kişi noksânını bilmek kadar irfân olmaz” ve Koca Râgıb Paşa’nın, “Miyân-ı güft ü gûda bedmeniş îhâm eder kubhun / Şecâat arzederken merd-i kıptî sirkatin söyler” beyitlerinin ikinci mısraları bugün de dillerde birer atasözü halinde dolaşmaktadır (bk. Eyüboğlu, I, XIX).

Divan şiirindeki örneklerden hareket edildiğinde mısraa beyit gibi kısa bir nazım şekli olarak bakmak da mümkündür. Divanların sonunda herhangi bir manzume içinde yer almadan başlı başına bir şiir gibi yazılmış mısralar bulunmaktadır. Rahmî’nin, “Gün doğmadan meşîme-i şebden neler doğar” mısraı gibi örnekler kendi başlarına şiir sayılabilecek bir duyguyu veya mânayı ifade edecek yoğunluktadır (DİA, IX, 403). Bir manzume içinde yer

almayan, bazan diğer mısraları tamamıyla unutulan ve mânaları kendi içlerinde tamamlanan, mısra-ı bercesteler gibi dillerde dolaşan bu tek mısralara “mısra-ı âzâde” veya yalnızca “âzâde” denilmektedir. II. Mahmud’un hekimbaşısı Abdülhak Molla’nın ecza dolabının kapısı üzerine yazdırdığı, “Ne ararsan bulunur derde devâdan gayrı” ve Muallim Nâci’nin gülümserken çekilmiş bir resminin altına yazdırdığı, “Mudhikât-ı dehre ben ölsem de tasvîrim güler” örnekleri birer mısra-ı âzâdedir. Bunlar manzumelerden kopuk ya da tamamlanmamış şiir parçaları şeklinde kalmayıp “müfred” adını alan tek beyitler gibi genellikle divanların son taraflarında “mesâri‘” adıyla anılan özel bir bölümde yer alır.

Bazan bir beytin anlam bakımından birbirine bağlı olmayan mısralarına da âzâde denir. Nev‘î’nin, “Kalbini sâf eyleyen câm-ı safâyı neylesin / Aşk ile demsâz olan sâz u nevâyı neylesin” beytinin mısraları bu türdendir. Türk edebiyatında eskiden beri hazırlanmış antolojilerde bu tür mısralar “beyit / ebyat” ve “mısralar / mesâri‘” başlıkları altında bir araya getirilmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir’in Müntehabât-ı Mesâri‘ ve Ebyât (İstanbul 1328) adlı kitabı (yeni yazıyla neşri: Kemal Tavukçu, Erzurum 1997) yanında bu tür eserlerin son devirdeki en tanınan örnekleri arasında İsmail Hilmi Soykut’un Türk Şiirinde Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar: Açıklamalarıyla XII. Asırdan XX. Asra Kadar (İstanbul 1968) ve Ömer Erdem’in Geçmişten Günümüze Unutulmayan Mısralar (İstanbul 1994) adlı derlemeleri anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 318-320; Muallim Naci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 152-153; Tâhirülmevlevî, Nazm ve Eşkâl-i Nazm, İstanbul 1329, Kısm-ı Sânî, s. 2-5; İsmail Habip [Sevük], Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1942, s. 100-101; Nihad Sami Banarlı, Edebî Bilgiler, İstanbul 1948, s. 11; E. Kemal Eyüboğlu, On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973, I, XIX; ayrıca bk. tür.yer.; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-

ʿArabiyye fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1979, s. 118, 202; Cevdet Kudret, Örneklerle Edebiyat Bilgileri, İstanbul 1980, I, 337-338; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 99-101; Celâleddin Hümâî, Fünûn-ı Belâġat ve Ṣanâʿât-ı Edebî, Tahran 1363 hş., s. 93; Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s. 3-4; İlhan Geçer, "Şiir ve Mısra", Hisar, sy. 3, Ankara 1964, s. 16; Ömer Asım Aksoy, "Beyt, Mısra, Aruz Sözcüklerinin Anlamı", TDl., XXXVI/310 (1977), s. 2-3; Mustafa İsen, "Mısra", TDEA, VI, 327; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XII, 1854; Nihad M. Çetin, "Beyit", DİA, VI, 66; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", a.e., IX, 403-404.

Hasan Aksoy

MISRÎ, Azîz Ali

(عزيز علي المصري

(1879-1965

Osmanlı subayı ve Mısır devlet adamı.

XIX. yüzyılda Kahire’ye yerleşmiş Basralı bir tüccar ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Küçük yaşta anne ve babasını kaybettiğinden Mısır’ın üst düzey mülkî âmirlerinden eniştesi Zülfikar Ali Paşa’nın yanında kaldı. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul’a giderek Mektebi Harbiyye-i Şâhâne’ye girdi ve burayı 1904’te bitirip Osmanlı ordusunda göreve başladı. Bu arada Arnavut, Bulgar ve Yunan çetelerine karşı verilen mücadelelere katıldı. 1906’da Selânik’te kurulan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti’ne girerek II. Abdülhamid’in muhalifleri arasında yer aldı. 1907’de yüzbaşı rütbesiyle Ohri’de bulunan Osmanlı birliklerinin kumandanı iken İç Makedonya İhtilâl Örgütü’ne (Vnatresna Makedonsko Revolucionerna Organizacija) karşı müslüman halkın ileri gelenlerinden oluşan bir komite kurdu ve ardından silâhlı mücadele başlattı (daha sonra II. Meşrutiyet döneminde bölge mebusları tarafından ayaklanmaları bastırırken isyancılara fazla sert davranmakla suçlanmıştır). Aynı yıl Mektebi Harbiyye’den arkadaşı Enver Bey (Paşa) vasıtasıyla Osmanlı Hürriyet Cemiyeti’nin Manastır teşkilâtına -kurucuları Enver, Kâzım (Karabekir) ve Kolonya eşrafından Mülkiye Mektebi mezunu Hüseyin beyler dışında- alınan ilk kişi oldu. Bu cemiyetin Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti ile birleşmesi üzerine İttihatçılar’a katıldı, Enver ve Eyüp Sabri (Akgöl) beylerle birlikte cemiyetin Ohri şubesini kurdu. II. Meşrutiyet’in ilânından (23 Temmuz 1908) sonra Osmanlı Devleti’ni oluşturan unsurlar arasında milliyetçilik eğilimlerinin güçlenmesi Arap kökenli Osmanlı subaylarını da etkilemişti. Otuzbir Mart Vak‘ası’nın ardından Hareket Ordusu’yla birlikte İstanbul’a gelen (1909) Azîz Ali burada Araplar’ın ön saflardaki simalarından biri oldu; İstanbul’da bulunan Arap subayları sık sık onun evinde toplanmaya başladı. Bu subaylar aynı yıl ilk gizli cemiyetleri olan Kahtâniyye’yi kurdular; cemiyetin en etkili isimlerinin başında Azîz Ali

geliyordu. Ancak Avusturya-Macaristan İmparatorluğu örneğinden esinlenerek Osmanlı Devleti'ni Türk-Arap eşitliği ilkesine dayalı ikili monarşi yapısına kavuşturma fikrini savunan Kahtâniyye üyeleri takibe uğrayınca cemiyet feshedildi.

Azîz Ali 1910 yılında, Yemen'de ayaklanan İmam Mütevekkil-Alellah Yahyâ b. Muhammed ile yapılan görüşmelerde aracı rolü üstlendi. İsyanın bastırılmasının ardından İtalyanlar'ın 1911 sonbaharında Trablusgarp'ı işgal etmeleri üzerine oraya gönderildi. Osmanlı Devleti İtalya ile savaşı göze alamayınca bazı subaylara İtalya'ya karşı direniş göstermeye başlayan bölge halkını organize etme görevi verildi; bunlar arasında Azîz Ali ve Enver Bey de vardı. Balkan Savaşı sebebiyle Enver Bey'in bölgeden ayrılmasının ardından savunma kuvvetlerini kendi kumandasında yeniden örgütleyen Azîz Ali direniş devam ederken 1913 sonbaharında âniden İstanbul'a gitti ve bu sebeple yüzlerce askerle birlikte görev yerini izinsiz ve erken terketmesinin Libya'da İtalyanlar'a karşı verilen mücadeleye darbe vurduğu ileri sürülerek ağır şekilde suçlandı. Onun Libya'dan niçin ayrıldığı bilinmediği gibi bedevî gönüllülere dağıtılmak üzere Enver Bey'in kendisine emanet ettiği paranın da âkıbeti öğrenilemedi. Azîz Ali, İstanbul'a dönüşünün hemen ardından sadece Osmanlı ordusunda görevli Arap subayların üye olabildiği Ahd adında gizli bir cemiyet kurdu; kısa sürede cemiyetin Şam, Halep, Musul ve Bağdat'ta şubeleri açıldı. Arkasından da İstanbul'daki İttihatçılar'a muhalefet edilmeye ve Kahire'deki adem-i merkeziyetçilerle diyalog kurulmaya başlandı. Şubat 1914'te Azîz Ali tutuklanarak zimmetine para geçirmek ve vatana ihanet suçlarından dîvânıharbe verildi; iki aydan fazla süren muhakeme sonucunda idama mahkûm edildi. Fakat Araplar tarafından ileri sürülen, Enver Paşa ile aralarının açık olduğu ve bunun davayı etkilediği söylentileriyle içeriden ve dışarıdan gelen baskılar sonucu cezası önce on beş yıla indirildi, ardından da affedildi. Kâzım Karabekir İttihat ve Terakkî Cemiyeti adlı kitabında (s. 186-187), o sırada Harbiye nâzırı olan Enver Paşa'ya Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin Manastır teşkilâtını kurarken ettikleri yemini hatırlatarak Azîz Ali'nin serbest bırakılmasını kendisinin sağladığını belirtmektedir.

Nisan 1914'te Mısır'a dönen Azîz Ali, ağustos ayında İngilizler'le temasa geçerek bir Arap devleti kurmak amacıyla Osmanlı Devleti'ne karşı başlatmayı tasarladığı isyana destek istedi. İngilizler önce bu teklifi

zamansız buldularsa da gelişmeler Osmanlılar'ın Almanya safında savaşa katılacağını göstermeye başlayınca ekim sonunda onunla temasa geçtiler ve pratik bir sonuç çıkmamakla birlikte diyalogu bir süre devam ettirdiler. Ardından İngilizler'in Mekke Emîri Şerîf Hüseyin ile anlaşarak 1916'da onun liderliğinde bir isyan başlatmaları üzerine Azîz Ali de isyancılara katıldı. Bu arada ismi Cemal Paşa tarafından Suriye'de idamla yargılananlar arasında yer aldı. Azîz Ali, Şerîf Hüseyin kuvvetleri arasında üç ay bulunduktan sonra ayrılarak Mısır'a döndü. Bu kopuşta Şerîf Hüseyin'in tam bağımsızlık yanlısı, onun ise hâlâ federal bir Türk-Arap İmparatorluğu kurulması fikrinin savunucusu olmasının rol oynadığı söylenmektedir (Khadduri, s. 153-154).

İngilizler, Şerîf Hüseyin'in geri gelmesi yolundaki çağrılarını karşılıksız bırakan Azîz Ali'yi İspanya'ya sürdüler. Ancak kendisi oradan Almanya'ya geçti ve İngiliz himayesinin kalkmasının (Şubat 1922) ardından 1924'te Kahire'ye döndü. 1928-1936 yılları arasında Polis Okulu'nun müdürlüğünü yaptı. Daha sonra Kral Fuâd tarafından Londra'da okuyan oğlu Fârûk'un korunmasıyla ilgili olarak İngiltere'ye gönderildi. 1937'de Mısır ordusunda müfettiş olduysa da İngilizler'in karşı çıkması üzerine görevden alındı. II. Dünya Savaşı sırasında Batı Sahrâ'daki Alman kuvvetlerine ulaşmaya çalışırken tutuklanarak hapse atıldı (1941). 1942'de iş başına gelen Nehhas Paşa hükümeti tarafından serbest bırakıldı. 1952'de ihtilâlci

Hür Subaylar'a (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) yardım etti ve 1953'te Mısır'ın Moskova büyükelçiliğine tayin edildi. Hür Subaylar'dan bir kısmı onu Muhammed Necîb'in yerine devlet başkanlığına getirmek istediyse de o 1954 yılında emekliye ayrıldı ve Haziran 1965'te öldü.

BİBLİYOGRAFYA

G. Antonius, The Arab Awakening, Beyrut 1955, s. 110-123, 159-161, 212; Hassan Saab, The Arab Federalists of the Ottoman Empire, Amsterdam 1958, s. 234-243; Majid Khadduri, "Aziz Ali Mısri and the Arap Nationalist Movement", Middle Eastern Affairs, nr. 4 (ed. A. Hourani), London 1965,

s. 140-163; Muhammed Subeyh, Baṭal lâ nensâhu ʿAzîz el-Mıṣrî ve ʿaṣrüh, Beyrut 1971, tür.yer.; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 231; J. W. King, Historical Dictionary of Egypt, Cairo 1988, s. 425-427; Zekeriya Kurşun, Yol Ayırımında Türk Arap İlişkileri, İstanbul 1992, s. 57, 120-126; Philip H. Stoddard, Teşkilât-ı Mahsusa (trc. Tansel Demirel), İstanbul 1993, s. 72-80, 138-139; Kâzım Karabekir, İttihat ve Terakki Cemiyeti: 1896-1909, İstanbul 1993, s. 172, 181-187, 222-223; E. Tauber, The Emergence of the Arab Movements, London 1993, s. 99-100, 215-236; A. Goldschmidt, Historical Dictionary of Egypt, Lanham 1994, s. 186-187; Cemal Paşa, Hatırat (haz. Metin Martı), İstanbul 1996, s. 64-69; Hasan Kayalı, Jön Türkler ve Araplar (trc. Türkan Yöney), İstanbul 1998, s. 201, 210-211, 224; M. Şükrü Hanioğlu, Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908, New York 2001, s. 225-226; Mahmut Nedim Bey, Arabistan'da Bir Ömür: Son Yemen Valisinin Hatıraları veya Osmanlı İmparatorluğu Arabistan'da Nasıl Yıkıldı? (haz. Ali Birinci), İstanbul 2001, s. 225-226.

Şit Tufan Buzpınar

MISRİYYE

(مصريّه)

Halvetiyye-Ahmediyye tarikatının Niyâzî-i Mısrî'ye (ö. 1105/1694) nisbet edilen ve Niyâziyye adıyla da bilinen kolu

(bk. NİYÂZÎ-i MISRÎ).

MIZRAK

(المزراق)

Sözlükte “dürtmek; atmak, fırlatmak; delmek” gibi anlamlara gelen zerk kökünden türetilmiş bir alet ismi olan mizrâk (çoğulu mezârîš), sert ve esnemeyen uzun-ince ahşap bir gönderle ucuna takılmış taş (çakmak taşı, volkan camı), kemik, boynuz, bakır, tunç, demir veya çelikten mâmul bir temrenden oluşan dürtücü-delici bir yakın ve uzak dövüş silâhıdır; hedefe doğrudan dürtülerek yahut fırlatılarak kullanılır. Çeşitli özellikleri açısından birçok isim alan (aş. bk.) mızrak türü silâhlara genel olarak rumh (çoğulu rimâh, ermâh) denilmektedir. En eski silâh türlerinden ve av aletlerinden biri olan mızrak, Yontma Taş devrinden itibaren dünyanın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkmış ve yerine göre, meselâ bazı Afrika yerlileri tarafından ucu sivriltilmiş düzgün fidan gövdelerinden veya ağaç dallarından, Eskimolar tarafından deniz gergedanı (narval) dişinden tek parça halinde yapılmıştır. Bir tarz olarak geliştirilmiş tek parça dökme demir ağır mızraklar da bulunmaktadır (Memlükler’in kullandığı bazıları altın kakmalı demir mızraklar gibi). Çivi yazılı Hitit tabletlerinde mızrak, ağır mızrak ve altın kaplama mızraklardan bahsedilmekteyse de arkeolojik buluntular ve tasvirî sanat eserleri ağır mızrakların yekpâre oluşundan değil temrenlerinin büyüklüğünden dolayı bu adı aldığını göstermektedir. Esasen tek parça demir mızraklar demirin bollaştığı ve döküm tekniğinin geliştiği milâttan önce I. binyılın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır.

Mızrağın özellikle çölde yaşayan Araplar için ayrı bir önemi vardı. Çünkü onu diğer milletlerden farklı biçimde kızgın çöl güneşinden korunmak amacıyla gölgelik direği olarak da kullanıyorlardı. Her Arap’ın toplumdaki yerine ve malî gücüne göre bir mızrağı bulunurdu. Fakir bedevîler normal ağaç dallarından, zengin bedevîler ise Hindistan’dan gelen kıymetli ağaçlardan yapılmış mızraklara sahiptiler. Mızrak yapımına en uygun ağaç “neb‘” veya “şevhat” denilen, sağlam ve sert olmasının yanı sıra doğruluğundan dolayı da düzeltmeye ihtiyaç göstermeyen bambu türü içi dolu kamışlardı. Bunlar Hindistan’dan Bahreyn’e, oradan Arap memleketlerine naklediliyordu. Genellikle bambudan yapılan gövdenin baş

tarafına “sinan, nasl, âmil, zurka” adı verilen ve yaralamayı-öldürmeyi sağlayan demir uç geçirilmek suretiyle mızrak tamamlanıyordu. Bir bambu mızrak şu bölümlerden oluşmaktaydı: 1. Metn. Demir ucun takıldığı ince uzun ağaç gövde; üzerindeki “küûb” denilen boğumlar gövde pürüzsüz hale gelinceye kadar tesviye edilirdi. 2. Züc. Arka uca takılan sivri ve kısa demir parçası. Bu parça mızrağın sinan yukarıya gelecek şekilde yere dikilmesini ve ayrıca fırlatıldığında hedefe isabet etmesini sağlardı. 3. Âliye. Gövdenin demir ucun takıldığı kısmının alt tarafı; buraya mızrağın göğsü de denirdi. 4. Sinan. Önceleri yaban öküzü boynuzundan yapılan bu öldürücü bölümün metale dönüştükten sonra çeşitli şekilleri ortaya çıkmıştır. Bunların en yaygın tipleri kama gibi her iki ağzı da düz olanlarla yaralamayı daha tahripkâr hale getiren ağızları dalgalı ve çentikli olanlardı. Sinanın gövdeye geçen kısmına “sa‘lebe”, uç kısmına da “zubbe” deniyordu.

Mızrakların hepsi aynı boyda değildi. Uzunluğu 4 arşını bulmayan kısa mızraklara “harbe, neyzek (nîzek), mızrak, mıtrad, aneze” adları verilirdi. Kaynaklar, Araplar’ın bu kısa mızrakları mızrak atıcılığında maharetleriyle tanınan Habeşler’den aldıklarını yazmaktadır. Hz. Peygamber’in Medine’de Habeşler’in harbeleriyle sergiledikleri oyunları izlediğine dair rivayetlerden (Buhârî, “Ṣalât”, 69; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 59) mızrağın Habeş folklorunda da önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Uhud Gazvesi’nde Hz. Hamza’yı harbe atışıyla şehid eden Vahşî b. Harb de Habeşî bir köle idi. Boyları 10 arşından daha uzun olan mızraklara “hatıl” adı verilirdi. “Esmer” denilen mızrak gövdesinin koyu renkli oluşundan, “assâl” saplandığı sert yerdeki titreyişinden ve “ledn” hafifliğinden dolayı bu isimle anılmaktaydı. Araplar kılıçlarını olduğu gibi mızraklarını da onları yapan ustalara izâfe ederek adlandırıyorlardı; “Semheriyye” Semher, “Zâgıbiyye” Zâgıb ve “Yezeniyye” Zî-Yezen adlı ustalara nisbet edilmişti. Ayrıca “Rûdeynî” Rudeyne isimli mızrak yapımı ve ticaretiyle ün kazanmış bir kadına, “Hattıyye” de Bahreyn’de bir liman olan Hatt’a nisbetle verilen isimlerdi.

Atın taşıma kolaylığı sağlaması sebebiyle uzun mızrakları atlılar, kısa mızrakları ise hem atlılar hem yayalar kullanırdı. Mızrak taşıyan kişiye genel olarak “râmih” denilirdi. Râmihin mızrağı taşıma şekillerinden en çok uygulananı “i‘tikâl” adı verilen ve atlılara mahsus olan usuldü. Bu yöntemde mızrak eyerin üzengisinden diz kapağına doğru temreni yukarı gelecek şekilde uzatılarak tutulurdu. Savaşta içi dolu, ağır mızraklar

sağlamlıkları ve daha öldürücü olmaları sebebiyle içi boş ve hafif mızraklara tercih edilirdi. Her zaman dayanıklı kalması için mızrak gövdeleri zeytin yağı sürülerek yağlanırdı.

Kur'ân-ı Kerîm'de mızrağın avlanma silâhı olduğuna işaret edilirken (el-Mâide 5/94) hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in, "Benim rızkım mızrağımın gölgesinde yaratılmıştır" dediği nakledilir (Müsned, II, 50; Buhârî, "Cihâd", 88). Resûl-i Ekrem'in amcasının oğlu Nevfel b. Hâris

mızrak ticaretiyle meşguldü ve Bedir Gazvesi'nde müslümanlara esir düştüğünde fidye olarak 1000 mızrak vermişti. Nevfel müslüman olduktan sonra Huneyn Gazvesi sırasında orduya 3000 mızrakla silâh desteği sağlamış ve bu duruma çok sevinen Hz. Peygamber ona, "Verdiğin mızraklara bakınca sanki müşriklerin bel kemiklerinin kırıldığını görür gibiyim" demiştir (İbn Sa'd, IV, 46-47). Benî Kurayza yahudilerinden alınan ganimetler arasında 2000 adet mızrak bulunduğu rivayet edilmektedir (a.g.e., II, 75). Resûl-i Ekrem'in, üçü Kaynukaoğulları ganimetinden payına düşen olmak üzere beş uzun mızrağı ve üç harbesi vardı. Bu harbelerden devamlı elinde taşıdığı ve açık alanda (musallâ) namaz kıldırırken önüne dikerek sütre yaptığı bir tanesini (aneze) kendisine Zübeyr b. Avvâm, ona da Necâşî vermişti. Zübeyr'in bu harbeyi Uhud Gazvesi'nde öldürdüğü bir müşrikten ganimet olarak aldığı da rivayet edilir (İbn Şebbe, I, 140; Ali b. Muhammed el-Huzâî, s. 415).

Asr-ı saâdet'te savaş eğitimi içerisinde mızrağın ne zaman kullanılacağı belirlenmiştir. Hz. Peygamber Bedir'de askerlerine nasıl savaşacaklarını sormuş, içlerinden Âsım b. Sâbit şu cevabı vermiştir: "Kureyş bize 200 arşın veya buna yakın bir mesafeye kadar yaklaştığı zaman ok atarız. Kureyş bize taş atımı mesafesinde yaklaşınca taş atarız; mızrak erişecek kadar yakınımıza geldiklerinde kırılıncaya kadar mızraklarımızla savaşır, kırılınca da onu bırakıp kılıçlarımızı alırız." Bunun üzerine Resûlullah, "Harbin gereği budur; böyle çarpışılmasını uygun gördüm. Savaşan Âsım'ın söylediği gibi savaşsın" demiştir (İbn Hacer, II, 244-245). Yine Bedir Gazvesi'nde Hz. Peygamber orduya hitaben yaptığı konuşmada mızrağın kılıçtan önce, düşman iyice yaklaşınca kullanılacağını tekrar etmiştir. Daha sonraki dönemlerde düzenli orduların kurulmasıyla birlikte askerlerin diğer silâhların yanında özel mızrak eğitimi de yaptıkları

görülmektedir. Bu eğitimler "vetra" adı verilen demir bir halkaya nişan alarak mızrağı içinden geçirmek suretiyle sabit ve avlarda yabani hayvanları kovalamak suretiyle hareketli hedefler üzerinde gerçekleştiriliyordu. Abbâsîler döneminde askerler halkın seyrine açık silâh tâlimlerinde ve saray çevresinde yapılan törenlerde bu alandaki hünerlerini gösterirlerdi. Kaynaklarda ayrıca savaşta mızrak kullanımına ilişkin birbirinden farklı Hicaz, İran ve Bizans eğitim usullerine dair açıklamalar bulunmaktadır. Arap toplumunda kılıç nasıl hayatın bir parçası halini almışsa şahıs ve yer isimleriyle özdeşleşmesinin açık biçimde gösterdiği gibi mızrak da asırlar boyu bir kahramanlık nişanesi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rmḥ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥrb", "rmḥ", "ʿanz" md.leri; Müsned, II, 50; Buhârî, "Ṣalât", 69, "Cihâd", 88; Ebû Dâvûd, "Edeb", 59; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü's-Silâḥ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Beyrut 1405/1985, s. 19-21; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 489; II, 75; III, 12; IV, 46-47; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Kahire 1932, III, 5, 16, 19, 20, 64; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 139-141; İbn Kuteybe, el-Meʿâni'l-kebîr, Beyrut 1405/1984, II, 1089-1102; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 501, 517; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VI, 214-222; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 414-415, 709-710; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), II, 149; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 244-245; III, 577; Corcî Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1328-29, I, 165-166; Abdürraûf Avn, el-Fennü'l-ḥarbî fî ṣadri'l-İslâm, Kahire 1961, s. 143-148; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 424-425; Mahmûd Şît Hattâb, el-ʿAskeriyyetü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye, Beyrut-Kahire 1403/1983, s. 155-159; Muhsin M. Hüseyin, el-Ceyşü'l-Eyyûbî fî ʿahdi Ṣalâḥiddîn, Beyrut 1406/1986, s. 271-275; Mustafa Zeki Terzi, Abbâsîler Döneminde Askerî Teşkilât (doktora tezi, 1986), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 157-160; Ali Lağzeyevî, Edebü's-siyâse ve'l-ḥarb fi'l-Endelüs, Rabat 1987, s. 265-266; Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-

idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 225, 519, 521; II, 103, 207, 209.

Mustafa Zeki Terzi

Türkler'de Mızrak.

Uzunluğuna göre "kargı" ve "harbe" adlarıyla da bilinen mızrak eski Türk silâhları arasında bayrak, sancak, süngü ve ciritle birlikte bir grup oluşturur. Bunlardan bayrak ve sancak zamanla silâh özelliklerini yitirip sadece bağımsızlık alâmeti, cirit de oyun aleti olarak kalırken yuvarlak kesitli ve ucu sivri kalın şiş şeklindeki süngü , ateşli silâhların gelişmesinden sonra tüfek ucuna takılan ve ona yakın dövüş işlevi kazandıran bir parça (kasatura) haline gelmiş, mızrak ise önemli değişikliğe uğramadan bugüne kadar devam etmiştir. Ancak milâttan sonraki yıllarda atların çoğalmasıyla daha ziyade süvarilerce benimsenen mızrak halen savaş silâhı olarak kullanılmamakta, sadece Türk Silâhlı Kuvvetleri'nin muharip sınıfları arasında yer alan süvari alaylarının kaldırılmasından (1965) sonra kurulan sportif ve törensel amaçlı küçük bir süvari birliği tarafından kılıçla beraber sembolik anlamda taşınmaktadır.

Göktürkler'den itibaren tasvirî sanatta süvarilerin elinde görülen mızraklar, Varaka ve Gülşah'ın kabile savaşlarını canlandıran minyatürlerinde de yer almaktadır (Süslü, rs. 11, 16). Selçuklu tarihi kaynakları ise ordu düzeni içinde daima mızraklı bir birliğin bulunduğuna işaret etmektedir (İbn Bîbî, s. 123; Ahmed b. Mahmûd, II, 50). Uzunluğu 2-5 m. arasında değişen ve daha kullanışlı olduğundan kısası (ortalama 3 m.) tercih edilen mızrakların "temren" veya "başak" adı verilen dürtücü-delici kısmı silâhın etkisini arttırmak için değişik şekillerde yapılırdı; en yaygını alt tarafı kısa ikizkenar dörtgen şeklinde olanlardı. Osmanlılar, Orta Asya Türk kültürüne bağlı kalarak mızrakların uç kısmına "perçem" denilen ve yeniçeri ortalarına göre renkleri değişen kumaş veya kıl püsküller takarlardı. Osmanlı mızrakları arasında temreninin altında sağa sola açılan iki eğri bıçağa sahip olanlar dikkat çekicidir. Genellikle serhad kulu süvarilerinin kullandığı "kostaniçse" adı verilen orta boy mızraklarda gövdenin alt kısmında vuruş halinde elin kaymasını önleyen yuvarlak bir bilezik bulunmaktaydı. Osmanlılar'da mızrak aynı zamanda devlet büyüklerince taşınan silâhlar

arasında yer alıyordu. Kısa bir mızrak çeşidi olan harbe piyadeler ve kapıkulu süvarileri tarafından kullanılırdı. Harbe barış zamanında harbecilerin (harbedar) bir rütbe işaretiydi. Yeniçerilerden olan harbeciler sadrazamın ceza ve emirlerini uygulamaya yetkili muhzır ağanın maiyetinde bulunur ve ellerinde harbe taşırlardı.

Mızraklı süvariler, Osmanlı ordusunun törensel dizilişinde üstlendikleri görevden ve törene kattıkları ihtişamdan dolayı büyük önem taşıyorlardı. Düşmandan gelecek hücumlara karşı alay bozan niteliğinde oldukları için mızraklı birlikler daima savaş veya tören dizilişinde ön planda ve padişah veya kumanda grubuna yakın mesafede idiler. Nitekim Varşova Millî Müzesi'nde bulunan ve Osmanlı ordusunun sefere çıkışını tasvir eden XVII. yüzyıl başlarına ait anonim bir yağlı boya tabloda, süvari birliklerinin kumanda karargâhının çevresinde yer aldığı ve bütün süvarilerin ellerinde, uçlarında bölük ve orta sembolü renklerde perçemler bulunan uzun ve hepsi aynı boyda mızrak tuttukları görülmektedir (Çoruhlu, sy. 30 [2003], s. 80-81). Evliya Çelebi, kapıkullarının ellerinde "on yedişer boğum kantar

sırığı kargı" taşıdıklarına, ayrıca öncü askerlerin kostaniçse sırıklarına kurt derileri sarılmış elvan filandra bayraklarıyla hareket ettiklerine dair bilgiler vermektedir (Seyahatnâme, III, 45). Evliya Çelebi ayrıca çöl Araplar'ının Osmanlı askeriyle at üzerinde mızraklarla savaştıkları bir sahneyi de tasvir etmektedir (a.g.e., IV, 52-53). Yine askerin geçişini anlatırken bazılarının elinde altın yaldızlı toplu "kostaniçse" denilen mızrakların her birinin kol kalınlığında olup uçlarında kırmızı, yeşil, sarı bayrakların bulunduğunu, bazılarının Basra kargı sırıkları, gümüş sarıklı sağrı kaplı hıştlar, on yedişer boğumlu kargı sırıklar taşıdığını belirtir. Zikrettiği mızrak çeşitleri arasında Bağdâdî, Basravî, Lahsavî, Ummânî, Kurnavî kargı sırık mızraklar, Mısır'ın Gavrî tarzı baştan başa Şam demirinden cidâlar, Kastamonu'nun çentme mızrakları, sağrı sarılı gümüş telli mızrakları yer alır (a.g.e., IV, 156).

Ateşli silâhların ortaya çıkışıyla önemini yitiren mızrak, 1863 yılında mızraklı süvari alaylarının kurulmasıyla bu tarihten itibaren Osmanlı ordusuna yeniden girmiştir. XX. yüzyıl başlarında da her süvari tümeninin ilk alayı ile Ertuğrul Alayı ve Hamidiye Süvari Alayı erlerinin 2 kg. ağırlığında ve 3,2 m. uzunluğunda mızrak kullanacakları tâlimatla belirlenmiştir (Eralp, s. 50-54). Mızrak bugün savaş silâhları arasında yer

almamakta ve sadece sembolik bir değer taşımaktadır (yk. bk.).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 378, 441, 465; II, 217, 231; III, 241, 420; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 24-25, 118, 174; İbn Bîbî, Anadolu Selçukî Devleti Tarihi (trc. M. Nuri Gencosman), Ankara 1941, s. 123; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, II, 50; Peçuylu İbrâhim, Peçevi Tarihi (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1981-82, I, 219; II, 419; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III, 45; IV, 52-53, 105, 156; G. C. Stone, A Glossary of the Construction, Decoration and Use of Arms and Armour, New York, ts., s. 122, 565; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1984, s. 161, 231; Özden Süslü, Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri, Ankara 1989, rs. 11, 16; T. Nejat Eralp, Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silah Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Silahlar, Ankara 1993, s. 50-54; Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi, İstanbul 1999, II, 384, 454; Meryem Kaçan Erdoğan, "II. Viyana Seferi'nde (1683) Osmanlı Ordusunun Kullandığı Silahlar ve Mühimmatının Temini", Osmanlı, Ankara 1999, VI, 667; Tülin Çoruhlu, "Osmanlı-Türk Kültüründe Savaş ve Sanat", P Dünya Sanatı Dergisi, sy. 30, İstanbul 2003, s. 80-81; Pakalın, II, 201, 296-297, 531-532; SA, III, 1346; IV, 1811 (resim).

Tülin Çoruhlu

MIZRAKLI İLMİHAL

Osmanlı ilmihal geleneğinin ilk örnekleri arasında yer alan anonim eser.

Miftâhu'l-cenne olarak da bilinen ve Osmanlılar'da "ilmihal" adının kullanıldığı ilk eser olan Mızraklı İlmihal'in müellifi ve hangi tarihte yazıldığı kesin bir biçimde tesbit edilememiştir. Adındaki "mızraklı" kelimesinin kaynağı hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte bu adlandırma, kitabın genellikle kapağında ya da ilk sayfalarında yer alan sancak ve mızrak şekilleriyle ilgili olabileceği gibi eserin belirlenebilen tek yazma nüshasında (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1164) görülen "Mızraklı Efendi" ifadesiyle de (Arpaguş, s. 38) bağlantılı olabilir. Kitapta zikredilen kaynaklar dikkate alındığında Mızraklı İlmihal'in XVI. yüzyıldan sonra yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Eserin yazma nüshaları arasındaki muhteva farklılıkları değişik tarihlerdeki matbu nüshalarında da görülmektedir. Bu farklılıklar belirli dönemlerde kitaba ilâvelerin yapıldığını düşündürmektedir. Yazma nüshaya göre kitapta abdest, gusül, teyemmüm, namaz, oruç, hac, peygamberlerin sıfatları, imanla ilgili hususlar, meleklere ve kitaplara iman, Allah'ın sıfatları, elli dört farz, ahkâm-ı şer'iyye, küfür ve şirk konularına yer verilmiştir. Eserin pek çok baskısının kenarında namaz, dua ve ahlâka dair küçük risâleler bulunmaktadır.

Hacimlerine göre yapılan tasnifte muhtasar ilmihaller grubunda yer alan Mızraklı İlmihal'de akaid, ibadet ve ahlâka dair konuların belirli bir sistematiğe göre düzenlenmediği görülmektedir. Meselâ kitabın başında namaz hakkında kısa bilgiler verildikten sonra oruçla ilgili hükümlere geçilmiş, gusül, teyemmüm ve abdestin ardından tekrar namazın farzları, vâcipleri, âdâbı vb. konulara temas edilmiş, inanç ve ahlâk konuları ele alınmıştır. Eserde özellikle namaz hakkında ayrıntılı hükümlere yer verilirken zekât, hac ve kurban bahisleri üzerinde kısaca durulmuştur. İnanç, ibadet ve ahlâk konularının bir bütün halinde sunulmaya çalışıldığı kitapta özendirici bir üslûp kullanılarak fıkhî hükümlerin yanında amellerin faziletlerine de değinilmiştir. Ancak bu konuda zaman zaman doğruluğu sabit olmayan bilgilere de rastlanmaktadır (meselâ bk. Mızraklı İlmihal, s.

35, 39).

Mızraklı İlmihal'de Hanefî fıkıh kitaplarından İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur, Ebû Bekir el-Haddâd'ın es-Sirâcü'l-vehhâc adlı eserlerinin yanı sıra Ebüssuûd Efendi'nin fetvalarına ve Birgivî'nin Türkçe bir ilmihal kitabı olan Vasiyetnâme'sine de (Risâle-i Birgivî) atıfta bulunulmuştur. Eserde genellikle Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşler bir araya getirilmiş, ihtilâflı meselelere yer verilmemiştir. Bununla birlikte bazı konularda mezhep içindeki farklı görüşler de aktarılmıştır.

Sade bir dilin ve kısa cümleli basit anlatım tekniğinin kullanıldığı Mızraklı İlmihal Osmanlı toplumunda en çok okunan ve ezberlenen eserler arasında yer almıştır. Sıbyan mekteplerinde din bilgisine başlangıç kitabı olarak, ayrıca camilerde, köy odalarında ve evlerde yaygın biçimde okunması sebebiyle halkın din anlayışını etkilemiştir. Bu yüzden modernleşme döneminde adı zikredilerek sıkça

eleştirilmiştir. Eser ilki İstanbul'da 1258 (1842) yılında olmak üzere pek çok defa basılmıştır (Özege, III, 1140). Mızraklı İlmihal adı ve Latin harfleri ile yayımlanan kitapların önemli bir kısmı metne bağlı kalmaya özen göstermemiş, bir kısmı ise eserin yalnız adını kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mızraklı İlmihal, İstanbul 1306; a.e. (haz. İsmail Kara), İstanbul 1999; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (nşr. Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, I, 62; Özege, Katalog, III, 1140; Hatice Kelpetin Arpaguş, Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları, İstanbul 2001, s. 38-39; Hasan Kurt, Cumhuriyet Dönemi İlmihal Kitaplarının İtikadi Konulara Yaklaşımı (yüksek lisans tezi, 1998), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66-67; Saadettin Merdin, Mızraklı İlmihal'in İtikadi Açıdan Tahlili (yüksek lisans tezi, 1999), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

M. Kâmil Yaşaroğlu

Mİ‘CEN

(المعجن)

Eskiden Kâbe kapısı ile Rüknülırâkī arasında bulunan çukur.

Sözlükte “karmak, yoğurmak” anlamındaki acn kökünden türeyen mi‘cen (mi‘cene) “çamur karılan, hamur yoğrulan yer” demek olup Kâbe’nin kuzeydoğu duvarının önünde Rüknülırâkī ile Kâbe’nin kapısı arasındaki çukur bu adla anılmıştır. Bunun sebebini zikreden rivayetler arasında en güçlü olanı, Kâbe’nin inşası es-nasında Hz. İsmâil’in inşaat harcını burada karmış olduğu yolundaki rivayettir (M. Ali el-Mağribî, II, 105). Ancak bunun doğruluğunu teyit edecek bir bilgi bulunmadığı gibi adlandırma da son dönemlere aittir. Eski kaynaklarda buradan “Kâbe’nin önündeki çukur” diye söz edilmektedir.

Mi‘cen’in ehemmiyetiyle ilgili çok sayıdaki rivayetin en önemlisi, beş vakit namaz farz kılındığında Cebrâil’in Hz. Peygamber’e namazı burada kıldırmış olduğunu bildiren nakildir (Fâsî, I, 354-355). Bundan dolayı buraya “musallâ Cibrîl” de denilmektedir. Diğer bir rivayete göre ise Kâbe’nin inşası sırasında Hz. İbrâhim bu yeri kendisi için makam edinmiştir. Daha sonra Resûl-i Ekrem veya bazı rivayetlere göre Hz. Ömer namaz kılanların tavafı engellememesi için bu makamı Kâbe’den biraz uzağa çekmiştir (a.g.e., I, 334-335; bk. MAKĀM-ı İBRÂHİM).

Bu çukur yeni yerine alınmadan önce makām-ı İbrâhim’in yerini gösteriyordu. İbn Cübeyr, burasının Kâbe yıkandığı zaman suların aktığı bir çukur olarak kaldığını söylemiş, Mağribî ise bu bilgiye başka yerde rastlanmadığını belirtmiştir. İbn Cübeyr er-Riḥle’sinde, Kâbe’nin kapısı ile Rüknülırâkī arasında bulunan havuz biçimindeki çukurun uzunluğunu on iki, enini beş buçuk, derinliğini yaklaşık bir karış olarak, Fâsî uzunluğunu 4, enini 2s ve derinliğini 0,5 arşın diye kaydetmiştir (Şifâʾü’l-ġarâm, I, 358). İbrâhim Rifat Paşa çukurun derinliğini 30 santim, enini 1,5 m. ve uzunluğunu yaklaşık 2 m. olarak vermektedir. Mi‘cen, hacıların tavaf sırasında düşerek sakatlanmalarına yol açtığı için 20 Şubat 1958 tarihinde

kapatılmış ve üzerine mermer döşenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 350-351; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 62; Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 334-337, 351-358; Mir’âtü’l-Haremeyn, s. 959; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 267; Hüseyin Abdullah Bâselâme, Târîḫu ʿimâreti’l-Mescidi’l-Ḥarâm, Cidde 1400/1980, s. 140 vd.; a.mlf., Târîḫu’l-Kâʿbeti’l-muʿaẓẓama, Cidde 1402/1982, s. 186-189; M. Ali el-Mağribî, Aʿlâmü’l-Ḥicâz fi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer li’l-hicre, Cidde 1404/1984, II, 105.

Salim Öğüt

MİCMER

(bk. BUHURDAN).

MİDHAT BAHÂRÎ

(1875-1971)

Mevlevî şeyhi, şair ve edip.

İstanbul'un Eyüp semtindeki Taşlıburun Sâdî Dergâhı'nda doğdu. Asıl adı Ahmet Midhat'tır. Bahariye Mevlevîhânesi'ne mensup olduğu ve şiirlerinde "Bahârî" mahlasını kullandığı için Midhat Bahârî diye tanınmış, soyadı kanunundan sonra Beytur soyadını almıştır. Babası Askerî mahkeme başkâtibi Kütahyalı Mehmed Nûri Efendi, annesi Sâdî Dergâhı şeyhi Süleyman Efendi'nin kızı Fatma Âliye Hanım'dır.

Midhat Bahârî babasını küçük yaşta kaybettiğinden dedesi Şeyh Süleyman Efendi'nin yanında yetişti. İlk dinî bilgileri dedesinden, Şark dilleri ve edebiyatındaki derin kültürünü aile çevresinden ve ailenin seçkin dostlarından edindi. Eyüp Dârülfeyz-i Hamîdî Mektebi'ni ve Eyüp Askerî Rüşdiyesi'ni bitirdi. İdâdî tahsilini, daha sonra Ankara defterdarı olan ve o sırada Bitlis'te görevli bulunan ağabeyi İsmâil Zihni Bey'in yanında tamamladı. Bitlis İdâdîsi'nden mezuniyetinin ardından İstanbul'da Maliye Nezâreti Kalemi'nde memuriyete başladı. İki yıl sonra Orman Meâdin ve Ziraat Umum Müdürlüğü Kalemi'ne nakledildi. Bir ara Akşehir Hatip Mektebi'nde Türkçe ve edebiyat muallimi olarak görev yaptı. Farsça'yı diğer ağabeyi Mustafa Re'fet Efendi ve Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede'den, Arapça'yı Beyazıt dersiâmlarından ve İstanbul Dârülfünunu müderrislerinden Hüseyin Avni Efendi'den öğrendi. Hüseyin Avni Efendi'nin diğer derslerine de devam ederek icâzetnâme aldı. Mehmed Said Efendi'den Arap edebiyatı, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hâfızı olarak tanınan Said Efendi'den el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i okudu. Bu yıllarda Mehmed Said Efendi'nin kızı Fıtnat Hanım'la evlendi. Hüseyin Fahreddin Dede'ye intisap ederek çile çıkaran Midhat Bahârî, Eyüp Hatuniye Nakşibendî Dergâhı şeyhi Hoca Hüsâmeddin Efendi'den mesnevîhanlık icâzeti aldı. Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından kısa bir süre önce Ankara Mevlevîhânesi'ndeki bir sohbet sırasında Midhat Bahârî'nin sözlerinden etkilenen Konya makam çelebisi Abdülhalim Çelebi'nin başındaki destarlı

sikkeyi çıkarıp ona giydirmesiyle Mevlevî şeyhliği makamına yükselmiş oldu. Dergâhlar kapandığı sırada Kasımpaşa Mevlevîhânesi mesnevîhanıydı.

Türkiye Sanayi ve Meâdin Bankası kurulunca bu bankanın haberleşme şubesi başkâtipliğine, ardından Sümerbank Alım Satım Şubesi haberleşme bölümü şefliğine getirilen Midhat Bahârî 1945 yılında emekli oldu. 1959'da açılan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde bir buçuk yıl kadar Farsça okuttu. Rahatsızlığı sebebiyle enstitüden ayrıldıktan sonra Caddebostan'daki evinde ilmî çalışmalarına

devam etti. Mesnevî Gözüyle Mevlânâ adlı eserini bu dönemde kaleme aldı. 11 Temmuz 1971 tarihinde vefat etti. Kabri Sahrayıcedid Mezarlığı'ndadır.

Küçük yaşta şiir yazmaya başlayan Midhat Bahârî'nin on yedion sekiz yaşlarından itibaren Hazîne-i Fünûn, Mekteb, Ma'lûmât, Terakkî, Tercümân-ı Hakîkat ve Resimli Gazete gibi gazete ve dergilerde şiir ve yazıları yayımlanmıştır. Midhat Bahârî, Nûrizâde Midhat, Midhat Bahârî Hüsâmî gibi imzalarla neşredilen şiir ve yazılarında Serveti Fünûncular'ın dilini andıran ağır ve sanatlı bir Türkçe görülür. Risâle-i Sipehsâlâr'ı böyle bir dille tercüme etmiş, ancak daha sonra yazdığı eserlerinde daha sade bir Türkçe kullanmıştır. Ehl-i beyt ve Mevlânâ âşığı olan Midhat Bahârî'nin Mevlânâ Türbesi'nin müze olarak açılması üzerine türbeyi ziyareti sırasında söylediği "sana geldik" redifli kaside Mevlânâ'ya derinden bağlılığını göstermektedir.

Midhat Bahârî, çelebilik makamının tayin ettiği son şeyh olması dolayısıyla Mevlevî çevrelerinde tanınmış ve saygı görmüştür. Mevlânâ'nın büyük bir şair ve filozof olarak tanıtılması onu rahatsız etmiş, Mesnevî Gözüyle Mevlânâ adlı eserini birtakım yabancı fikir akımları mensuplarının onu istismar etmesini engellemek amacıyla kaleme almış, İslâm'ı bilmeden Mevlânâ'yı anlamanın mümkün olmadığını vurgulamıştır. Mevlânâ'yı ve eserlerini tanıtmakla yetinmeyip onu kendi özünde yaşamış, İstanbul beyefendiliğiyle Mevlevî zarafetini şahsında meczetmiş bir gönül adamı olan Midhat Bahârî, Konya isminin anılmasından bile derin heyecan duyar, yaşı doksanın üstünde olmasına rağmen Meṣnevî'den ve Dîvân-ı Kebîr'den şiirler okuyup ilgili âyet ve hadislere atıfta bulunurdu. Midhat Bahârî

gerçek Mevlevîler'de üç özellik bulunduğunu söyler, bunları ölüm korkusu duymama, kınanmaktan korkmama ve ileri yaşlarda bunamama şeklinde sıralardı.

Eserleri. 1. Ravza (İstanbul 1314). Edebiyat ve ahlâka dair bir risâledir. 2. Güşvâr (İstanbul 1328). Çocuklar için hazırlanmış okuma kitabıdır. 3. Mihrâb-ı Aşk (İstanbul, ts.). Çeşitli nazım türlerinde 120 kadar şiiri ihtiva eder. Eserin sonunda şairin şiir anlayışını açıkladığı "Şair Kimdir" başlıklı dikkate değer bir bölüm bulunmaktadır (s. 130-147). 4. Mesnevî Gözüyle Mevlâna (İstanbul 1965). Son dönemde yaşamış bir Mevlevî ârifinin kaleminden çıkmış olması sebebiyle Mevlânâ ve Mevlevîliğin hakiki vechesinin anlaşılması yolunda önemli bir katkı sağlamaktadır.

Midhat Bahârî Sünbülistân'ı (Sünbülistan Şerhi, İstanbul 1325), Ferîdûn-i Sipehsâlâr'ın Risâle'sini (Tercüme-i Risâle-i Sipehsâlâr, İstanbul 1331), İbn Kemal'in Risâle fî beyâni'l-vücûd'unu (Leâlî-i Meânî, İstanbul 1328), Evrâd-ı Mevleviyye'yi (Münâcât-i Mevlânâ, İstanbul 1963), İbrâhim Şâhidî'nin Gülşen-i Tevḥîd'ini (İstanbul 1967) ve Rızâ Kulı Han'ın Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inden derlediği Dîvân-ı Şemsü'l-ḥaḳāyıḳ'ı (Dîvân-ı Kebîr'den Seçme Şiirler, I-III, İstanbul 1942) tercüme etmiştir. Müellifin ayrıca Konya Halkevi Kültür Dergisi Mevlânâ özel sayısında (1943) ve Mevlânâ Yıllığı'nda (1963), Mevlânâ Güldeste'sinde (1964, 1966, 1967) Mevlânâ hakkında makaleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 170-171; Ayten Lermioğlu, Tasavvuf Âleminden, İstanbul 1974, s. 169-174; Edip Sev'iş, "Mevlevî Şair Mithat Baharî Beytur ve Neyzen Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede Efendi", 6. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1993, s. 83-86; H. Hüseyin Top, Mevlevî Usûl ve Âdabı, İstanbul 2001, s. 72; A. Nezih Galitekin, "Ahmed Midhat Bâhârî Beytur", Yedi İklim, sy. 43, İstanbul 1993, s. 67-69; Reşat Ekrem Koçu, "Beytur (Ahmed Midhat)", İst.A, V, 2723-2724; Müjgan

Cunbur, "Beytur Ahmet Mithat Bahârî", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2002, II, 260-261.

Emin Işık

MİDHAT PAŞA

(1822-1884)

Osmanlı sadrazamı.

Safer 1238'de (Ekim-Kasım 1822) İstanbul'da doğdu. Asıl adı Ahmed Şefik'tir. Babası, Evkaf Nezâreti'nde küçük bir memur olan Rusçuklu Hacı Hâfız Mehmed Eşref Efendi'dir. On yaşında iken Kur'an'ı ezberledi. On bir yaşında babasının nâib tayin edildiği Vidin'e gitti ve ertesi yıl ebeveyniyle birlikte İstanbul'a döndü. 1834'te Reîsülküttâb Âkif Paşa'nın aracılığı ile Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne girdi. "Midhat" mahlasını aldığı bu büroda divanî yazısını altı ayda iyi derecede öğrenmekle kalmayıp aynı zamanda Arapça ve Farsça dersleri almaya başladı. 1835'te babasının Lofça kazası nâibliğine tayin edilmesi üzerine İstanbul'dan ayrıldı. Ertesi yıl ailesiyle beraber İstanbul'a geldiğinde Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ndeki görevine döndü. Ayrıca Fâtih Camii'nde Doyranlı Mehmed Efendi ve Zağralı Şerif Efendi gibi hocaların nahiv, mantık, meânî, fıkıh ve hikmet derslerine devam etti. 1840'ta Sadâret Mektûbî Kalemi'ne nakledildi. İlk taşra görevi olarak 1842'de Şam tahrirat kâtibi muavinliğine gönderildi. İki yıl Şam ve Sayda'da görev yaptıktan sonra Bekir Sâmi Paşa'nın divan kâtibi oldu ve onunla birlikte 1845'te Konya'ya, 1847'de Kastamonu'ya gitti, ertesi yıl İstanbul'a döndü.

1849'da dönemin en nüfuzlu kuruluşu olan Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'ye bağlı mazbata odasında görevlendirildi. Buradaki başarılarından dolayı ikinci yılında mütemâyiz rütbesiyle serhalifeliğe yükseltildi. Ardından geçici görevle, Şam ve Halep gümrükleri iltizamı yüzünden doğan anlaşmazlığı gidererek hazine alacaklarını tahsil etmek ve Arabistan ordusu müşiri Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa hakkındaki suçlamaları araştırmak üzere Şam'a gönderildi. Altı ay süren bu görevindeki başarısıyla Mustafa Reşid, Âlî ve Fuad paşaların dikkatini çekti. 1853-1856 Kırım Harbi ile sonuçlanacak olan milletlerarası ihtilâflar sebebiyle İstanbul'da sık sık toplanan, yabancı diplomatların da katıldığı üst düzey meclislerde müzakere zabıtlarını tutmakla görevlendirildi. Bu dönemde Meclisi Vâlâ-yı

Ahkâm-ı Adliyye'nin yazı işleri Rumeli ve Anadolu diye iki kısma ayrılınca Midhat Efendi Anadolu ikinci kâtibi oldu. Eyalet idaresinde reform konusundaki fikirleri bu sırada şekillenmeye başladı. Mustafa Reşid, Âlî ve Fuad paşalarla ilişkileri geliştikçe Bâbıâli'de yaşanan iktidar mücadelesi içinde dostlar ve düşmanlar kazandı. Haziran 1854'te Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın sadrazam olması üzerine mahallî yönetim hakkında şikâyetlerin arttığı İslimye, Cuma ve Şumnu'ya yollanarak İstanbul'dan

uzaklaştırıldı. Burada suçluların yakalanması ve muhâkemelerinin sağlanması konusunda başarılı oldu; altı ay sonra Reşid Paşa'nın sadrazamlığa tekrar getirilmesinin ardından İstanbul'a döndü.

1855'te kendisine, Bursa'da meydana gelen büyük depremin ardından bölgeye gönderilen yardımları dağıtma ve düzeni sağlama görevi verildi. Şubat 1856'da Sadâret Kaymakamı Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa tarafından azledildi ve devlet nizamına karşı hareket etmek suçuyla mahkemeye sevkedildi. Meclisi Vâlâ huzurunda yapılan muhâkemesinde beraat edip vazifesine döndü. 1857'de Silistre Valisi Mirza Said Paşa ve Vidin Valisi Muammer Paşa hakkında soruşturma yapmak ve Tırnova olaylarını yatıştırmakla görevlendirildi. Reşid Paşa'nın ölümünden sonra Âlî ve Fuad paşaların himayesine girdi. 1858'de Avrupa'ya giderek Paris, Londra, Brüksel ve Viyana'da altı ay kaldı. Yakın zamanda öğrenmeye başladığı Fransızca'sını ilerletti. İstanbul'a dönünce Meclisi Vâlâ başkâtipliğine tayin edildi (1859).

Bürokratik kariyerinin ikinci aşaması, Ocak 1861'de Balkanlar'da en sorunlu vilâyetlerden biri olan Niş'e vezâret rütbesiyle vali tayin edilmesi üzerine başladı. İki yıl içerisinde Niş'te yollar, köprüler inşa ettirdi, vilâyet genelinde güvenliği sağladı. Her kesimle yakın iş birliği içinde başarılı bir yönetim ortaya koydu. Bu icraatı sebebiyle iç karışıklıkların giderek arttığı Prizren de onun yönetimine verildi. Üç yıl görev yaptığı bu eyaletteki başarısı onu önce Balkanlar, ardından bütün ülke için düşünülen mahallî idarî reformun mimarlarından biri haline getirdi.

Balkanlar'daki iç karışıklıkların dış müdahalelere daha fazla zemin hazırlamasını önleme gayretinde olan Sadrazam Fuad ve Hariciye Nâzırı Âlî paşalar, Midhat Paşa'yı 1864'te İstanbul'a çağırarak yeni oluşturulması

düşünülen vilâyet usulünün hazırlık çalışmalarına katılmasını sağladılar. Altı aylık bir çalışma sonucunda Kasım 1864'te ilân edilecek olan yeni vilâyet nizamnâmesinin örnek uygulaması için seçilen, merkezinin Rusçuk olarak belirlendiği, Silistre, Vidin ve Niş eyaletlerinin birleştirilmesiyle oluşturulan Tuna vilâyeti valiliği Ekim 1864'te Midhat Paşa'ya verildi. Bugünkü Bulgaristan'ın büyük bir bölümünü teşkil eden Tuna vilâyetinde üç buçuk yıl boyunca nehir ve kara ulaşımında önemli ilerlemeler sağlaması, ziraatçılığı geliştirmesi, Ziraat Bankası'nın kuruluşu ile sonuçlanacak olan menâfi-i umûmiyye sandıkları kurması, Mart 1865'te Osmanlı Devleti'nde yayımlanan ilk vilâyet gazetesi olma özelliğini taşıyan Türkçe ve Bulgarca Tuna gazetesini çıkarması ve güvenlik arttırıcı tedbirlerdeki başarısı gibi hususlar sebebiyle yeni vilâyet nizamnâmesinin uygulanabilirliğine kanaat getirilerek vilâyet sistemi birkaç yıl içinde Bosna, Suriye ve Halep başta olmak üzere ülkenin diğer bölgelerine de yayıldı.

Midhat Paşa, Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin ilga edilip yerine Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kurulmasının ardından Mart 1868'de Şûrâ-yı Devlet'in başkanlığına getirilmesiyle bürokratik kariyerinin üçüncü aşaması başladı. Vazifesi kanun lâyihaları hazırlayıp tartışmak olan kurumdaki kısa süreli başkanlığı döneminde metrik sistem, vatandaşlık, madenler, emniyet sandığı ve sanayi mektebi gibi konular üzerinde çalıştı. Merkezde ilk defa bu kadar yüksek bir görevde bulunan Midhat Paşa, kısa zamanda Sadrazam Âlî Paşa ile hem şahsî olarak hem de Şûrâ-yı Devlet'le ilgili meseleler yüzünden anlaşmazlığa düştü. On bir ay sonra Bağdat valiliğine gönderilip İstanbul'dan uzaklaştırıldı.

Musul ve Basra'nın da dahil olduğu bugünkü Irak'a tekabül eden Bağdat vilâyetini üç yıl boyunca (1869-1872) Altıncı Ordu kumandanlığı da uhdesinde olmak üzere geniş yetkilerle yönetti. Balkanlar'da kazandığı valilik tecrübesiyle Arazi Kanunnâmesi'ni ve yeni vilâyet kanununu burada da uygulamaya koydu. İmar ve inşa faaliyetlerinin yanı sıra Irak topraklarının tapu ile dağıtılmasını sağlayarak ziraatı geliştirmeye çalıştı. Aşiretleri devlet otoritesine bağladı. Dicle ve Fırat nehirlerinde vapur işletmeciliğini düzenledi. Basra tersanesini ıslah edip ticareti arttırmaya gayret etti. Küveyt'in kaza statüsüyle, Lahsâ (el-Hassa, Ahsâ), Katîf, Katar ve Necid'in birleştirilip Necid mutasarrıflığı adı altında Basra'ya

bağlanarak Osmanlı hâkimiyetine girmesi de onun başarılarından sayıldı. Vilâyetin ilk resmî gazetesi olan ez-Zevrâ'nın Türkçe ve Arapça neşredilmesi, yeni sivil ve askerî okulların, hastahanelerin açılması da diğer bazı hizmetleridir.

Âlî Paşa'nın Eylül 1871'de ölümünün ardından iktidar Tanzimat karşıtlarının lideri olan Mahmud Nedim Paşa'ya geçince kendisine yönelik baskılar arttı. Mayıs 1872'de Bağdat valiliğinden istifa ederek İstanbul'a döndü ve muhalif grupların ilgi odağı oldu. İstanbul'da kalmasını tehlikeli bulan Mahmud Nedim Paşa tarafından önce Sivas'a, bu gerçekleşmeyince Edirne'ye vali tayin edildi. Fakat görev yerine gitmeden önce padişah tarafından huzura kabul edilerek kendisine rakibi hakkındaki şikâyetlerin yoğunlaşmasının da etkisiyle sadrazamlık verildi (31 Temmuz 1872). Ancak sadrazamlığı uzun sürmedi; onu Niş valiliğinden beri istenmeyen adam ilân eden Rusya elçiliğinin de etkisiyle ve kısa sürede sarayla arasında baş gösteren siyasî, idarî uyuşmazlıklar ve usule aykırı davranışları yüzünden azledildi (19 Ekim 1872).

Bundan sonraki dört yıl boyunca kısa süreli idarî görevler üstlendi. Birkaç ay açıkta kaldı, ardından Mart 1873'te Adliye nâzırı oldu. İdarî ve malî sıkıntıların giderilmesi, Meclisi Meb'ûsan'ın açılması konularında bir lâyiha hazırladığının öğrenilmesi üzerine eylülde padişah tarafından görevden alındı ve Ekim 1873'te Selânik valiliğine gönderildi. Şubat 1874'te bu görevinden de azledildi ve İstanbul'a dönerek kendi arazisinde bahçe işleriyle meşgul oldu. Ardından yeni kurulan Mahmud Nedim Paşa kabinesinde Adliye nâzırlığına getirildi (Ağustos 1875). Kasım 1875'te idarî buhran, malî iflâs ve Balkanlar'da sürmekte olan isyana çare bulunamaması gibi sebeplerden dolayı sadrazamı protesto etmek için görevinden istifa etti.

Mayıs 1876'ya kadar sürecek olan mâzuliyet döneminde mevcut rejimden hoşnut olmayan ve kurtuluşu ancak meşrutî rejimde gören ulemâ, sivil ve askerî bürokrasiye mensup çevrelerle temas içinde oldu, anayasa ve parlamento fikrini tartıştı. 1876 ilkbaharında İstanbul kamuoyunda hoşnutsuzluk tırmandıkça Midhat Paşa alternatif iktidar odağı haline geldi. Tertibinde kendisinin de parmağı olduğu söylenen 10-11 Mayıs medrese öğrencilerinin gösterileri sonucu Mahmud Nedim Paşa'nın azledilmesiyle

kurulan Mütercim Mehmed Rüşdü Paşa kabinesinde önce Mecâlis-i Âliye memuriyetine, ardından ikinci defa Şûrâ-yı Devlet reisliğine getirildi. Ancak devam etmekte olan sıkıntıların giderilmesi için sadâretteki değişikliklerin yeterli olmadığı ve devletin kurtarılması amacıyla yapılması gereken reformların önündeki en önemli engeli bizzat padişahın teşkil ettiği düşünülmeye başlandı. Kısa bir süre içerisinde veliaht Murad Efendi ile temas kurulduktan ve meşrutî bir idare teşkiline engel olmayacağına dair söz alındıktan sonra Sadrazam Mütercim Rüşdü Paşa, Serasker Hüseyin Avni Paşa, Şeyhülislâm Hayrullah Efendi

ve Midhat Paşa'nın başını çektiği "erkân-ı hal'" Sultan Abdülaziz'i tahttan indirdi (30 Mayıs 1876).

Ancak bu saray darbesi karışıklıkları önlemek yerine durumu daha da karmaşık hale getirdi. Öncelikle darbeyi gerçekleştirenler arasında Kānûn-ı Esâsî ve meclisin gerekliliği konusunda ihtilâf çıktı. Ardından Sultan Abdülaziz tahttan indirilişinin ilk haftası dolmadan arkasında şüpheler bırakarak öldü (4 Haziran). Serasker Hüseyin Avni Paşa, Abdülaziz'in intikamını almak isteyen bir subay olan Çerkez Hasan tarafından öldürüldü (15 Haziran). Balkanlar'da devam etmekte olan isyanlar bastırılamadığı gibi yayılması da önlenemedi. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Midhat Paşa Kānûn-ı Esâsî hazırlık çalışmalarını sürdürdü. Psikolojik dengesi bozulan V. Murad'ın sağlığının düzelmeyeceği anlaşılınca gayri resmî olarak Kānûn-ı Esâsî'yi ilân edeceğine söz veren veliaht Abdülhamid 31 Ağustos 1876'da tahta çıkarıldı.

Sultan Abdülhamid ve desteklerini aldığı Cevdet Paşa gibi muhafazakâr Tanzimatçılar ile Midhat Paşa ve taraftarları arasında Kānûn-ı Esâsî metni hakkında uzun süreli yoğun tartışmalar oldu. Kânûn-ı Esâsî'ye muhalefetiyle bilinen Mütercim Rüşdü Paşa'nın istifası üzerine 19 Aralık 1876'da Midhat Paşa'nın sadrazamlığa tayini meşrutiyet taraftarlarınca çok olumlu karşılandı. Midhat Paşa çalışmaların, güçlü devletlerin büyükelçilerinin Balkan krizini görüşmek amacıyla yakında İstanbul'da yapacakları toplantıdan önce tamamlanması için büyük gayret sarfediyordu. Tıkanma noktalarının en önemlisi, hükümetin emniyetini ihlâl eden kişileri sürgüne gönderme yetkisini yalnız padişaha veren bir fıkranın 113. maddeye ilâvesi konusuydu. Sonunda Midhat Paşa bu hususta tâviz verince

Kānûn-ı Esâsî metni Tersane Konferansı'nın yapıldığı gün olan 23 Aralık 1876'da ilân edildi. Midhat Paşa'nın beklentisi, etnik ve dinî ayırım gözetmeksizin bütün Osmanlı tebaasını aynı haklara sahip kılarak iç karışıklıkları sona erdirmek, böylece dış müdahalelere mazeret oluşturan sebepleri ortadan kaldırmaktı. Buna göre konferansta alınacak kararlara da artık lüzum kalmamıştı. Osmanlı temsilcileri Hariciye Nâzırı Saffet Paşa ve Berlin büyükelçisi Edhem Paşa toplantıyı terketti. Rus elçisi Ignatiev'in öncülüğünde Avrupa elçileri bu görüşe itibar etmeyerek toplantılarını sürdürdüler. İngiltere'nin desteğini alan Rusya, konferansta ağırlığını koyup altı kalıcı ve iki geçici maddeden oluşan reform teklifinin Osmanlı Devleti'ne sunulmasını sağladı. Midhat Paşa, İngiliz başdelegesi Lord Salisbury ile birkaç defa görüşüp şartları yumuşatmaya çalıştıysa da başarılı olamadı. Bunun üzerine teklifleri bir defa daha değerlendirmek için gayri müslim üyelerin de katıldığı bir meclisi umûmî topladı. Meclis 18 Ocak 1877'de konferansta alınan kararları oy çokluğu ile reddetti. Ardından konferansın son toplantısı 20 Ocak'ta yapıldı ve delegeler İstanbul'dan ayrıldı. Neticede Midhat Paşa'nın anayasanın ilânından beklediği çözüm, kendisinin de katkıda bulunduğu savaşı isteyen bir kamuoyu ve sürekli Rusya tarafını tutan Avrupalı güçler karşısında başarısız kaldı. Bütün merkezî yüksek görevlerinde olduğu gibi Osmanlı seçkinlerinin geleneksel tarzına ters düşen bağımsız şahsî üslûbu, uzlaşmaz tavrı, özellikle "milis askeri" (asâkir-i mülkî = garde civique) adıyla gönüllü asker toplaması, saltanatı lağvedip cumhuriyeti ya da kendi diktatörlüğünü ilân edeceği şâyiası ve padişaha karşı sorumlu bir sadrazamdan çok millete karşı sorumlu bir başbakan gibi davranmasının yanı sıra kısa sürede sarayla siyasî ve idarî anlaşmazlıklara düşmesi durumun iyice gerginleşmesine yol açtı. 30 Ocak 1877 tarihinde, konumuna uygun olmayan tarzda sert ve ağır bir dille kaleme alınmış ve muhtevası basına sızdırılmış olan tezkiresini saraya sunduktan sonra konağına çekilen ve padişahın davetlerini cevapsız bırakan Midhat Paşa, sadâretinin kırk dokuzuncu günü olan 5 Şubat 1877'de azledilerek yurt dışına sürgüne gönderildi.

Ağustos 1878'e kadar devam eden sürgün dönemini İtalya, İspanya, Fransa, Avusturya ve İngiltere'de geçirdi. Abdülhamid aleyhinde faaliyette bulunmaktan kaçındığı gibi Nisan 1877'de başlayan Osmanlı-Rus Savaşı'nın etkisiyle Avrupa kamuoyunda Rusya karşısında Osmanlı Devleti'ni savunan bir çaba içerisinde oldu, bu istikamette yazılar yazdı.

Ağır bir yenilginin ardından tekrar iç meselelere yönelen padişah, dışarıda kalmasını sakıncalı bulduğu Midhat Paşa'nın yurda dönüp ailesiyle birlikte Girit'te ikamet etmesine izin verdi. Eylül 1878'den itibaren Girit'te oturmakta iken Kasım 1878'de Suriye valiliğine tayin edildi.

Aralık 1878 başında yeni görevine başlayan Midhat Paşa yönetiminin ilk yılında idarî, adlî konularda, maarif ve güvenlik alanlarında önemli gelişmeler sağladı. Cebelinusayriye kazasının kurulması, zaptiye teşkilâtının yenilenmesi, mahkemelerin sayısının arttırılması ve hac organizasyonuyla ilgili düzenlemeler ilk yılda gerçekleştirdiği hizmetlerden dikkat çekenleridir. Ancak 1879 sonbaharından itibaren özellikle mahkemelerin mülkî idareden bağımsızlığına dair kararın uygulamaya konulması, Midhat Paşa'nın ise karara karşı tavrında ısrar etmesi üzerine merkezî hükümetle ilişkileri giderek bozuldu. Bu tarihten itibaren vilâyet yönetimine gereken dikkat ve önemi vermedi. Merkezle ilişkiler 1880 yaz döneminde kriz noktasına vardı. Ayrıca geçmişte muhalefetini kazandığı kişiler padişahı kendi aleyhine yönlendirmekteydi. Haziran-Temmuz 1880'de Beyrut ve Şam sokaklarında ihtilâlci mahiyette ilânların ortaya çıkması onun hakkında esasen mevcut olan güvensizliği iyice arttırdı. Daha önce istifası iki defa reddedilmesine rağmen Ağustos 1880'de Aydın Valisi Ahmed Hamdi Paşa ile yeri değiştirildi.

Bir yıldan az süren bu son valiliğinde (Ağustos 1880 - Mayıs 1881) İzmir ve çevresini sarsan Temmuz 1880 depremiyle Nisan 1881 Sakız adası depreminin doğurduğu olumsuzlukların giderilmesine, güvenliğin arttırılması amacıyla yeni bir jandarma ve polis gücünün oluşturulmasına ve bayındırlık hizmetlerinin geliştirilmesine gayret etti. Suriye vilâyetinde olduğu gibi Aydın'da da mahkemelerin bağımsızlığı kararına karşı çıktı. Bu arada İstanbul'da rakipleri faaliyetlerini yoğunlaştırmışlardı. Dostlarının yurt dışına kaçması gerektiği tarzındaki uyarılarına rağmen sadece suçsuz olduğu yolunda padişaha arîzalar sunmakla yetindi. Mayıs 1881'de konağında tutuklanacağı sırada Fransa Konsolosluğu'na sığındı. Fransa hükümeti nezdinde yapılan girişimler ve İzmir'de bulunan tutuklama heyetinin başkanı Adliye Nâzırı Ahmed Cevdet Paşa'nın verdiği güvence üzerine teslim oldu.

İstanbul'a getirildikten sonra saray darbesine karışan asker ve sivillerle

birlikte Abdülaziz'in katline iştirak suçlamasıyla Haziran 1881'de Yıldız Sarayı içinde kurulan özel bir mahkemede yargılandı. Başta heyet reisi Ali Sürûrî Efendi olmak üzere hâkimler Midhat Paşa muhaliflerinden seçilmişti. Aksi yöndeki savunmasına rağmen suçlu bulunarak idama mahkûm edildi. Eski sadrazamlar, nâzırlar heyeti, müşirler ve feriklerden oluşturulan fevkalâde meclis Yıldız Sarayı'nda toplanıp

konuyu müzakere etti ve çoğunluk kararın icrasına hükmetti. Buna rağmen iç ve dış çevrelerden yükselen itirazları dikkate alan II. Abdülhamid idam cezasını ömür boyu hapse çevirdi. Midhat Paşa Temmuz 1881'de diğer hükümlülerle birlikte Tâif'e gönderildi.

Tâif'teki sürgün hayatı yaklaşık üç yıl devam etti. Bu sürede sıkı kontrol altında tutulmaya çalışıldı ve mümkün olduğu kadar dış dünya ile irtibatı kesildi. Giderek ağırlaşan ve kötüleşen bir muameleye mâruz kaldığı hapis hayatı sırasında Meşrutiyet'ten sonra oğlu Ali Haydar Midhat tarafından neşredilecek olan hâtıralarını yazabildi. Ailesinin aktardığı bilgilere göre bu dönemde kendisini ibadete veren, dinî ilimlere ve tasavvufa yönelen Midhat Paşa 7-8 Mayıs 1884 gecesi hücresinde boğularak öldürüldü. Resmî ölüm sebebi şîrpençe diye açıklanan Midhat Paşa'nın cesedi bile şüphe konusu olmuş, gerçekte ölüp ölmediğinden emin olabilmek için Yıldız Sarayı tarafından defalarca soruşturma yapılmıştır. Ölüm haberi İzmir'de bulunan oğlu Ali Haydar'a, iki kızı ve iki eşine bildirildi. Midhat Paşa'nın kemikleri 1951'de Tâif'ten İstanbul'a getirilip Âbideihürriyet Meydanı'nda yaptırılan mezara konuldu.

Midhat Paşa, Tanzimat devlet adamları arasında farklı bir kuşağı temsil eder. Hariciye'den veya Tercüme Odası'ndan gelmez. Çok kısa bir yurt dışı tecrübesi vardır. Fransızca'yı geç yaşta ve belli bir düzeyde öğrenebilmiştir. Fikrî kaynakları doğrudan Batı etkisi taşımaz. Elli yaşına gelinceye kadar Bâbıâli'de yüksek siyasî görevlerde bulunmamış, hizmet yıllarının büyük bir kısmı merkezde veya taşradaki idarî görevlerle geçmiştir. Diplomasi en zayıf tarafını oluşturur. "Pek az söylemek, söylediğini tartmak, her söze inanmamak, her şeyde lüzumundan fazla teenni ve ihtiyat etmek, nefsine pek o kadar itimat etmemek, sadedilâne hareketlerden sakınmak ..." şartlarının hiçbirine riayet etmediği belirtilir (İbnülemin, s. 406). Valilik görevleri sırasında görüşlerinde ısrarcı ve uzlaşmaz tavırlarıyla dikkat

çeken paşanın ülkenin genel siyasî meseleleri karşısında bir vali bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Bu husus, onun yüksek siyasî görevlerinde başarısız kalmasının en önemli sebeplerinden birini teşkil eder.

Yazdıkları ve uyguladığı politikalar birlikte değerlendirildiğinde Midhat Paşa'nın siyasî düşüncesinin üçlü bir temel üzerine oturduğunu söylemek mümkündür: Osmanlıcılık, meşveret / meşrutiyet ve genişletilmiş bir adem-i merkeziyyet. Âlî ve Fuad paşaların çizgisinden farkı bir siyasî rejim olarak meşrutiyetin gerekliliğine olan kuvvetli inancıdır. Ona göre Türk devlet idaresinin temel ilkesi tamamıyla seçime dayanır ve bu aslında İslâmî bir gelenektir. Yine onlardan ayrıldığı bir başka nokta, Tanzimat'ın öngördüğü kısmî adem-i merkeziyyet ve tevsî-i me'zûniyyet uygulamasının gerekirse kısmî bir federalizme kadar götürülebileceği konusundaki görüşüdür. Bununla beraber mahallî muhtariyetin ayrılıkçılığa kadar gitmesine izin vermez. Devletin hâkimiyet hakları ve toprak bütünlüğü konusunda hassastır. Bu tür eğilimleri gerektiğinde kuvvet kullanarak bastırmaktan çekinmemiştir.

Başarılı geçen valiliklerinde Osmanlıcılık siyasetinin ve meşveret ilkesinin samimi bir uygulayıcısı olmuştur. Şüphesiz ki bu, idaresini üstlendiği bölgelerin çeşitli din ve milletlerden oluşan beşerî coğrafyasının bir sonucudur. Gayri müslim ahalinin güvenliğinin sağlanması, sosyoekonomik bakımdan durumlarının iyileştirilmesi ve yönetimde söz sahibi olmaları halinde karma bir genel eğitim sisteminin de yardımıyla Osmanlı vatan severliği fikrinin hâkim kılınabileceği ve milliyetçilik akımlarının böylece önlenebileceği kanaatini taşır. Bu sebeple valiliklerinde bir yandan müslüman ya da hıristiyan bütün tebaanın eşraf vasıtasıyla yönetime katılacağı, böylece sahip çıkacağı bir idare tarzının benimsenmesinin teminine çalışırken öte yandan faaliyetlerini asayiş, bayındırlık ve maarif olmak üzere üç alan üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Midhat Paşa'nın en tartışmalı yönlerinden birini Osmanlıcılık, meşrutiyet ve adem-i merkeziyyete dayalı olarak geliştirdiği politikaları oluşturur. Özellikle Tuna ve Suriye vilâyetlerindeki uygulamaları Bulgar ve Arap ayrılıkçı düşüncesine / hareketine hizmet ettiği yönünde eleştirilere mâruz kalmıştır. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nin bütün meselelerinin halli konusunda büyük ümitlerle ve ısrarla ilânını sağladığı meşrutiyetin,

1870'lerin kriz ortamını yatıştırmak yerine Balkanlar'daki ayrılıkçı hareketlerin ve bunların önemli destekçisi konumundaki Rusya'nın işine yaradığı da paşaya yöneltilen ciddi eleştirilerdendir. Bu görüşlerin kuvvet kazanmasında, hazırlık safhasında Midhat Paşa'nın da önemli sorumluluğunun bulunduğu Doksanüç Harbi'nin Osmanlı Devleti'nin ağır yenilgisiyle sonuçlanması ve ardından II. Abdülhamid politikalarının katı Osmanlıcılık ve adem-i merkeziyyet yerine müslümanların önceliğine dayalı bir çizgide seyretmesi de etkili olmuştur.

Midhat Paşa'nın "fikrince olmaz yoktu, her şey olurdu. Giriştiği bütün işlerde ileriyi geriyi düşünmez, bâhusus zamanın hükmünü, muhitin muktezâsını nazarı dikkate almaz, her istediğini yapmak ve yaptırmak isterdi" (a.g.e., s. 395). Bu yönü hem sarayla hem mesai arkadaşları ile uyumlu çalışmasını zorlaştırmış ve onun genel olarak kendi tavrında ısrarcı, gururlu ve kibirli bir idareci ve devlet adamı olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Paşanın bu özelliği, taşradaki görevlerinde gösterdiği başarıyı nezâretlerde ve sadârette gösteremeyişinin sebeplerinden sayılabilir. Bununla beraber Midhat Paşa, Türk siyasî hayatında anayasal ve parlamenter rejimin tarihî bir simgesi sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 31336, 40308, 45264, 45479, 65437; BA, Y.EE, nr. 14/125, 16/33, 16/34, 21/38, 42/249, 75/17, 79/92, 79/105, 141/28; BA, A.MKT. MHM, nr. 208/73, 437/52; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 924, 21 B 1277; Midhat Paşa, Tebsıra-i İbret (nşr. Ali Haydar Midhat), İstanbul 1325; a.mlf., Mir'ât-ı Hayret (nşr. Ali Haydar Midhat), İstanbul 1325; Cevdet, Tezâkir, IV, tür.yer.; L. Léouzon le Duc, Midhat Pacha, Paris 1877; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), tür.yer.; F. Bamberg, Geschichte der orientalischen Angelegenheiten im Zeitraume des Pariser und Berliner Friedens, Berlin 1892, s. 444, 452-457, 460-463, 472, 479-481, 485; Ali Haydar Midhat, The Life of Midhat Pasha, London 1903; a.mlf., Midhat Pacha, Paris 1908; a.mlf., Hatıralarım: 1872-1946, İstanbul 1946, tür.yer.; C. R. von Sax, Geschichte des Machtverfall der Türkei bis Ende des 19.

Jahrhunderts und die Phasen der “orientalischen Frage” bis auf die Gegenwart, Wien 1908, s. 409-413, 416-417, 420-425, 426-427; Abdurrahman Şeref, Tarih Musâhabeleri (İstanbul 1339) (haz. Enver Koray), Ankara 1985, s. 149-168; A. Clician Vassif Effendi, Son Altesse Midhat-Pacha, Paris 1909; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 315-414; Mehmet Zeki Pakalın, Son Sadrazamlar ve Başvekiller, İstanbul 1940, I, 189-445; Kadrî Kal‘acî, Midḥat Bâşâ, Beyrut 1958; R. Devereux, The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament, Baltimore 1963, s. 21-108; Bekir Sıtkı Baykal, Mithat Paşa: Siyasi ve İdari Şahsiyeti, Ankara 1964; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, Ankara 1967; a.mlf., Midhat Paşa ve Tâif Mahkûmları, Ankara 1985; a.mlf., Midhat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Dair Vesikalar, Ankara 1987; Yuluğ Tekin Kurat, Henry Layard’ın İstanbul Elçiliği: 1877-1880, Ankara 1968, tür.yer.; G. Hünigen, Nikolaj Pavlovič Ignat’ev und die russische Balkanpolitik, 1875-1878, Göttingen 1968, s. 32-34, 68, 95-97, 139, 148, 153, 160, 166, 169 vd., 173-175,

185, 193, 204; Bilâl N. Şimşir, Fransız Belgelerine Göre Midhat Paşa’nın Sonu, Ankara 1970; R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876, New York 1973, tür.yer.; a.mlf., “The Beginning of Published Biographies of Ottoman Statesmen: The Case of Midhat Pasha”, Türkische Wirtschafts und Sozialgeschichte (1071-1920): Akten des IV. Internationalen Kongresses, München 1986 (ed. G. Majer - R. Motika), Wiesbaden 1995, s. 59-79; a.mlf., “Midhat Paşa and Ottoman Foreign Relations”, Osm.Ar., sy. 5 (1986), s. 161-173; a.mlf., “Midḥat Pasha”, EI^{2} (İng.), VI, 1031-1035; Uluslararası Midhat Paşa Semineri, Bildiriler ve Tartışmalar (Edirne 8-10 Mayıs 1984), Ankara 1986; M. Hüdai Şentürk, Osmanlı Devleti’nde Bulgar Meselesi: 1850-1875, Ankara 1992, tür.yer.; M. Todorova, “Midhat Paşa’s Governorship of the Danube Province”, Decision Making and Change in the Ottoman Empire (ed. C. E. Farah), Missouri 1993, s. 115-128; F. F. Anscombe, The Ottoman Gulf, New York 1997, s. 34-53; B. Abu-Manneh, “The Genesis of Midhat Pasha’s Governorship in Syria: 1878-1880”, The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation in Bilad al-Sham from the 18th to the 20th Century (ed. T. Philipp - B. Schaebler), Stuttgart 1998, s. 251-267; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa’da Osmanlı Hakimiyeti, Ankara 1998, s. 79-122; A. D. Mordtmann, İstanbul ve Yeni Osmanlılar (trc. G. Habermann-Songu),

İstanbul 1999, s. 83-87, 237-253; Nazan Danişmend, “Eğinli Sait Paşa Hatıratı”, Türklük, I, İstanbul 1939, s. 249-261, 263-269, 400-403, 472-476; II (1939), s. 70-72, 138-139, 186-189, 256-263, 320-325, 362-366; A. Jwaideh, “Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq”, St. Antony’s Papers, XVI, London 1963, s. 106-136; Yusuf Halaçoğlu, “Midhat Paşa’nın Necid ve Havalisi ile İlgili Birkaç Layihası”, TED, sy. 3 (1972), s. 149-176; S. Shamir, “Midhat Pasha and the Anti-Turkish Agitation in Syria”, MES, X/2 (1974), s. 115-141; N. E. Saliba, “The Achievements of Midhat Pasha as Governor of the Province of Syria, 1878-1880”, IJMES, IX (1978), s. 307-323; Nejat Göyünç, “Midhat Paşa’nın Niş Valiliği Hakkında Notlar ve Belgeler”, TED, sy. 12 (1982), s. 279-316; Ş. Tufan Buzpınar, “Osmanlı Suriyesi’nde Türk Aleyhtarı İlânlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1998, s. 73-89; Fethi Gedikli, “Midhat Paşa’nın Suriye Layihası”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 7, İstanbul 1999, s. 169-189; Mustafa Özel, “Midhat Paşa’nın Besmele ve Fâtiha Tefsiri”, Marife, III/2, Konya 2003, s. 269-272; M. Tayyib Gökbilgin, “Midhat Paşa”, İA, VIII, 270-282.

Gökhan Çetinsaya - Şit Tufan Buzpınar

MİDİLLİ

Ege denizinde Yunanistan’a bağlı ada.

Ege denizinin kuzeydoğusunda Anadolu sahillerine yakın (doğu kesiminden 12 km., arada Müselim darboğazının bulunduğu kuzeyden 8 km. mesafede), 1630 km² yüzölçümüyle Yunanistan’ın üçüncü büyük adasıdır. İsmi Grekçe Mitylini, eski Batı kaynaklarında Metelin olarak geçer. Günümüzdeki Lesbos adı antik dönemden kalmadır.

Üçgen şeklini andıran ada, güneydeki iki büyük körfeze açılan (Kalloni *Kalonya ve Gera* Yera) verimli ovalara sahip olup üç farklı bölgeye ayrılmıştır. Doğusunda geniş çam ormanları, zeytin ağaçları, üzüm bağları ve ziraata elverişli topraklar bulunur. Orta kısmı çoğunlukla meşelik, batısı genelde çöküntü ovalarından oluşmuştur (Eressos, kuzeydeki Antissa’nın düz sahilleri ve adanın batısındaki Sigri). Lepethimnos (Karakaş) ve en yüksek dağı Olympos ile (968 ve 964 m.) Midilli aynı zamanda oldukça dağlıktır.

Adanın yerleşim tarihinin, yapılan arkeolojik kazılar sonucu milâttan önce 3000-2750 yıllarına kadar indiği tesbit edilmiştir. Milâttan önce 1050 tarihleri civarında Yunanlılar adayı Aetolia’dan alıp koloni haline getirdi. İç çekişmelere nihayet veren Pittakos’un hâkimiyeti döneminde (m.ö. 650-570) ada gelişti. Milâttan önce 527’deki büyük bir mücadele sonrasında Pers İmparatorluğu’nun bir parçası haline geldi. Antikçağ’da beş sitenin birleşmesinden oluşan Pentapolis vardı (Mytilene, Methymna, Antissa, Eressos ve Phyrra). Bunlardan Phyyra milâttan önce 231 yılında büyük bir deprem neticesinde yok oldu. Antissa, Romalılar’ın milâttan önce 168’de adayı işgal ettiklerinde yıkıldı. Mytilene ve Methymna (Molyvos / Molova) varlıklarını korudu. Eressos Antikçağ’ın sonlarında yıkılarak aynı adla, ancak biraz daha içeride tekrar kuruldu. Hıristiyanlık adaya erken bir tarihte geldi. Ada Bizans döneminin ilk yüzyılında gelişme kaydetti (IV ve V. yüzyıllar).

Midilli adası 821, 881 ve 1055 yıllarında Arap korsanlarının sürekli

saldırılarına mâruz kaldı. Adanın Türkler'le bağlantısı 1091'de Çaka Bey'in burayı kısa bir süre için ele geçirmesiyle başlar. 1354'te Bizans İmparatoru V. Ioannes Palaiologos adayı Cenovalı kayınbiraderi Françesco Gattilusio'ya (Gatteluzzi) verdi. Gattilusio ailesi 1462 yılına kadar iktidarda kaldı; geride Midilli, Molova ve Andissa (Romalılar tarafından yıkılan eski şehrin yerinde) görkemli kalelerini bıraktı.

Zilhicce 866'da (Eylül 1462) Fâtih Sultan Mehmed kumandasındaki Osmanlı ordusu ve Mahmud Paşa idaresindeki donanma, kısa süreli ancak çok şiddetli bir kuşatma sonucunda Midilli'yi ele geçirdi. Seferin sebebi, Dük Dorino Gattilusio'nun İtalyan ve İspanyol korsanlarına adayı üs olarak kullandırmasıydı. Kuşatmanın ardından ele geçirilen korsanlar idam edildi, genç olanlarından bazıları saray hizmetine alındı; nüfusun bir kısmı ev ya da ev inşa edilmek üzere arsa verilerek İstanbul'a göç ettirildi.

Adadaki Molova, Eressos ve Ayo Teodoro kalelerine de çatışma olmadan girildi. Midilli ve Molova kalelerine güçlü bir askerî garnizon yerleştirildi. Ayrıca adanın iskânı için Anadolu ve Rumeli'den Türk nüfus getirildi. Makedonya'nın Yenice-i Vardar'ında bir sipahi olan Barbaros Hayreddin Paşa'nın babası Yâkub da bu kişiler arasındaydı. 868'de (1464) adanın kuzey sahilinde bulunan Ayo Teodoro Kalesi, Midilli'yi tekrar ele geçirmek isteyen Orsato Giustiniani kumandasındaki Venedik donanması tarafından zaptedildi. Bunlar geri çekildiklerinde yerli halkı da beraberlerinde götürerek kaleyi (eski antik Antissa'nın yerinde) yıktılar. Daha sonra ada bir sancak haline getirildi. Midilli kasabası ve Molova kadılık merkezi oldu. Yunan Ortodoks kilisesinin iç teşkilâtına dokunulmadı. Savaş yıllarında harap olan ya da terkedilen bazı manastırlar Papaz Ignatius'un gayretleriyle yeniden faaliyete geçti. Kalloni yakınındaki Leimonas ve batıdaki Eressos (Herse) yakınındaki Ipsilou manastırları ön plana çıktı. Buralarda hâlâ pek çok Osmanlı belgesi muhafaza edilmektedir. Midilli Kalesi'ndeki Metropolitan Katedrali camiye çevrildi.

1474'teki Osmanlı-Venedik savaşı es-nasında Pietro Mocenigo kumandasındaki Venedikliler adayı yağmaladı. Ardından 907'de (1501) Kont Ravenstein kumandasındaki 200 gemilik hıristiyan donanması tarafından kuşatıldı. O sırada Saruhan sancak beyi olan Şehzade Korkut'un gönderdiği kuvvetler ve Hersekzâde Ahmed Paşa ile Sinan Paşa

kumandasındaki donanma adaya gelerek duruma hâkim oldu. Şair Uzun Firdevsî tarafından yazılan Kutbnâme adlı eser bu kuşatmayı ayrıntılı biçimde anlatır. Kuşatmadan sonra II. Bayezid aşağı kalenin duvarlarını topçu tabyaları yaptırarak güçlendirdi. Bununla ilgili 914 (1508) tarihli iki Arapça kitâbe bugüne ulaşmıştır.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde adanın en önemli yerleşme merkezi Midilli kasabası idi. Osmanlı tahrir kayıtlarına göre kasaba 927'de (1521) 308'i müslüman, 455'i hıristiyan olmak üzere toplam 763 hâne nüfusa (yaklaşık 4000 kişi) sahipti.

955'te (1548) Türk ve müslüman nüfus oranı % 56'ya ulaştı (368 hâne müslüman, 287 hâne hıristiyan). XVI. yüzyılın ikinci yarısının son çeyreğinden itibaren bu oran giderek hıristiyanlar lehine döndü. Müslüman nüfus oranı 989'da (1581) % 46'dan (480 hâneye karşılık 400 hâne) 1054'te (1644) % 40'a, 1874'te ise % 13'e düştü. 1601'de kasabanın toplam nüfusu 1019 hâne idi (420 müslüman, 599 hıristiyan). XVII. yüzyıl boyunca da bu nüfus arttı. 1121'de (1709) 1281 hâne (520 müslüman 781 hıristiyan), 1874'te ise 2940 hâne (380 müslüman, 2560 hıristiyan) oldu.

Kasabada kiliseden çevrilme caminin yanında 955 (1548) yılındaki Tahrir Defteri'nde Mahmud Bey, Malkaralı Mustafa ve Mahmud Ağa mescidlerinin adları geçer. Barbaros Hayreddin Paşa da kasabada on odalı bir medrese, bir dergâh ve bir imaret yaptırmıştı. Bu âbidevî bina hâlâ ayaktadır. 1030'da (1621) Bâlîzâde Hasan Bey kuzey limanı yanındaki susuz kısımda bir cami, Halvetiyye tarikatına mensup Sivâsiyye kolu mensupları için beş odalı bir dergâh ve bir mektep inşa ettirdi. Bu müessesenin gelirleri kasabanın dışındaki bahçeliklerde bulunan çok sayıda konak, su veya rüzgârla çalışan değirmen ve 1.800 civarında zeytin ağacından geliyordu. Sadece bu zeytinliklerden yıllık 100.000 akçe gelir elde ediliyordu. Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyyân adlı eserinde Sâkıb Dede, 1544 yılının başından itibaren kasabada Derviş Hamîdî tarafından Mevlevîliğin yerleştirildiğini belirtir. Mevlevîhâne ile ilgili kayıtlar XVIII. yüzyılın başından beri kaynaklarda geçer. Bir Bektaşî tekkesinin varlığı da 1699'dan itibaren bilinmektedir (BA, İbnülemin-Evkaf, nr. 888). 1054'te (1644) kasabanın surları topçu rampaları, yeni bir kale hendeği ve çifte duvarla büyütüldü ve güçlendirildi. XVIII. yüzyılda burada aralarında Vezir

Hasan Paşa Camii’nin de bulunduğu (1151/1738) pek çok yeni cami yapıldı. En önemli inşa faaliyeti ise deprem yüzünden şiddetli hasar gören kalenin 1179 (1765-66) yılındaki tamirinde gerçekleştirildi (BA, MAD, nr. 3160, s. 537-541). 1772’de Cezayirli Gazi Hasan Paşa Midilli kasabasını baştan başa surlarla çevirdi, ayrıca su kemerleri yaptırıp çeşme ve hamamlar için su getirtti. Bu suyollarının sadece kitâbesi günümüze ulaştı. Aynı yılda kale içerisinde (içkale) bugün de hâlâ ayakta olan büyük bir kışla ve cebehane yapıldı. Gazi Hasan Paşa’nın surları 1867 yılındaki bir depremde şehirle birlikte hemen hemen tamamıyla yıkıldı. Hayreddin Paşa Medresesi ile kale ayakta kaldı. Kasaba cami ve kiliseleriyle beraber tarz olarak neoklasik, Bizans, Osmanlı ve neogotik bir karışımla kısa bir sürede tekrar inşa edildi.

Adanın ikinci şehri Molova’nın (Molyvos) farklı bir tarihi vardır. Bu şehir antik dönemde 48 hektarlık bir alanı kaplamakta ve tahminen 7200 kişilik nüfusu barındırmaktaydı. Bizans devrindeki yerleşim alanı ise daha küçülmüştü ve sadece Akropolis’in bulunduğu şehrin en yüksek alanlarını içine alıyordu. Osmanlı döneminde kasaba 19 hektarlık bir alanı kapsıyordu. 1521’de altı müslüman, 437 hıristiyan hânesine sahipti. Kırk askerlik bir garnizonu ve yaklaşık 2300 veya 2400 nüfusu vardı. Zamanla ihtidâ edenler ve Anadolu’dan yeni gelenlerle İslâmiyet gelişme zemini buldu. 1548’de yirmi iki müslüman hânesi ve kırk bir asker, 1706’da 136 müslüman hânesi ve elli asker bulunmaktaydı. 1874 yılında 550 müslüman ve 530 hıristiyan hânesi vardı. Böylece 955’te (1548) şehrin sivil nüfusunun sadece % 5’i müslümanken 1874’te oran yarıdan fazlayı geçmişti. 1521 ve 1874 yılları arasında Molova iki misli büyüklüğe ulaşırken Midilli kasabasının nüfusu beş kat artmıştı. Molova’da 1700’lü yıllarda artış gösteren müslüman nüfus için çarşının ortasında Bizans’tan kalma eski sur kapısı üzerinde büyük bir cami inşa edilmişti. İkinci cami ise Hasan Reis tarafından yapılmıştı. 1167’de (1754) Fatma Hatun’un bir mescid ve Kādiriyye tarikatı için bir zâviye kurmasından önce Halvetiyye tarikatının Molova’da bir tekkesi mevcuttu. 1373’te Françesko Gattilusio tarafından inşa edilen Molova Kalesi önemli tamirat ve değişiklikler gördü. 979’da (1572) (kitâbeye göre) İnebahtı’daki (Lepanto) Osmanlı donanmasının yenilgisinden hemen sonra topçu rampaları ve doğrudan saldırı karşısında ana giriş kapısını korumak için bir hisarpeçe yapıldı. Yine Girit savaşı (1645-1669) esnasında zayıf durumda olan doğu cephesinin önüne

savunmayı kolaylaştıracak engeller, sahra şevi yapıldı ve derin bir hendek kazıldı. Şiddetli depremden kaynaklanan hasar 1154'te (1741) giderildi. XIX. yüzyılda Molova adanın ikinci önemli kasabası olma konumunu kaybetti. Ekonomisi tarıma dayalı kasabalar tarafından geçilerek 1874'te beşinci, 1981'de ise on dördüncü sıraya düştü. Fakirlik ve durağanlık şaşırtıcı bir biçimde Molova'nın adanın ve bütün Ege bölgesinin en âhenkli, en güzel şehirlerinden biri olarak kalmasına yol açtı.

Midilli adasının nüfusu huzurlu geçen XVI. yüzyılda ikiye katlandı. Kısmen Anadolu'dan gelenler (özellikle Celâlî isyanlarından kaçanlar) tarafından ve genelde mahallî nüfusun ihtidâsı neticesinde İslâmiyet zamanla yayılmaya başladı. İslâmlaşma süreci sadece 927 (1521), 955 (1548), 989 (1581), 1082 (1671) ve 1121'deki (1709) Osmanlı tahrir defterlerinde değil 1618-1621 yıllarında Molova piskoposu olan Gavril tarafından yapılan adanın tasvirinde de görülür. İslâmlaşma 1602-1644 tarihleri arasında en üst noktaya vardı, 1644'ten sonra XIX. yüzyılın başına kadar sabit kaldı. XVII. yüzyılda kötü hava şartlarından, tarımın iyi gitmemesinden ve artış gösteren korsan saldırılarından

dolayı nüfusun üçte biri dağıldı. Ancak XVIII. yüzyılda tekrar artarak ikiye katlandı, XIX. yüzyılda ise daha da hızlandı. Müslüman nüfusu ise nisbî bir düşüş göstermiştir.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Midilli'nin batı kıyıları hıristiyan korsanların saldırılarına mâruz kaldı. Korsanlar bu kesimde yerleşim bölgesi olmayan sahildeki Sigri Limanı'nı gemilerini tamir etmek, taze su almak ve İstanbul ile Levant arasındaki gemileri tehdit amacıyla kullandılar. Bunları durdurmak için III. Osman, Sigri Limanı'nın girişine topçu kalesi yapılmasını emretti. Osmanlı tuğrasını taşıyan 1170 (1757) tarihli büyük kitâbe bunun bitiş tarihine işaret eder. Aynı yıl Karadağlı Kaptan Süleyman Paşa mektebi ve hamamı olan büyük bir cami yaptırdı. III. Mustafa ise uzak yerlerden Sigri'ye su getirtti. Bununla ilgili yapıların kitâbesi daha önce cami olan Sigri Kilisesi mahzeninde korunmaktadır. Sigri böylece küçük bir Türk yerleşmesi haline geldi.

XVI. yüzyılın son dönemlerinde ve XVII. yüzyılda ada ekonomisi büyük çapta tahıl ve üzüme bağlı iken zamanla zeytinyağına bağlı pazar

ekonomisine doğru gelişme gösterdi. Zeytinyağı İstanbul ve Marsilya'ya ihraç ediliyordu. Adada Fransızlar bir konsolosluk açmışlardı. Zeytinliklerin geniş bir alana yayılması sonucu ekonomileri hububat tarımına dayalı yerler önemini kaybetti. 1082 (1671) tarihli Tahrir Defteri sınırlarıyla birlikte ortadan kalkan köylerin listesini verir. Bunun diğer bir neticesi ise adanın tahıl ihtiyacı bakımından bütünüyle Anadolu'ya bağımlı hale gelmesidir. Zeytinyağından elde edilen gelir günlük tahıl tüketiminin sağlanması açısından yeterliydi. Büyük vakıflar, mahallî âyanlar ve Yunan Ortodoks manastırları bu değişikliğin temel girişimcileri oldu. Ekonomideki değişiklik adadaki imalâthanelerin sayısında da görülebilir. 955 (1548) tarihli Tahrir Defteri'ne göre Midilli kazasının sakinleri doksan dokuz tahıl değirmeni ve on zeytinyağı imalâthanesine sahipti. 1082 (1671) tarihli Tahrir Defteri'nde ise sadece kırk tahıl değirmenine karşılık 116 zeytinyağı imalâthanesi vardı.

Ekonominin en önemli ikinci büyük sektörü adanın orta kesimlerini kaplayan meşe ağaçlarından elde edilen palamuttur (velanidi). 1930'lara kadar palamut deriyi tabaklama için temel bir ham madde olarak kaldı. Daha az önemli olan bir diğer ürün ilk defa 927'de (1521) zikredilmiş olan pirinçtir. Ayrıca Aya Paraskevi, Kerami ve Papiani gibi kasabaların nüfusunun yarısının tuzculuk yaptığı, bunların Kalloni körfezindeki geniş tuz alanlarında çalıştıkları belirtilir. Adadan İstanbul'daki saray mutfağı için her yıl incir, kuru üzüm, limon, soğan, sarımsak ve narenciye isteniyor, bu da ekonomik canlılığa yol açıyordu.

Midilli'nin XVIII. yüzyıldaki nisbî refahı halkının 1821-1828 yılları arasındaki Yunan isyanına katılmamalarında etkili oldu. 1840'ta özellikle müslüman nüfusu etkileyen, yaklaşık 40.000 insanın öldüğü bir veba salgını yaşandı. Bu tarihten sonra ada nüfus açısından önemli bir gelişmeye sahne oldu. 1892 yılı itibariyle Vital Cuinet'in kaydettiğine göre % 14'ü müslüman olmak üzere ada nüfusu 107.183'e ulaştı. Buharlı makineler zeytinyağı işleyen eski imalâthanelerin yerini aldı ve üretimi arttırdı. Aynı yıl ada 10.000 ton zeytinyağı, 3800 ton zeytinyağından yapılmış sabun, 3500 ton palamut ve 200 ton incir ihraç etti. Osmanlı hükümeti, 1890 yılı itibariyle en uzaklardaki kasabalara ulaşacak büyük çaplı bir yol yapım projesini gerçekleştirdi. Köy ve kasabalardaki hıristiyan nüfus, gittikçe artan malî durumlarını daha büyük ve daha gösterişli kilise ve ev yapmaya

yöneltti. Müslümanlar da günün modasına göre neoklasik ve neogotik bir tarzda camileri yeniden inşa etti. Bu dönemde müslümanlar adanın üç eski kasabasında ve otuz sekiz köyünde yaşıyordu. 1874'te Taxis'e göre kasabalarda ilk mektep, rüşdiye gibi okullarla yirmi altı cami vardı; cami yanında da hamamlar bulunuyordu. 1877-1884 yılları arasında Nâmık Kemal Midilli'de idareci olarak görev yapmış ve ada ile ilgili yazışmalar bırakmıştır.

1304 (1887) yılına ait salnâmeye göre adanın toplam nüfusu 94.448'dir. Bunun 13.697'sini (% 14,5) Türk nüfusu oluşturuyordu. Adanın üç kazasında altmış bir cami, otuz sekiz hamam, yedi tekke ve dört medrese, hıristiyan tebaa için doksan üç kilise ve manastırla her iki gruba hizmet veren 147 okul bulunmaktaydı. On iki farklı ülkenin adada konsolosluğu vardı.

1901'de Fransa donanması Osmanlı hükümetini borçlarını ödemeye zorlamak için adayı ablukaya aldı. Bir diğer donanma hareketi ise 1905 yılında altı Batılı ülkenin birleşmesiyle gerçekleştirildi. Ada sonunda 1912 yılının sonbaharında Yunan ordusu ve donanması tarafından ele geçirildi. 1913 Mayısındaki Londra Konferansı'nda da bu durum teyit edildi.

Lozan Antlaşması'nın bir sonucu olarak Midillili Türkler Anadolu'daki Rumlar'la mübâdele edildi. Geride bıraktıkları pek çok mâbedleri yok oldu. Ada ekonomisi geleneksel pazarını kaybetmesi ve Anadolu'dan gelen mübâdillerin çoğunun işsiz olması üzerine çöktü. 1928'de Midilli nüfusu 137.140 olarak doruğa çıktı. Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren Atina'ya ve deniz aşırı yerlere olan göçler sebebiyle nüfus çok azaldı. 1981'de adada 88.601 kişi yaşıyordu. 1990'lı yılların başından itibaren bilhassa adanın merkezinde yeni bir refah devri müşahede edilmektedir. Adanın nüfusu 2004 yılının ilk aylarına ait tahminlere göre 112.000 kadardır. Aynı döneme ait tahminler adanın merkezi olan Midilli şehrinin nüfusunu da 28.000 olarak vermektedir.

Günümüzde (2004) İslâmî yapıların çok azının ayakta kaldığı dikkati çeker. Dördü Midilli'nin merkezinde olmak üzere on bir cami ve ikisi yine Midilli merkezinde, sekizi köylerde toplam on hamam ya da ılıca bulunmaktadır. Her ikisi de son zamanlarda yeniden onarılan, Midilli kasabasındaki Çarşı

Camii ve Çarşı Hamamı ile zarif bir barok tarzda inşa edilen Mesagros köy camisi mimari açıdan en önemli yapılardır. Molova ve Sigri kaleleriyle

Midilli kasabasındaki kaleler son derece dayanaklı ve muhteşem yapılarıyla ayaktadır. Şehir ve köylerdeki büyük, güzel ve iyi inşa edilmiş ev, konak ve kiliseler XIX. yüzyıldaki Osmanlı Midillisi'nin zenginliğine tanıklık etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cizye Defteri (893-894/1488-1489), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0 91 (894 [1488-1489] Yılı Cizyesinin Tahsilatına Âit Muhasebe Bilânçoları, nşr. Ömer L. Barkan, TTK Belgeler, I/1 [1964] içinde), s. 1-117; BA, TD, nr. 264; nr. 367, s. 194-199; nr. 598; nr. 803; BA, MAD, nr. 1338; nr. 1553; nr. 3160, s. 537-541; nr. 12786; nr. 14249; nr. 14773; nr. 15222; nr. 15249; BA, İbnülemin-Evkaf, nr. 888; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 13631; nr. 17078; TK, TD, nr. 46; Cizye Defteri, Sofia Nationale Library, nr. OAK, 131/28; nr. OAK, 173/13; Firdevsî, Kutbnâme (nşr. İbrahim Olgun - İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1980, tür.yer.; I. P. de Tournefort, Relation d'un voyage du Levant, Amsterdam 1718, I, 148 vd.; R. Koldewey, Die antike Baureste der Insel Lesbos, Berlin 1890; Cuinet, I, 449-474; St. Karidonis, Ta en Kalloní tis Lésvos Ierá Stavropiyiaká Monastíria, Constantinopoli 1900; K. Kontos, Lesviaká chroniká, Mytilini 1959; Namık Kemal'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1969-86, II, tür.yer.; III, tür.yer; IV, tür.yer.; I. Kleovrotos, Mitylena Sacra, Thessaloniki 1970-76; P. Pareskevaïdis, Oi peripintaí gia ti Lesvo, Athens 1973; M. Kolodny, La population des îles de la Grèce; essai de géographie insulaire en Méditerranée orientale, Aixen-Provence 1974, tür.yer.; S. Lauffer, "Griechenland", Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 133-134, 430-432, 450-454; N. Spencer, A Gazetteer of Archaeological Sites in Lesbos, Oxford 1995; E. Sifnaíou, Lésvos, Oikonomikí kai Koinotikí Istoría: 1840-1912, Athens 1996; M. Strohmeier, "Namık Kemal und die Schwammtaucher", Das Osmanische Reich in seinen Archivalien, Nejat Göyünç zu Ehren (ed. K. Kreiser - Ch.

Neumann), Stuttgart 1997, s. 241-259; D. N. Karidis - M. Kiel, Mytilinis Astygrafia kai Lesvou Chorografia (15os-19os ai.), Athens 2000; Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi (ed. Cevdet Küçük), Ankara 2001, bk. İndeks; M. Kiel, “The Island of Lesbos-Midilli under the Ottomans 1462-1912 Remarks on its Papulation, Economi and Islamic Monuments”, II. National Aegean Islands Symposium (ed. İ. Bostan - S. H. Başaran), İstanbul 2004, s. 54-61; ; Ömer İşbilir, “Foundation (Vakif) Establishment Process in Midilli Island under the Rule of the Ottoman Empire”, a.e., s. 107-111; J. Koder, “Topographie und Bevölkerung der Aegaisinseln in spätbyzantinischer Zeit”, Byzantinische Forschungen, V, Amsterdam 1977, s. 217-234; P. Vlachos, “Deltíon tis etereías Lesviakón Meletón”, Lesviaká, XII, Mytinini 1989, s. 92-127; N. Vatin, “Le siège de Mytilène (1501)”, Turcica, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 437-460; B. Darkot, “Midilli”, İA, VIII, 282-284; S. Soucek, “Midilli”, EI² (İng.), VI, 1035-1037; “Lesvos”, Enkyklopaidei Papyros-Larous, Athens 1989, XXXVIII, 176-182.

Machıel Kıel

MİDRÂRÎLER

(بنو مدرار)

772-976 yılları arasında Fas’ın Sicilmâse şehrinde hüküm süren bir hânedan.

Midrârîler (Benî Midrâr), Berberî Zenâte kabilesinin Miknâse koluna mensuptur; Benî Vâsûl olarak da tanınır. Kuzey Afrika’da Berberî Metgare kabilesi reisi Meysere’nin Emevîler’e karşı başlattığı Hâricî-Sufrî isyanlarına katılan Midrârîler, bu isyanların ardından güneye doğru kaçarak bugünkü Fas şehrinin yaklaşık 300 km. güneyindeki ovalara yerleştiler. Kabilenin reisi Ebü’l-Kāsım b. Semkû (Semğū, Semğun) b. Vâsûl, bölgeye gelenlerin sayısı artınca evler inşa ettirerek Sicilmâse şehrinin temellerini attı (140/757). Muhtemelen Hâricî-Sufrî bir âlim olması sebebiyle kabileye reis seçtirdiği mevâlîden Îsâ b. Mezyed (Yezîd) el-Esved’i on beş yıl sonra halkın mallarını haksız olarak üzerine geçirdiği için reislikten azledip ölüm cezasına çarptıran Ebü’l-Kāsım idareyi tekrar kendisi üstlendi (155/772). Midrârîler bu tarihten 976 yılına kadar Sicilmâse’ye hâkim olmayı başardılar.

Midrâr lakabıyla tanınan Ebü’l-Kāsım b. Semkû’nun Medine’de Abdullah b. Abbas’ın mevlâsı İkrime el-Berberî’den ders okumuş bir âlimin oğlu veya Endülüslü bir demirci olduğu rivayet edilmektedir. Ebü’l-Kāsım, mezhep farklılığına rağmen Sicilmâse’de hutbeyi Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr ve daha sonra Mehdî-Billâh adına okutarak Abbâsî hâkimiyetini tanımıştır. Öte yandan Midrârîler’in onun döneminde Hâricîliğin bölgedeki iki önemli kolu olan Sufriyye ile İbâzıyye’yi birleştiren bir anlayışı benimsedikleri kaydedilmektedir.

Ebü’l-Kāsım b. Semkû’nun ölümünden (167/783-84) sonra yerine geçen oğlu Ebü’l-Vezîr İlyâs, 174’te (790-91) kardeşi Ebü’l-Muntasır (Ebü’l-Mansûr) I. Elyesa‘ tarafından tahttan indirildi. Midrârî emîrlerinin en güçlüsü sayılan I. Elyesa‘, otuz üç yıl süren saltanatı döneminde (791-824) emirliğin topraklarını batı yönünde Der‘a’ya kadar genişletti. Bölgede

isyana kalkışan Berberîler'i itaat altına alarak istikrarı sağladı. Der'a madenlerinin gelirine beşte bir vergi koydu. 199 (814-15) yılında Sicilmâse'yi dış tehlikelere karşı korumak için surları yeniletti. Ayrıca şehri genişletip kabileleri belirli mahallelere yerleştirdi. Bu sırada Sahrâ'da yaşayan bazı kabileler de Sicilmâse'ye geldiler. Bir ulucami ile köşkler ve idarî binaların inşa edildiği bu dönemde Sicilmâse İslâm mimarisinin önemli merkezlerinden biri haline geldi.

Ebü'l-Muntasır I. Elyesa'ın 208 (823-24) yılında vefatının ardından yerine bazı tarihçilerin hânedanın gerçek kurucusu kabul ettikleri, Midrâr lakabıyla tanınan oğlu Ebû Mâlik el-Muntasır geçti. Midrâr, Endülüs Emevîleri ve Tâhert'te hüküm süren Hâricî-İbâzî Rüstemîler'le iyi ilişkiler kurdu. Sufrîliği bırakarak İbâzîliği benimsedi ve Rüstemîler'in kurucusu Abdurrahman b. Rüstem'in kızıyla evlendi. Biri Abdurrahman'ın kızından, diğeri kabilesine mensup eşinden doğan iki oğluna da Meymûn adını veren Midrâr döneminde İbnü'r-Rüstemiyye ve İbnü's-Sakıyye adıyla tanınan iki oğlu arasında üç yıl süren bir iktidar kavgası yaşandı. Midrâr'ın veliaht tayin ettiği, Abdurrahman'ın kızından olan İbnü'r-Rüstemiyye kısa bir süre sonra babasını tahttan indirdi. Miknâse liderleri, kabilecilik gayretiyle İbnü'r-Rüstemiyye'yi iktidardan uzaklaştırıp tahtı İbnü's-Sakıyye'ye teklif ettiler. Ancak onun babasından çekinerek teklifi kabul etmemesi üzerine Midrâr'ı tekrar tahta oturttular. Midrâr 253 (867) yılında ölünce yerine İbnü's-Sakıyye geçti. 263'te (876-77) vefat eden İbnü's-Sakıyye'nin yerine tahta oturan oğlu Muhammed hânedanın nüfuzunu Mağrib'in Sahrâ bölgesine doğru genişletti. 270 (883) yılında ölen Muhammed'in ardından Midrârî tahtına amcası II. Elyesa' b. Muntasır çıktı.

Sicilmâse civarında ve Fas-Tilimsân şehirleri arasında kalan bölgede yaşayan Zenâte kabilelerini hâkimiyeti altına almayı düşünen II. Elyesa', bu kabilenin Metgare kolunun Sufrîliği terkedip

Sünnî Endülüs Emevîleri'ne yaklaşması üzerine bundan vazgeçmek zorunda kaldı. II. Elyesa'ın son zamanlarında Midrârîler Şiî Fâtımîler'in hâkimiyetine girdi. Kuzey Afrika'da İsmâilî davetini yürüten Ebû Abdullah eş-Şiî, Fâtımîler'in kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'yi Kuzey Afrika'ya davet etmişti. Ubeydullah, oğlu Kāim-Biemrillâh el-Fâtımî'yi ve bazı adamlarını yanına alarak tâcir görünümünde bölgeye geldi. Şevval 292'de

(Ağustos 905) Sicilmâse'ye ulaşan Ubeydullah el-Mehdî takdim ettiği hediyelerle II. Elyesa'ın gönlünü kazanmayı başardı. Ancak Hâricî-İbâzî olmakla birlikte Abbâsîler'le iyi münasebetler içinde bulunan II. Elyesa', Ağlebî emîri ve Abbâsî halifesinin isteği üzerine Ubeydullah'ı ve oğlunu tutukladı. Bunu öğrenen Ebû Abdullah eş-Şiî, Kütâme'den teşkil ettiği ordunun başında İfrîkıye'den yola çıktı. Önce Tâhert'teki Rüstemîler'i itaat altına aldı, ardından 6 Zilhicce 296 (26 Ağustos 909) tarihinde Sicilmâse şehrini kuşattı. Aynı gün II. Elyesa'ın kuvvetlerini yenerek Ubeydullah'ı ve Kāim-Biemrillâh'ı hapisten kurtardı. Beklenen imamın geldiğini söyleyerek bütün hak ve yetkilerini Ubeydullah'a devretti. Ubeydullah, Sicilmâse'de kaldığı kırk gün içinde halkının çoğunluğu Şiî olan Der'a ve Sûs bölgelerinden gelen heyetleri kabul etti. Fâtımî askerleri tarafından yakalanıp hapse atılan II. Elyesa', Kāim-Biemrillâh sayesinde öldürülmekten kurtuldu; ancak hapiste iken ölüm orucunda açlıktan öldü.

Ebû Abdullah eş-Şiî, Sicilmâse'den ayrılırken İbrâhim b. Gālib el-Mezâtî'yi vali tayin etmiş, yanında bir muhafız birliği bırakmıştı. Muhafızların azlığını fırsat bilen Midrârî liderleri, Şiîler'den hoşlanmayan halkın desteğiyle Fâtımî ordusunun ayrılmasından elli gün sonra çıkardıkları bir ayaklanma sırasında valiyi ve muhafızlarını öldürüp bölgeye tekrar hâkim oldular (Zilhicce 297 / Ağustos 910). Bu olayın ardından Midrârî tahtına oturtulan Feth b. Meymûn'un iki yıl sonra ölmesi üzerine yerine kardeşi Ahmed b. Meymûn geçti. Onun saltanatının beşinci yılında Sicilmâse, Fâtımîler'in Tâhert valisi Mesâle b. Habbûs el-Miknâsî tarafından ikinci defa işgal edildi. Mesâle işgalin ardından Midrârî ailesinden Şiîliği benimseyen, Fâtımîler'e sadık bir kişiyi vali tayin etti. Ancak Ahmed b. Meymûn, gerçekleştirdiği bir isyanla Fâtımî valisini şehirden çıkarıp tahtına yeniden oturdu. Bunu duyan Mesâle bir ordu göndererek Sicilmâse'ye tekrar hâkim oldu (309/921); Ahmed b. Meymûn da bu sırada öldürüldü.

Fâtımî yöneticileri, Sicilmâse'yi üçüncü işgallerinden sonra şehre Şiî vali tayin etmeyip Midrârî hânedanına mensup Muhammed b. Sârû'yu valiliğe getirdiler. Onun ölümünün (321/933) ardından yerine oğlu Ebü'l-Muntasır Muhammed geçti. Mu'tez unvanını alan Muhammed b. Sârû ve oğlu Ebü'l-Muntasır döneminde Midrârîler Bilâdüssûdan'ın batı bölgelerine giden ticaret yolunu da içine alan güney ticaret yollarının idaresini ellerine geçirdiler. İbn Havkal'e göre İfrîkıye, Fas, Endülüs, Sûs, Ağmat ve diğer

merkezlerle Batı Sudan ülkeleri arasında Sicilmâse üzerinden gerçekleştirilen kervan ticaretinden ve diğer vergilerden elde edilen gelir 400.000 dinara ulaşmıştı. Bu meblağ bütün Mağrib'den toplanan verginin yarısına eşitti (Ṣûretü'l-arż, s. 100). Fâtımîler'e bağlı olarak on yıl Sicilmâse'yi yöneten Ebü'l-Muntasır'ın ölümünden sonra yerine on üç yaşındaki oğlu Semkû b. Muhammed el-Muntasır geçirildi.

Semkû el-Muntasır'ın kısa süren valiliğinde işler babaannesi tarafından yürütüldü. İki ay sonra İbn Vâsûl diye tanınan Muhammed b. Feth (Vâsûl b. Meymûn) bir isyanla yönetimi ele geçirip Semkû'yu hapse attı (331/943). Bu yıllarda Kuzey Afrika'da Endülüs Emevîleri ile Fâtımîler arasında devam etmekte olan iktidar mücadelesi çok şiddetlenmişti. Midrârî hânedanı da Emevî-Fâtımî mücadelesinin etki alanına girdi. Endülüs Emevî Devleti Hükümdarı III. Abdurrahman'ın Fâtımîler'e karşı isyancı Berberî kabilelerini desteklemesi kendisine bölgede büyük bir nüfuz kazandırmıştı. Bu bölgelerde yaşayan kabile ve hânedanlar ona tâbi oldu. Fâtımî hâkimiyetinden kurtulmak için teşebbüslerde bulunan Midrârîler de bu gelişmeden etkilendi.

Endülüs'te Asturia-Leon kuvvetlerine karşı müslümanların yenilmesiyle sonuçlanan Simancas savaşına katılan (11 Şevval 327 / 1 Ağustos 939) ve bu sayede yakından tanıma fırsatı bulduğu Endülüs Emevî Devleti yöneticileriyle dostane ilişkiler kuran İbn Vâsûl, Hâricî mezhebini terkedip Endülüs'te hâkim olan Mâlikî mezhebine girdi. Öte yandan hutbeleri Sünnî Abbâsî halifesi adına okutmaya başladı. İbn Vâsûl, bu uygulamayı on yıl boyunca sürdürdükten sonra 342 (953) yılında halifeliğini ilân edip Emîrü'l-mü'minîn Şâkir Billâh (Lillâh) unvanıyla biat aldı ve Şâkiriyye denilen sikke kestirdi. Ancak onun bu hareketleri, kendilerine bağlı kaldıkları sürece Midrârîler'in mezhebine karışmayan Fâtımîler'i çok kızdırdı.

Kuzey Afrika'nın tamamını hâkimiyeti altına almak için harekete geçen Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh, 347'de (958) ünlü kumandanlarından Cevher es-Sıkıllî'yi büyük bir ordunun başında bölgeye gönderdi. Cevher, Tâhert yakınlarında Endülüs'e bağlı kuvvetleri yendikten sonra Sicilmâse üzerine gitti. Cevher ile savaşı göze alamayan İbn Vâsûl, ailesi ve yakınlarıyla birlikte hazinelerini de alarak gizlice şehirden ayrılıp Tâskirât

Kalesi'ne sığındı. Onun ayrılmasının ardından şehre giren Cevher ilk iş olarak Şâkiriyye'nin yerine yeni bir para bastırdı. Birkaç gün sonra durumu görmek için kıyafet değiştirip şehre girmeye çalışan İbn Vâsûl, Metgare kabilesinden bir kişi tarafından tanındı ve yakalanıp Cevher'e teslim edildi (347/958). İbn Vâsûl, Cevher tarafından zincire vurularak İfrîkıye'ye götürülüp Rakkade'de hapse atıldı. Hapishanede Şiîliği kabul etmesi için yapılan şiddetli baskılara direndi ve orada öldü.

Sicilmâse halkı, Cevher'in Sicilmâse'den ayrılmasının ardından tayin ettiği valiyi öldürüp İbn Vâsûl tarafından tahttan indirilerek hapse atılan Semkû el-Muntasır'ı tekrar Midrârî emîri ilân etti. Ancak Semkû, kısa bir süre sonra Fâtımî halifesinin gönderdiği ordu tarafından bertaraf edilip yerine Fâtımî nüfuzunu tanıyan kardeşi Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez Midrârî emirliğine getirildi (352/963). Endülüs Emevî halifesi adına hareket eden Mağrâve kabilesi emîri Hazrûn b. Fülfûl, Sicilmâse üzerine yürüyüp Ebû Muhammed el-Mu'tezz'i öldürerek Midrârî hânedanına son verdi (366/976). Böylece Sicilmâse ve çevresi Endülüs Emevî Devleti'nin hâkimiyetine girmiş oldu.

Sicilmâse, altın kaynağı Batı Sudan'a giden kervanların uğramak zorunda olduğu bir ticaret merkeziydi. Midrârîler, Büyük Sahrâ'nın batısından Batı Sudan ülkelerine uzanan ticaret yollarını denetim altında tutarak büyük kazanç sağlamışlar, ayrıca Der'a madenlerinden büyük gelir elde etmişlerdir. 340 (951-52) yılında Sicilmâse'yi ziyaret eden İbn Havkal şehrin güzelliğini, halkının zenginliğini ve medenîliğini hayranlıkla anlatır. İbn Havkal ayrıca, Avdagost şehrinde karşılaştığı bir tüccarın elinde Sicilmâseli bir tüccar tarafından verilmiş 42.000 dinarlık bir senet gördüğünü, bunun Doğu İslâm dünyasında imkânsız olduğunu söyler (Ṣûretü'l-arż, s. 99-100).

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Kitâbü’l-Büldân (Âyetî), s. 110; Nu‘mân b. Muhammed, el-Mecâlis ve’l-müsâyerât (nşr. İbrâhim Şebbûh v.dğr.), Tunus 1978, s. 214, 224, 255, 388-392, 411-412; a.mlf., İftitâḥu’d-daʿveti’z-zâhire ve ibtidâʾü’d-devle (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1970, s. 128-130, 152-154, 160, 231-232, 236-237, 240-245; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 91-92, 99-100; Bekrî, el-Mesâlik ve’l-memâlik (nşr. de Slane), Paris 1965, s. 148-151, 161; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 152-157; İbnü’l-Hatîb, Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abâdî - M. İbrâhim el-Kettânî), Dârülbeyzâ 1964, III, 139, 142-145, 147-148; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 130-134; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, VI, 163, 165, 167; İdrîs İmâdüddin, Târîḫu’l-ḫulefâʾi’l-Fâṭımiyyîn bi’l-Maġrib: el-Ḳısmü’l-ḫâṣ min kitâbi ʿUyûni’l-aḫbâr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1985, s. 605, 610, 626, 633, 637; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 86, 120-122, 127-128, 148-149; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 124-127; Abdallah Laroui, The History of the Maghrib (trc. R. Manheim), Princeton 1977, s. 113-114; Jamil M. Abu’n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 17-19, 49-50, 73, 79; T. K. Park, Historical Dictionary of Morocco, London 1996, s. 149-150; George S. Colin, “Sicilmâse”, İA, X, 587-588; Ch. Pellat, “Midrār”, EI² (Fr.), VI, 1031-1035; M. Terrasse, “Sid̲j̲ilmassa”, a.e., IX, 566-568; Mübârek Rıdvân, “Benî Midrâr”, Maʿlemetü’l-Maġrib, Rabat 1413/1992, V, 1558-1561.

İbrahim Harekât

MİFTÂHU'l-CENNE

(bk. MIZRAKLI İLMİHAL).

MİFTÂHU’l-GAYB

(مفتاح الغيب)

Sadreddin Konevî’nin (ö. 673/1274) Allahâlem ilişkisinde ilâhî bilginin yeri ve değerine dair Arapça eseri.

Eserin tam adı Miftâḥu ġaybi’l-cemʿi ve’l-vücûd fi’l-keşfi ve’ş-şühûd’dur. Sadreddin Konevî Miftâḥu’l-ġayb’da tasavvuf tarihinde Allah-âlem ilişkisini, dolayısıyla varlığın meydana gelişini ve işleyişini, akla dayalı ilmî yöntemlerden farklı olarak keşf ve ilhamdan kaynaklanan mistik sezgiyle açıklayan hocası Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi varlığı aynı sistemle yorumlamaktadır. İlm-i ilâhînin (Metafizik) temel meselesini başarılı bir üslûpla ele alan müellif girişte eserin tertibinin ve içerdiği bilgilerin kendi düşünce ürünü olmadığını, bunların tamamen ilâhî irade çerçevesinde keşf ve ilham yoluyla geldiğini söylemekte, bu sebeple kitabın tertibinin yadırganmaması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca eseri, yüksek düzeyde seçkin olan (ahassü’l-havâs) kimselerin seyrü sülûk esnasında yararlanması için kaleme aldığını, bazı konuları okuyucunun sezgi gücüne havale ederek kısa kestiğini, bir kısım önemli meseleler hakkında ise çok kapalı oldukları için susmayı tercih ettiğini ifade eder. Konevî, ele aldığı konularla ilgili olarak zaman zaman okuyucuya iyi düşünmesi ve dikkatini yoğunlaştırarak anlamaya çalışması hususunda uyarılarda bulunur, anlaşılması zor bazı meseleler için de tefekkürle birlikte keşfin gerekliliğini vurgular. Bir hususta okuyucuya ayrıca Keşfü sırri’l-ġayreh ʿan sırri’l-ḥayreh isimli eserini tavsiye eder. Kitabı hangi tarihte yazdığını belirtmemekle birlikte hayatının sonlarında kaleme aldığı en-Nefeḥâtü’l-İlâhiyye’de bu eserden söz etmesi (Keklik, s. XIX) onun adı geçen eserden daha önce telif edildiğini göstermektedir.

Konevî’nin müşahedenin tabiatına uygun bir yöntem geliştirerek tasavvufu müteahhirîn döneminde teşekkül eden ilim anlayışına yerleştirdiği ve tam bir Metafizik (ilm-i ilâhî) olarak tesis ettiği Miftâḥu’l-ġayb bir mukaddime ve girişten sonra on bir bölüm ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Mukaddimede konusunun Hak Teâlâ olması sebebiyle ilm-i ilâhînin

(Metafizik) en şerefli ilim olduğu vurgulanmış, ilkeleri ve meselelerine kısaca işaret edilerek hiçbir ölçüye tabi tutulmaz diye bilinen bu ilmin de nihayet bir ölçüsü, usulü, kuralları bulunduğu belirtilmiştir. Giriş bölümü özet ve genel olmak üzere iki kısımdır. Özet kısmında eserdeki konular sayılmış, genel kısmında ise ilm-i ilâhînin mahiyeti ve konularına, varlığın birliği (vahdeti vücûd) ve mertebeleriyle ilgili bazı tahlil ve açıklamalara yer verilmiş, ardından kısa bir hâtime ile kitap tamamlanmıştır. Eserin esas konusunu oluşturan on bir bölümlük kısma "Küllî sırrın açıklanması ve aslî konunun izahı" başlığı ile girilmekte ve burada cem' ve vücûd, ahadiyyet-i cem', hakīkatü'l-hakāik, amâ, nefes-i rahmânî, a'yân-ı sâbite, arş, kürsî, akıl, nefis, levh, kalem gibi kavramlar çerçevesinde varlık mertebeleri izah edilerek Hakk'ın zâtından itibaren şehâdet âlemine tenezzülünün nasıl gerçekleştiği anlatılmaktadır. Daha sonra muhabbet teveccühünün hükümleri ve sırları, duanın sırrı, hükümleri ve şartları, Hakk'ın âlemle, âlemin Hak'la irtibatı açısından insanın bilgisi, bilgiamel ilişkisi, ilâhî ve kevnî kelâm konusu ele alınmakta, "Önemli sırlı bilgiler" başlığı altında da konuların değişik boyutlarına dikkat çekilmektedir. Bazı bölümlere başlık konmamış, bazı bölümlerin de önceki bölümlere

ek mahiyetinde olduğu ifade edilmiştir. Kitabın yaklaşık üçte birini oluşturan hâtime kısmında ise insân-ı kâmilin özelliklerine yer verilmiştir. Konevî, bu bölümde anlattıklarının 630 (1233) veya 631 (1234) yılında Türkmen bölgesinde iken kendisine mücmelen ilham edilen sırlardan ibaret bulunduğunu belirtmekte ve insanın hakikatinin ne olduğu, nereden, nerede ve niçin var olduğu, onu kimin var ettiği, bu âleme gelişindeki gayenin ne olduğu, nereye gideceği, ilk ve aslî irade açısından onunla neyin amaçlandığı, mâna olarak onda neyin bulunduğu, ilâhî ve kevnî nüshaların mütekabiliyeti gibi toplam on yedi sorunun cevabı üzerinde durmaktadır. Kitap bir tavsiye ve münâcâtla sona ermektedir.

Eser iki defa İran'da neşredilmiştir. Şeyh Ahmed eş-Şîrâzî tarafından gerçekleştirilen ilki Molla Fenârî'nin kitaba yazdığı Mişbâḥu'l-üns beyne'l-maʿḳūl ve'l-meşhûd fî şerḥi Miftâḥi'l-ġaybi'l-cemʿ ve'l-vücûd adlı şerhin kenarında (Tahran 1323), Muhammed Hâcevî tarafından gerçekleştirilen ikincisi de yine Molla Fenârî'nin şerhiyle birlikte basılmıştır (Miftâḥu'l-ġayb li-Ebi'l-Meʿâlî Ṣadriddîn Muḥammed b. İsḥâḳ Ḳonevî ve şerḥuhû Mişbâḥu'l-üns li-Muḥammed b. Ḥamza el-Fenârî, Tahran 1416 h./1374 hş.).

Miftâḥu'l-ġayb üzerine Osmanlılar döneminde birçok şerh yazılmıştır. Bunlardan ilki Molla Fenârî'nin yukarıda adı geçen şerhidir. Bu şerhin, metniyle birlikte gerçekleştirilen neşrinde Mirza Hâşim el-Üşkûrî, Âyetullah Humeynî, Seyyid Muhammed el-Kummî, Âġā Muhammed Rızâ Kumişeî, Hasanzâde Âmilî gibi müelliflerin ta'likatına da yer verilmiştir. Muhammed Hâcevî ayrıca şerhi Farsça'ya çevirmiştir (Terceme-i Miṣbâḥu'l-üns, Tahran 1416 h./1374 hş.).

Molla Fenârî'den sonra eser, Fâtih Sultan Mehmed'in isteği üzerine Kutbüddinzâde İznikî ve Molla Ahmed-i İlâhî tarafından ayrı ayrı şerhedilmiştir. Kutbüddinzâde, Arapça olarak kaleme aldığı eserini (Fetḥu Miftâḥi'l-ġayb) Molla Fenârî'nin şerhindeki bazı muğlak yerleri açıklamak ve esas konuyu teferruattan ayıklamak amacıyla yazdığını belirtmiştir (DİA, XXVI, 489). Molla İlâhî'nin şerhi ise Farsça'dır (Şerḥ-i Miftâḥu'l-ġayb, Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 414 [müellif nüshası]). Molla Ahmed-i İlâhî, Fâtih'in talebi üzerine eserle ilgili ayrıca Şerh-i Istılâhât-ı Miftâhu'l-gayb isimli bir kitap kaleme almıştır (Bayram, VII. devre, sy. 7 [1979], s. 14).

Miftâḥu'l-ġayb Atpazârî Osman Fazl-ı İlâhî (Miṣbâḥu'l-ḳalb Şerḥu Miftâḥi'l-ġayb), Abdurrahman Rahmi Bursevî, Ahmed b. Abdullah Kırîmî, Malkoçzâde Mustafa Efendi, Şehâbeddin Ahmed b. Hüseyin el-Hamevî tarafından da şerhedilmiştir (son dört müellifin şerhlerinin adı Şerḥu Miftâḥi'l-ġayb şeklindedir; nüshaları için bk. Ergin, II [1957], s. 70-71). Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde Esrârü'ş-şühûdi'l-ḥâṣıl min fetḥi'l-mevcûd adıyla kayıtlı olan (Veliyyüddin Efendi, nr. 1726) şerhin müellifi tesbit edilememiştir (a.g.e., II [1957], s. 71-72).

Eseri Ahî Evran Farsça'ya (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 278; Bayram, VII. devre, sy. 7 [1979], s. 13), Ekrem Demirli Türkçe'ye (Tasavvuf Metafiziği: Miftâh-ı Gaybi'l-cem ve'l-vücûd, İstanbul 2002), Stephane Ruspoli kısmî olarak Fransızca'ya çevirmiştir. Fransızca çevirisiyle birlikte kısmî neşri de yapılmıştır (La clé du monde suprasensible, Paris 1978; EI² [İng.], VIII, 754).

BİBLİYOGRAFYA

Sadreddin Konevî, Miftâḥu'l-ġayb ve şerḥuhû Mişbâḥu'l-üns li-Muḥammed b. Ḥamza el-Fenârî (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1416 h./1374 hş., ayrıca bk. neşredenin girişi; Câmî, Nefeḥât, s. 556; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 24-25; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1768; Osmanlı Müellifleri, I, 91; Brockelmann, GAL, I, 585-586; Suppl., I, 807; Nihat Keklik, Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan, İstanbul 1967, s. XIX-XX; Osman Ergin, "Sadraddin al-Qunawî ve Eserleri", ŞM, II (1957), s. 68-72; Mikail Bayram, "Sultan Fatih'de Sadruddin Konevi ve Ahi Evren Hayranlığı", Fikir ve Sanatta Hareket, VII. devre, sy. 7, İstanbul 1979, s. 13-16; W. C. Chittick, "Sadr al-Dīn al-Ḳūnawī", EI² (İng.), VIII, 754; Mustafa Kara - Hamid Algar, "Abdullah-ı İlâhî", DİA, I, 111; Reşat Öngören, "Kutbüddinzâde İznikî", a.e., XXVI, 489-490.

Reşat Öngören

MİFTÂHU KÜNÛZİ’s-SÜNNE

(مفتاح كنوز السنّة)

Wensinck’in (ö. 1939) on dört hadis ve siyer kitabındaki rivayetler için hazırladığı alfabetik konu, şahıs ve yer fihristinin Arapça tercümesi.

Hollandalı şarkiyatçı Arent Jean Wensinck’in ilk dönem hadis ve siyer kaynaklarından kolayca yararlanmayı sağlamak amacıyla 1916 yılında hazırlamaya başladığı ve on yılda tamamlayıp A Handbook of Early Muhammadan Tradition adıyla yayımladığı eser (Leiden 1927), 1928’de Ahmed Muhammed Şâkir tarafından Arapça’ya tercüme edilmeye başlanmıştır. Mütercim eserin yaklaşık üçte birini Arapça’ya uyguladıktan sonra İngilizce bilmemesinden kaynaklanan güçlükler sebebiyle (Wensinck, Miftâḥu künûzi’s-sünne, Ahmed M. Şâkir’in girişi, s. t-v) tercüme işi Muhammed Fuâd Abdülbâkī’ye devredilmiş, o da bazı tashihler yaparak dört yılda tamamladığı çalışmaya Miftâḥu künûzi’s-sünne adını vermiştir (Kahire 1353/1934; Lahor, ts.; 1403/1983; Mekke, ts.; Beyrut 1403/1983, 1405 [Halîl el-Meyyis’in tashihleriyle]). Wensinck kitabın girişinde, Kütüb-i Sitte ile Dârimî’nin es-Sünen ve İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserlerinin konu başlıklarıyla kitap ve bab numaralarını göstermiş, esas alınan kaynaklar ve kısaltmalar hakkında bilgi vermiş, eser incelenirken dikkat edilmesi gereken bazı hususlara işaret etmiş, hadis konusunda Christian Snouck-Hurgronje, Ignaz Goldziher ve Alfred Guillaume’un yöntemlerinin rehber olarak alınması gerektiğini söyleyip İslâmî mevzularda araştırma yapacak olanları yönlendirmeye çalışmıştır (A Handbook of Early Muhammadan Tradition, s. VIII).

Miftâḥu künûzi’s-sünne’ye esas teşkil eden kitaplar Ṣaḥîḥ-i Buḫârî (Leiden 1862-1868, 1907-1908), Ṣaḥîḥ-i Müslim (Bulak 1290), Sünen-i Ebî Dâvûd (Kahire 1280), Sünen-i Tirmiẕî (Bulak 1292), Sünen-i Nesâʾî (Kahire 1312), Sünen-i İbn Mâce (Kahire 1313), İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı (Kahire 1279), Müsned-i Aḥmed b. Ḥanbel (Kahire 1313), Sünen-i Dârimî (Delhi 1337), Müsned-i Ṭayâlisî (Haydarâbâd 1321), Müsned-i Zeyd b. ʿAlî, İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sı (Leiden 1904-1908, 1917, 1940),

İbn Hişâm'ın es-Sîre'si (Göttingen 1859-1860) ve Vâkıdî'nin el-Meġāzî'sidir (Berlin 1882). Wensinck bu eserleri birer rumuzla göstermiştir (Buhârîبخ , Müslimمس , Ebû Dâvûdبد , Tirmizîتر , Nesâîنس , İbn Mâceمج , Mâlikما , Ahmed b. Hanbelحم , Dârimîمي , Tayâlisîط , Zeyd b. Aliز , İbn Sa'dعد , İbn Hişâmهش , Vâkıdîقد). Ayrıca kitap numarasıك , bab numarasıب , hadis numarası ح kısaltmasıyla belirtilmiştir. قاkısaltması, "Önceki atıfla sonrakini kıyasla" anlamında,ج cüz,ق kısım,م م م de aynı hadisin sözü edilen yerde birden fazla geçtiğini, bazı bab veya sayfa numaralarının üzerine konulan küçük rakamlar ise konuya dair hadisin kaç kere zikredildiğini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Kitapta çok fazla kısaltmanın yer alması

istifadeyi güçleştirmiştir. Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin eserlerinde konular kitap adı ve bab numarasına, Müslim ve Mâlik'in eserlerinde kitap adı ve hadis numarasına, Zeyd b. Ali ve Tayâlisî'nin eserlerinde hadis numarasına, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde cilt ve sayfa numarasına, İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sında cilt, kısım ve sayfa numarasına, İbn Hişâm ve Vâkıdî'nin eserlerinde sayfa numarasına göre gösterilmiş, Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin "Tefsîrü'l-Ḳur'ân" bölümlerinde ise yukarıdaki genel uygulama yerine kitap ve sûre numarasına işaret edilmiştir.

Wensinck fihristine esas aldığı kitaplarda geçen şahıs, yer adları ve tarihî olaylarla ilgili anahtar kelimeleri önce alfabetik sıraya göre tertip etmiş, konunun alt başlıklarını ayrıntılı biçimde göstermiştir. Ancak bu kurala her yerde uymamış, bazan konu başlığını verirken harf-i ta'rifleri dikkate almamış, bazan kelimenin cem'ini, bazan müfredini anahtar kelime olarak kullanmıştır. Anahtar kelime bir eserde aynen geçmese de o konuyla ilgili yere atıfta bulunulmuştur.

Miftâḥu künûzi's-sünne öncelikle konu, şahıs, yer ve kavram indeksi olduğundan bunlar hakkında bilgi edinmek isteyenler için kaçınılmaz bir kaynak olmakla birlikte kelimeyi bazan çoğul, bazan kök fiili, bazan da terimleştiği şekliyle vermesi, özellikle siyer ve megāzî kaynaklarına konularına göre değil cilt veya sayfa numarasına göre atıfta bulunması, bab ve kitap isimleri sonradan konulmuş neşirlerin esas alınması yüzünden eleştirilmişse de ilk iki eleştirinin pek haklı olmadığı görülmektedir (M. Abdullah Hayyânî, sy. 34 [1412/1992], s. 258-295).

Eserin baş tarafında Muhammed Reşîd Rızâ ve Ahmed Muhammed Şâkir'in birer takdim yazısı bulunmaktadır. M. Reşîd Rızâ şarkiyatçıların ve müslüman âlimlerin hadis fihristi hazırlanmasına katkıları, müslümanların bu alanda yaptığı çalışmaların temel nitelikleri, Miftâḥu künûzi's-sünne'nin özellikleri ve eserin Muhammed Fuâd Abdülbâkī'ye tercüme ettirilmesi süreci üzerinde durmaktadır. Ahmed Muhammed Şâkir de eseri tercüme etmeye başlaması, daha sonra çevirinin M. Fuâd Abdülbâkī tarafından devam ettirilmesi, İslâm toplumunda hadis mu'cemi yazma geleneğinin başlangıcı ve gelişimi, etrâf kitapları, Kitap ve Sünnet'in dindeki yeri ve Miftâḥu künûzi's-sünne'nin özellikleri konularında bilgi vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A. J. Wensinck, "Introduction", A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Leiden 1927, s. VII-IX; a.mlf., Miftâḥu künûzi's-sünne (trc. M. Fuâd Abdülbâkī), Beyrut 1403/1983, M. Reşîd Rızâ'nın girişi, s. n-ş; Ahmed M. Şâkir'in girişi, s. t-v; Maʿa'l-Mektebe, s. 66-68; Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî, Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem, Kahire 1987, s. 167-177; M. Abdullah Hayyânî, "Baʿżu mâ yülâḥaẓu ʿalâ kitâbi Miftâḥi künûzi's-sünne", Mecelletü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 34, Riyad 1412/1992, s. 253-296.

İbrahim Hatiboğlu

MİFTÂHU’s-SAÂDE

(مفتاح السعادة)

Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin (ö. 968/1561) ilimler tarihi ve tasnifiyle ilgili Arapça biyobibliyografik ve ansiklopedik eseri.

Tam adı Miftâḥu’s-saʿâde ve miṣbâḥu’s-siyâde fî mevżûʿâti’l-ʿulûm olan kitap Osmanlı ilim zihniyetinin beslendiği birikim ve literatürü belirtmesi, bu ilim muhitinin ulaştığı seviyeyi kapsamlı bir ilimler tasnifi ve bibliyografya disiplini içinde ortaya koyması, özellikle de bu zihniyetin XVI. yüzyıldaki yansımalarını göstermesi açısından önemli bir eserdir. Dört mukaddime, iki bölüm ve yedi kısımdan meydana gelmiştir. Mukaddimelerde ilmin değeri, tahsilin fazileti, talebe ve hocanın görevleri, ilim ahlâkı ve bilgiye ulaşma yolları gibi konular üzerinde durulmakta ve yeri geldikçe zihniyet meseleleri tartışılmaktadır. Her ilmî disiplini yerine göre tanım, konu, ilkeler, pedagojik amaç ve genel yararları bakımından ele alan Taşköprizâde o disiplinin tarihi veya otoriteleriyle ilgili genel bilgiler vermekte, daha sonra da o alanın başlıca literatürünü tanıtmaktadır.

Eserin “taraf” adı verilen iki ana bölümünün konularını bilgi edinme yöntemleriyle ilgili iki temel anlayış teşkil etmektedir. Bunların ilkinde teorik yöntemle (tarîku’n-nazar), ikincisinde ise mistik arınma yöntemiyle (tarîku’t-tasfiye) ulaşılan bilgiler ele alınmış, yetkinliğe de ancak bu iki yöntemi birleştirenlerin erişebileceği vurgulanmıştır. Kitapta ilimler yedi kısım (devha) halinde gruplandırılmış, her kısımdaki ilimler bir genel girişten sonra alt disiplinleriyle birlikte incelenmiştir. Bu kısımlar sırasıyla yazıya ilişkin ilimler (hat sanatı ve Arap imlâsı), lisan ilimleri (sarf, nahiv, belâgat ve edebiyat), mantık ilimleri (mantık disiplinleri ve tartışma yöntemleri), dış dünyayı konu alan ilimler (metafizik, fizik, matematik, mekanik, tıp, coğrafya ve astronomi dahil bütün disiplinler), amelî hikmet (ahlâk, ev idaresi, siyaset), şer‘î ilimler (kıraat, hadis ve usulü, tefsir, kelâm, fıkıh ve usulü) ve bâtın ilimleri (ibadetler, âdetler, helâke götüren ahlâkî kötülükler ve necâta ulaştıran erdemler) şeklindedir. Bâtın ilimleri, gerek plan gerekse muhteva bakımından Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’de

işledikleriyle tam bir benzerlik arzederken İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu felsefî ilimler şemasının hem teorik hem de pratik disiplinleriyle Taşköprizâde'nin genel tasnifinde yer aldığı görülmektedir. Taşköprizâde, "ilim" terimini gelenekteki değişik kullanımlarına uygun biçimde yalnızca temel ilimlerin alt disiplinleri tarzında değil sanat, zenaat ve meslek gruplarını, hatta belirli konu başlıklarını da içine alacak şekilde çok kapsamlı biçimde kullanarak ilimlerin sayısını 300'ün üzerine çıkarmıştır (Rosenthal, s. 44). Bu tasnife yön veren ana fikir ise ilimlerin İbn Sînâ'dan ilham alınarak varlığın yazıda, sözde, zihinde ve dış dünyada bulunuşuna göre gruplandırılmasıdır. Taşköprizâde ilk üç kategorideki aktarım, dil ve düşünceyle ilgili olan disiplinleri "alet ilimleri", sadece ontolojik gerçekliği konu edinen ilimleri de "hakiki ilimler" saymıştır. Ontik varlığın hakikatini sabit gören Taşköprizâde, bu ilimlerle varılan doğru sonuçların zamanın hatta dinlerin ve dinî geleneklerin değişmesiyle bile değişmeyeceği kanaatindedir. Müellife göre söz konusu sonuçlara salt akılla ulaşılıyorsa bu ilimlere felsefî ilimler, eğer İslâm'ın nasları esas alınarak ulaşılıyorsa bunlara da şer'î ilimler denir. Müellifin açıklamasına göre eser, felsefî ilimler bakımından İbn Sînâ'nın ilimlerin taksimine dair olan kitabını (Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye) temel almıştır (I, 68-69, 311, 314-315, 320). Ancak eserin genel planı ve içeriği dikkatle incelendiğinde telif sırasında İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-ḳāṣıd ilâ esne'l-maḳāṣıd'ından da epeyce yararlanıldığı anlaşılmaktadır. Kitabın muhtevası kapsamı itibariyle bir ilimler tarihi, biyobibliyografik bir ansiklopedi ve ilimler tasnifine dair bir şema hüviyetindedir. Bu kapsamıyla eser klasik İslâm "mevzûâtü'l-ulûm" literatürü içinde seçkin bir yere sahiptir ve erken dönem için İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i, geç dönem için de İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-ḳāṣıd'ıyla karşılaştırılabilir (Miftâḥu's-saʿâde, neşredenlerin girişi, I, 14-15, 35). Taşköprizâde'nin ilimler taksimi boyutuyla ilgili olarak eserini nereye yerleştirdiği

ise onun "ilmü takāsîmi'l-ulûm"u metafiziğin bir alt dalı olarak tanımlamasından çıkarılabilir. İlimler taksimi ilmini müstakil bir disiplin olarak değerlendirmesiyle Taşköprizâde (a.g.e., neşredenlerin girişi, I, 63-64) dikkat çekici bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Esere hâkim olan bakış açısı şer'î, felsefî ve tasavvufî disiplinleri bütüncül bir bilgi sistemi içinde ilişkilendirmektir. Bu yönüyle Osmanlı âlimlerinin

ilmî zihniyeti hakkında zengin veriler sunmaktadır (esere bu açıdan yaklaşımlar için bk. Gökbilgin, VI/1-2 [1975], s. 127-138; VI/3-4 [1976], s. 169-182; Unan, sy. 17 [1997], s. 149-152). Osmanlı medrese muhitinde yetişmiş bir âlimin felsefî ilimlere bakışı açısından da önem arzeden Miftâḥu's-saʿâde, din ilimleriyle felsefî disiplinlerin gerçekte barışık ve uzlaşık olduğunu vurgulayan pasajlarıyla dikkat çekmektedir (Korlaelçi, sy. 7 [1993], s. 28).

Eserin yirmi biri tam, sekizi eksik yirmi dokuz yazma nüshasının tanıtımı Cevat İzgi tarafından yapılmıştır (İzgi, s. 25-35). Molla Lutfî'ye nisbet edilen es-Saʿâdetü'l-fâḫire fî siyâdeti'l-âḫire adlı eserle (Îżâḥu'l-meknûn, II, 15; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 840) Miftâḥu's-saʿâde arasında görülen benzerlikler, kitabın Molla Lutfî'ye ait olmadığını ve Taşköprizâde tarafından Miftâḥu's-saʿâde için bir taslak çalışması olarak kaleme alındığını ortaya koymaktadır (daha fazla bilgi için bk. Yılmaz, s. III-V, XXIV-XXX). Taşköprizâde ömrünün sonlarına doğru Miftâḥu's-saʿâde'nin Medînetü'l-ʿulûm adıyla bir özetini yazmış (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 791; Köprülü Ktp., nr. 1387), oğlu Kemâleddin Mehmed Efendi de eseri Mevzûâtü'l-ulûm ismiyle Osmanlı Türkçesi'ne tercüme etmiştir (İstanbul 1313). Bu tercümenin neşrinde bazı eksik pasajlar bulunmaktadır (İzgi, s. 37-41). Miftâḥu's-saʿâde'nin bir başka özeti de Solakzâde olarak tanınan Halîl er-Rûmî el-Hanefî tarafından kaleme alınmıştır (Miftâḥu's-saʿâde, neşredenlerin girişi, I, 90). Miftâḥu's-saʿâde'ye Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'da elliye yakın, Sıddîk Hasan Han'ın Ebcedü'l-ʿulûm'da kırkı aşkın atıfta bulunduğunun belirtilmesi kitabın aynı alanla ilgili literatüre olan etkisini göstermesi açısından önemlidir. İlk defa Haydarâbâd'da basılan Miftâḥu's-saʿâde'nin (I-II, 1328-1329; III, 1356; nâşiri belirtilmeyen bir baskısı daha vardır [I-III, Beyrut 1405/1985]) ilmî neşrini Kâmil Kâmil Bekrî ve Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr yapmıştır (Kahire 1968). Osman Reşer tarafından Almanca'ya Taşköprüzāde's miftāh es-saʿāde (Islamische Ethik und Wissenschaftslehre 10. Jahrhunderts d. H.) adıyla eksik olarak çevrilen (İstanbul 1934) eserin terminolojik içeriğini Refîk el-Acem ve Ali Dehrûc Mevsûʿatü muṣṭalaḥi Miftâḥi's-saʿâde ve miṣbâḥi's-siyâde adıyla alfabetik olarak hazırlamıştır (Beyrut 1998). Ayrıca Şa'bân Halîfe ve Velîd M. el-Avze eser hakkında iki ciltlik bir etüt yayımlamıştır (Miftāh al-saʿāda wa misbāh al-siyāda, étude bio-bibliographique et bio-metrique, Kahire 1992). Miftâḥü's-saʿâde'nin

müellifin oğlu Kemaleddin Mehmed Efendi tarafından ağır ve ağdalı bir dille yapılan Türkçe tercümesi Mevzûâtü'l-ulûm'u Mümin Çevik sadeleştirerek yayımlamıştır (Mevzûât'ül-Ulûm: İlimler Ansiklopedisi, I-II, İstanbul 1975).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I-III; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 14-15, 35, 63-64, 90; a.mlf., Mevzûâtü'l-ulûm, I, 13-20; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 14-17; II, 1906; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, I, 5-6; Brockelmann, GAL, II, 425-426; Suppl., II, 453, 633; Îżâḥu'l-meknûn, II, 15; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 840; F. Rosenthal, Knowledge Triumphant, Leiden 1970, s. 44, 144; Ali Uğur, Taşköprîzâde Ahmed 'Isâmeddin Ebû'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmî Görüşleri (doçentlik tezi, 1980), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 142-150; Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 105-106; Cevat İzgi, Taşköprîzâde'nin Miftâh as-Sa'āde'sinin Dil ve Edebiyatla İlgili Bölümünün Tenkitli Metin Neşri (yüksek lisans tezi, 1987), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-79; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 18-20; Mustafa Necip Yılmaz, Taşköprülüzâde ve es-Saâdetü'l-fâhire fî Siyâdeti'l-âhire Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. III-V, XXIV-XXX; Talat Sakallı, "Miftahu's-saâde-İhyau Ulûmi'd-din Münâsebeti", Taşköprülü Zâde Ahmet Efendi: 1495-1561, Kayseri 1992, s. 65-80; M. Tayyip Gökbilgin, "Taşköprüzâde ve İlmî Görüşleri", İTED, VI/1-2 (1975), s. 127-138; VI/3-4 (1976), s. 3, 169-182; Murtaza Korlaelçi, "Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'ye Göre Türk Kültüründe Felsefenin Yeri", Felsefe Dünyası, sy. 7, Ankara 1993, s. 26-33; Fahri Unan, "Taşköprülüzâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın 'İlim' ve 'Âlim' Anlayışı", Osm.Ar., sy. 17 (1997), s. 149-264; İlhan Kutluer, "Fârâbî'den Taşköprîzâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim", Akademik Araştırmalar Dergisi (Osmanlı özel sayısı), sy. 4-5, İstanbul 2000, s. 13-30; M. Münir Aktepe, "Taşköprizâde", İA, XII/1, s. 42-44; Barbara Flemming, "Ṭaşẖköprüzâde", EI² (İng.), X, 351-352.

İlhan Kutluer

MİFTÂHU’t-TEŞBÎH

(مفتاح التشبيه)

Muîdî’nin (X./XVI. yüzyıl) divan şiirinde kullanılan teşbihlere dair eseri.

Arap ve Fars şiirinin tesiri altında gelişen divan şiirinde Arap ve İranlı müelliflerin belâgat sahasında ortaya koydukları eserler, her iki edebiyatın hayal âleminden ve teşbih kadrosundan yararlanan Türk

şairlerinin yazdıklarını anlamak ve değerlendirmek için kullanılmaya başlanmış, bazı Türk müellifleri de bu çalışmalardan faydalanarak tercüme ve tâdil yoluyla birtakım eserler kaleme almışlardır. Ahmedî’nin bir kısım Farsça eserlerden özet yoluyla meydana getirdiği Farsça birkaç gramer ve belâgat kitabı (Çetin, II/3-4 [1952], s. 103-108) hariç tutulacak olursa Osmanlı sahasında yazılan Türkçe belâgat kitaplarının ilk örnekleri, Şeyh Ahmed el-Berdahî el-Âmidî’nin Kitâbü Câmii en-vâi’l-edebi’l-Fârisî’si ile (telif tarihi: 907/1502) Mustafa Sürûrî’nin Bahrü’l-maârif (telif tarihi: 956/1549) adlı eserleridir. Muîdî’nin Miftâhu’t-teşbîh’i de bu konuda Osmanlı alanında yazılan üçüncü kitaptır.

Miftâhu’t-teşbîh’in mevcudiyeti yakın zamana kadar bilinmemekteydi. Kaynaklarda adı geçmediği gibi bu hususta yapılan araştırmalarda da kendisine herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Bir tesadüf neticesinde elde edilen eserin bugün bilinen tek nüshası Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Kitaplığı’nda kayıtlı olup (nr. 67) 19 varaktır. Sonundaki mühür, bu nüshanın Dârü’l-hilâfe’deki adı belirtilmeyen bir kuruma müderris Ahmed Ziyâeddin tarafından vakfedildiğini göstermektedir. Eserin telif tarihi bulunmadığı gibi istinsah tarihi de yoktur. Nüshanın sonundaki 1007 (1598) yılına ait bir vefeyat kaydı bu tarihten önce telif edildiğini göstermektedir.

Mukaddimede müellif eserine Miftâhu’t-teşbîh adını koyduğunu belirtmekte, yine mukaddimede kendi adını da Muîdî olarak vermektedir. Şuarâ tezkirelerinde bahsedilen ve her ikisi de XVI. asırda yaşamış olan iki

Muîdî mevcuttur. Eser üzerinde yapılan bir çalışmada Miftâhu't-teşbîh'in Kalkandelenli Muîdî'ye ait olduğu sonucuna varılmıştır (Erünsal, VII-VIII [1988], s. 218-220).

Miftâhu't-teşbîh'in mukaddimesinde müellif kendisinden bahsetmekte, eserin telif tarzı, muhtevası ve teşbih sanatının özellikleri hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Burada müellif Enîsü'l-ʿuşşâḳ adlı bir kitabı örnek aldığını belirtir. Enîsü'l-ʿuşşâḳ, İran belâgatının önemli eserlerinden Ḥaḳāyıḳu'l-ḥadâʾiḳ'ın yazarı Şerefeddin Râmî tarafından 826 (1423) yılında Fars edebiyatında kullanılan teşbihleri açıklamak için kaleme alınmış küçük bir risâledir. Muîdî eserinde Şerefeddin Râmî'nin uyguladığı sistemi divan şiirine uygulamıştır. Ancak Miftâhu't-teşbîh basit bir tercüme veya adaptasyon değil orijinal bir eserdir ve Enîsü'l-ʿuşşâḳ'tan alınan sadece şekildir. Malzeme olarak divan şairlerinin eserleri ve özellikle Ahmed Paşa'nın divanı kullanılmıştır. Muîdî bu hususu mukaddimede açıklamaktadır (vr. 3b-4a).

Eser mukaddimeden sonra yirmi bir bab ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Bablarda, "Baştan ayağa sevgilinin âzasına ıtlak olunan elfâz beyan olunmuştur." Muîdî her babda benzetmelerle ilgili kelimeleri sıralarken örnek beyitler zikretmektedir. Bunların çoğu kendi şiirlerinden, bir kısmı Ahmed Paşa'nın divanından seçilmiş, Kemalpaşazâde'den de bir beyit alınmıştır. Ancak Muîdî'nin yaptığı bazı benzetmelerde zorlama olduğu görülmektedir. Birkaç yerde istişhâd için naklettiği beyitler teşbihi açıklamak için yazılmış intibaını vermektedir. Hâtimede teşbihle birlikte tenasübe de dikkat edilmesi gerektiği belirtilmekte ve bu konuda bir iki örnek verilmektedir. Eserinin sonuna koyduğu bir kıtada Muîdî bu risâleyi bir iki haftada kaleme aldığını, Türkçe'de daha önce bu konuda bir eser bulunmadığını söylemekte ve Miftâhu't-teşbîh'in telifinden sonra başka müelliflerin de aynı konuda eser yazdıklarını bildirmektedir. Miftâhu't-teşbîh metnin transkripsiyonu ve tıpkıbasımıyla birlikte İsmail E. Erünsal tarafından yayımlanmıştır (bk.bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İsmail E. Erünsal, “Mu’îdî’nin Miftâhü’t-Teşbih’i”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 215-272; Kemal Eraslan, “Eski Bir Belağat Kitabı”, Birinci Millî Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978, İstanbul 1980, s. 3; Nihad M. Çetin, “Ahmedî’nin Bilinmeyen Birkaç Eseri”, TD, II/3-4 (1952), s. 103-108.

İsmail E. Erünsal

MİFTÂHU’l-ULÛM

(مفتاح العلوم)

Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) Arap grameri ve belâgatına dair eseri.

Konunun önemi, kitabın adı ve planı hakkında kısa bilgi verilen bir mukaddimeden sonra üç bölüme ayrılan eserin birinci bölümünde sarfın mahiyeti ve tarifi, harfler ve mahreçleri, kelimelerin teşekkülü, kalıp ve vezinleriyle sarfın tamamlayıcısı niteliğinde kabul edilen iştikak konusu incelenmiştir. İkinci bölümde nahvin tarifi ve faydası, âmil, ma‘mul, i‘rab ve i‘rab alâmetleri gibi Arap dilinin söz dizimi kurallarına ve sebeplerine dair mantıkî izahlar yapılmıştır. Üçüncü bölümde meânî ve beyân ilimlerinin tarifleri, isnad, müsnedün ileyh, müsned, fasıl-vasıl, îcâz-ıtnâb ve kasr bahisleriyle inşâî (talebî) cümleler ve söz dizimi içinde fiillerin etkisinde bulunan öğeler (müteallikat) gibi meânî ilminin temel meselelerinden sonra beyân ilminin ana konuları olan teşbih, mecaz, istiare, kinaye ele alınmış, ardından bedî‘ ilmine geçilerek mâna ve lafız sanatları incelenmiştir. Bu bölümün sonunda -mantık disiplinine ait olmakla birlikte- meânî ilminin tamamlayıcısı kabul edilen hudûd, istidlâl, kıyas bahisleriyle meânî ve beyânın tamamlayıcısı olarak şiir, aruz, vezin ve kafiye incelenmiştir. Ardından Kur’an’a yapılan bazı itirazlara temas edilmektedir. Bu itirazlar Kur’an’da görülen birkaç yabancı kelime, i‘rab hataları, Kur’an’ın erişilmez edebî bir eser olmadığı, içinde mâna bozuklukları, çelişkiler ve gereksiz tekrarların bulunduğu, şiir niteliği taşımadığı beyan edilmekle birlikte (Yâsîn 36/69) bazı âyet veya cümlelerin belli şiir bahirleri kalıbında olduğu noktalarında yoğunlaşmaktadır. 100’e yakın âyet çerçevesinde ele alınan bu bahiste Sekkâkî itirazlara cevap vermektedir.

Miftâḥu’l-ʿulûm’un özellikle meânî, beyân ve bedî‘ ilimlerini kapsayan üçüncü bölümüyle Arap edebiyatında meşhur olan Sekkâkî, Abdülkāhir el-Cürcânî’nin Delâʾilü’l-iʿcâz’ı ile Esrârü’l-belâġa’sı, Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı ve Fahreddin er-Râzî’nin Nihâyetü’l-îcâz’ından yararlanmakla birlikte mantıkî bir örgü içinde az örnek, bol tanımlama ve

gruplandırmalarla belâgat mevzularının incelenmesinde özgün bir yaklaşım getirmiştir. Ancak felsefeye olan düşkünlüğü yüzünden Sekkâkî, Arap üslûbunu Yunan bilim ve terimlerine uygulama gayretiyle uzun ibareler kullanmış, bunun sonucunda ifadesinde okuyucuyu zorlayan birtakım güçlükler ortaya çıkmıştır. Miftâḥu'l-ʿulûm Kahire (1317, 1318, 1348, 1356), İstanbul (1317), Bağdat (nşr. Ekrem Osman Yûsuf, 1402/1982) ve Beyrut'ta basılmıştır (ts. [el-Mektebetü'l-ilmiyyü'l-cedîde]; nşr. Naîm Zerzûr, 1403/1983; nşr. Abdülhamîd Hindâvî, 1420/2000).

Hüsâmeddin el-Hârizmî tarafından şerhedilen eser (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 1109/1278; Esad Efendi, nr. 2996) özellikle üçüncü bölümüyle belâgat âlimlerinin dikkatini çekmiş ve telifinden itibaren bu bölüm üzerinde telhis, şerh, hâşiye ve recez şeklinde birçok mensur ve manzum çalışma yapılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn,

II, 1762-1767). Şerhlerinden en çok itibar görenleri Kutbüddîn-i Şîrâzî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye ait olanlardır (Gümüş, s. 165). Miftâḥu'l-ʿulûm'a dair kaleme alınan eserler arasında önemini günümüze kadar koruyan çalışma Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ıdır. İfadesinin açıklığı, üslûbunun kolaylığı, metot ve planının düzgünlüğü ile aslını gölgede bırakan Telḫîṣü'l-Miftâḥ yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerine birçok şerh ve bazı şerhlerine dair çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Bu şerhler arasında Sa'deddin et-Teftâzânî'nin eş-Şerḥu'l-Muḫtaṣar'ı ile (Muḫtaṣarü'l-meʿânî) (eş-Şerḥu')l-Muṭavvel'i, İsâmüddin el-İsferâyînî'nin el-Aṭvel'i, İbn Ya'kūb el-Mağribî'nin Mevâhibü'l-fettâḥ fî şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ'ı ve Bahâeddin es-Sübkî'nin ʿArûsü'l-efrâḥ fî şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ'ı meşhurdur. Teftâzânî el-Muṭavvel'i, başta Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Delâʾilü'l-iʿcâz'ı ve Esrârü'l-belâġa'sı olmak üzere belâgata dair daha önce yazılmış eserleri inceledikten sonra kaleme almıştır. Kitabında Telḫîṣ'te bulunan kapalı hususları şerhetmiş, önceki kitaplardan bazı bilgiler ilâve etmiş ve Kazvînî'nin eski bilginlere yönelttiği itirazlardan haksız bulduklarına cevap vermiştir. Ayrıca gerek Miftâḥu'l-ʿulûm'da gerekse Kazvînî'nin el-Îżâḥ'ında kapalı bulduğu hususları açıklamıştır. Teftâzânî bu eserini 748'de (1347) tamamlamıştır (el-Muṭavvel, s. 127, 741). Kitap İstanbul (1260, 1286, 1304, 1309) ve Beyrut'ta (nşr. Abdülhamîd Hindâvî, 1422/2001) basılmıştır. Teftâzânî, daha sonra bu eserini ihtisar etmesi yönündeki talepler üzerine 756'da (1355)

Muḫtaṣarü’l-meʿânî’yi kaleme almıştır (Muḫtaṣarü’l-meʿânî, s. 3; Ahmed Matlûb, s. 570-573). Bu kitabın da birçok baskısı mevcuttur (İstanbul 1259, 1286, 1289, 1307). Hatîb el-Kazvînî’nin el-Îżâḥ’ı da kendi ifadesiyle Telḫîṣ’teki kapalı hususların açıklanması ve onda bulunmayan bazı bilgilerin ilâve edilmesi suretiyle ortaya çıkmış bir tür şerh mahiyetindedir. Telḫîṣü’l-Miftâḥ’a dair çok sayıda şerhin dışında özetleme, nazma çekme, Osmanlı Türkçesi’ne çevirme şeklinde çalışmalar yapılmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 473-479; II, 1762-1767; Ahlwardt, VI, 366-386; Brockelmann, GAL, I, 294-296; Suppl., I, 515-519; Ömer Ferrûh, III, 487-489, 753-754). Bunlar arasında Abdünnâfi İffet Efendi’nin en-Nefʿu’l-muavvel fî tercemeti’t-Telhîs ve’l-Mutavvel’i ile Mehmed Zihni Efendi’nin Telḫîṣ, Muḫtaṣarü’l-meʿânî, el-Muṭavvel ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî hâşiyesindeki beyitleri şerh ve tahrîc ettiği el-Kavlü’l-ceyyid’i özellikle belirtilmelidir. Teftâzânî’nin Muḫtaṣarü’l-meʿânî, Mağribî’nin Mevâhibü’l-fettâḥ, Sübkî’nin ʿArûsü’l-efrâḥ adlı şerhleriyle Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī’nin Muḫtaṣarü’l-meʿânî hâşiyesi Şürûḥu’t-Telḫîṣ adıyla bir arada basılmıştır (I-IV, Kahire 1937). Bâbertî’nin Şerḥu’t-Telḫîṣ’i de neşredilmiştir (nşr. Muhammed Mustafa Sûfiyye, Trablus 1392/1983).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yaʿkūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983; Teftâzânî, el-Muṭavvel (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1422/2001, s. 127, 741; a.mlf., Muḫtaṣarü’l-meʿânî, İstanbul 1307, s. 3; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 473-479; II, 1762-1767; Edward Fendik, İktifâʾü’l-ḳanûʿ, Beyrut 1986; Ahlwardt, Verzeichnis, VI, 366-386; Serkîs, Muʿcem, I, 1034; II, 1509; Brockelmann, GAL, I, 294-296; Suppl., I, 515-519; Ahmed Matlûb, el-Ḳazvînî ve Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Bağdad 1387/1967, s. 570-573; Şevkī Dayf, el-Belâġa teṭavvür ve târîḫ, Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 288; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 487-489, 753-754; Sadreddin Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri, İstanbul 1984, s. 165; F. Krenkow, “Sekkâkî”, İA, X, 329.

Mehmet Sami Benli

MİĞFER

(مغفر)

Savaşlarda başı korumak için, ayrıca törenlerde ihtişam arttırıcı bir unsur olarak takılan başlık.

Sözlükte “örtmek, gizlemek, korumak” gibi anlamlara gelen gafr kökünden alet ismi olan miğfer çok eski tarihlerden beri kullanılmaktadır. Savaşlarda savaşçının başını ve başın özellikle alın, ense, burun gibi kısımlarını dışarıdan gelecek kılıç, mızrak, ok vb. darbelere karşı koruması bakımından önem taşıyan miğferi Araplar öteden beri bilmekteydi. Genellikle zırhın bütünleyici bir parçası olarak değerlendirilen miğfer demir vb. metallerden yahut kalın ve dayanıklı deriden yapılırdı. Miğferin üzerine sarık sarılır veya külâh giyilirdi. Arapça’da miğfer için genellikle beyza ve hûze isimleri kullanılmaktadır. Bunların yanında haydaa, devmas, rebîa, imâme, arme ve terke gibi kelimeler de zikredilmektedir.

Hz. Peygamber’in “müveşşah” ve “sebûğ” (zü’s-sebûğ) adı verilen iki miğferi bulunmaktaydı. Uhud Gazvesi’nde zırhını giyip miğferini takan (İbn Sa’d, II, 39) Resûl-i Ekrem’in miğferindeki halkalardan ikisi yüzüne batmış ve yanağını yaralamıştı. Aynı gazvede Resûlullah’ın attığı harbe ile ölümcül yara alan Übey b. Halef’in çok kaliteli zırhı, kılıcı ve miğferi ele geçirildi. Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethinde şehre girdiği sırada başında miğfer bulunduğu birçok kaynakta zikredilmektedir. Miğfer daha sonra Ortadoğu’dan Endülüs’e kadar birçok İslâm devletinde ordu techizatı arasında yer almıştır.

Çin yazılı kaynaklarından edinilen bazı bilgiler miğfer kullanımının Türkler arasındaki önemine işaret etmektedir. Hatta bu kaynaklara göre Türk kelimesinin “tulga”dan (miğfer) geldiği, Türkler’in Altaylar’da tulga şeklindeki bir altın dağda demircilik yapmasından dolayı bu adı aldığı belirtilir (Orkun, s. 28; Esin, TK, VI/70 [1968], s. 783). Kuzey Asya kaya resimlerinde görülen bazı asker ve süvari tasvirlerindeki miğfere benzer

başlıklar dışında bilinen en eski Türk koruyucu silâh buluntuları milâttan önce IV-III. yüzyıllara tarihlenen Pazırık kazılarında ele geçmiştir. Daha sonra Hunlar, Göktürkler, Uygurlar, Tatarlar ve Moğollar tarafından birbirine çok benzeyen miğferler kullanılmış, bunların bazı örnekleri kazılarda ortaya çıkarılmıştır. Buluntularda Göktürk süvarilerinin şaşılacak derecede Osmanlı zırhlı süvarilerine benzediği dikkati çekmektedir. Ancak Moğol miğferlerine bazı eklemeler yapıldığı görülmektedir. IV. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya giren Türk boyları kültür varlıklarını da birlikte götürmüştür. Nitekim yapılan kazılarda miğfer örneklerine de rastlanmıştır. Özellikle bugünkü Bulgaristan, Romanya, Macaristan ve dolaylarında örnekler daha fazladır. Bunların bazıları Budapeşte Millî Müzesi'nde sergilenmektedir.

Türk miğferi geleneği İslâmiyet'ten sonra da devam etmiştir. Karahanlılar'da "ışuk / yışuk" adı verilen tulgalar kullanılırdı. Metal başlığın başı acıtmaması için tüyden yapılmış takkeye ise "kedük" denirdi. Gerek yazılı kaynaklar gerekse tasvirler, Anadolu Selçukluları miğferlerinin Osmanlı miğferlerine en yakın örnekler olduğunu göstermektedir. İbn Bîbî'nin verdiği bilgiler, Selçuklu dönemi minyatürlü yazması olan Varaka ve Gülşah'taki tasvirlerle uyum içindedir.

Osmanlı dönemi kayıtlarında "Dâvûdî miğfer, tas, tolga / tulga, togulga, Dâvûdî togulga, derbendî, kallâvî, şehriyârî, zernişanî tulga, serpenâh, şirinkale, zırh külâh" gibi isimlerle yer alan Türk miğferlerini üç formda incelemek mümkündür. Birinci sırada sivri külâh şeklindeki peçelikli miğferler yer alır. Bunların şişkin karınlı etek kısmından sonra birden daralan yalma kısmından oldukça sivri tepelik yükselir. Tepeliklerinde bulunan prizmatik küreciğin ortası bir halka takılmak üzere delik bırakılmıştır. Bu halkaya rütbe veya mevki işareti olarak kullanılan ince kumaş yahut tüy takılırdı. Ancak halkasız olup tepeliği sivri bir çubuk şeklinde uzanan örnekler de vardır. Peçelikli miğferlerde gövde hafif şişkince olup dikey veya kıvrılarak uzanan yivlerle doldurulmuştur. Etek kısmının ön tarafında iki göz oyuğu bulunur. Göz oyuklarının arasında aşağı yukarı hareket ettirilebilen bir burun siperliği yer alır. Miğferin etek kısmını ince bir metal zıh çevreler. Bu zıhtan geçecek şekilde eteğe açılan ince deliklere zincir örgü olarak yapılmış peçelik takılır. Sadece gözleri açıkta bırakacak şekilde bütün boynu ve yüzü örtecek büyüklükteki peçelik burun

üstünden veya çene altından bağlanabileceği gibi bir ucundan miğfer gövdesindeki peçelik çengeline takılarak yüz açıkta da bırakılabilirdi.

İkinci grupta siperlikli miğferler bulunur. Bunlarda tepelikler daha basık, gövdeler daha konik olup tepelikleri beyzî küre veya başlık şeklindedir. Etek çevresi enli bir bordür oluşturacak şekilde düzdür. Ön kısımlarında dikey hareketli, tepelik kısmı genellikle yürek biçiminde bir burun siperliği vardır. Siperlikli miğferlerde burun siperliği dışında toplam dört siperlik daha bulunur. Biri önde güneş siperliği, biri arkada ense siperliği, ikisi de yanlarda kulak siperliğidir. Konturları dilimli formda kesilmiş, metal levhalardan oluşan bu siperliklerden öndeki gövdeye sabit perçinlerle birleştirilmiş, diğerleri ise birkaç zincir halkası ile hareketli olacak şekilde gövdeye perçinlenmiştir. Siperlikli miğferlerin bir diğer özelliği de gövdenin ön kısmına perçinle sabitlenmiş, huni şeklindeki sorguç yuvalarıdır. Bu sorguç yuvalarının içine rütbe alâmeti olarak balıkçıl veya sülün tarzı kuş tüyleri yerleştirilirdi.

Üçüncü grupta zırh külâhlar yer alır. Zırh külâhlar, sadece başın üst kısmını örtecek hafif yuvarlak disk şeklinde metal bir parça ve buna perçinlenen, gözler açıkta kalmak üzere bütün boynu ve yüzü örterek omuzlara inen peçelikten ibarettir. Diğer miğferler tek başına da takılmasına rağmen zırh külâhlar zırh gömlekle takım olacak şekilde birlikte kullanılırdı.

Demir, bakır gibi metallerden deri ve çuha takviyeli olarak imal edilen Osmanlı miğferlerinin özellikle tombak kaplamalı bakır olanlarına altın görünümü kazandırılmıştır. Ana malzemesi metal olan miğferlerin yapımında dövme (çökertme / yükseltme), kesme, perçin, döküm, zincir örme gibi teknikler kullanılmıştır. Ayrıca süslenmesinde tombaklama tekniğinin yanı sıra özellikle demir örneklerde altın, gümüş ve taş kakma, sıvama ve her iki grupta kazıma, kabartma, kesme / ajur, kakma, kumlama gibi maden süsleme teknikleri uygulanmıştır. Belli süsleme programlarının tatbik edildiği eserlerin üzerinde Türk süsleme sanatına özgü bitkisel, geometrik, sembolik motifler gerek bordürler gerekse kapalı ve serbest kompozisyonlar halinde işlenmiştir. Miğferlerin dekorasyonunda yazılar da önemli bir süsleme unsuru olarak görülür. Bunlar kûfî veya ta‘lik hatlarla yazılmış olup

iyi temenniler, sultana övgü ibareleri, besmele ve Kur'ân-ı Kerîm'den âyet ve sûreler şeklindedir.

Osmanlı miğferleri Akkoyunlular, Şirvanşahlar, Memlükler, Timurlular ve Safevîler'in miğferleriyle bazı küçük farklılıklar dışında paralellik gösterir. Ayrıca Rus, Alman, Macar, Romen ve Bulgar miğferlerinin bazı örneklerinde de Osmanlı miğferlerindeki özellikleri görmek mümkündür. Bu miğferler literatüre "Türk tipi" olarak geçmiştir. Bu durum, kısmen Osmanlı döneminin etkileşimi olarak değerlendirilse de büyük oranda kökleri daha eski tarihlere dayanan bir geleneğin ve etkileşimin sonucu olmalıdır.

Miğferler koruyucu silâh olmakla beraber dikkat çekici görünüşleriyle devlet törenlerinde ve askerî merasimlerde ihtişamı arttırıcı bir unsur olarak da kullanılmıştır. Üzerlerindeki bazı sembolik unsurlar tören içindeki hiyerarşi, askerî başarı ve rütbe derecesini ortaya koyacak şekilde biçimlenmiştir. Malzemeleri, yapım ve süsleme teknikleri, süsleme programları, sembolik anlamları ile Türk sanatı kapsamında değerlendirilen miğferler bu özellikleriyle diğer kültürlere ait örneklerden ayrılır. Miğfer yaklaşık XVII. yüzyılda kullanım süresini tamamlamış ve ateşli silâhların yaygınlaşması ile birlikte fonksiyonunu kaybederek ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Cihâd", 169; Tirmizî, "Cihâd", 18; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 246, 250, 253; II, 497; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 80; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 39; İbn Bîbî, Anadolu Selçukî Devleti Tarihi (trc. M. Nuri Gencosman), Ankara 1941, tür.yer.; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VI, 240-241; H. Namık Orkun, Türk Sözünün Aslı, Ankara 1946, tür.yer.; T. T. Rice, The Seljuks in Asia Minor, New York 1961, tür.yer.; R. Ettinghausen, "Chinese Representations of Central Asian Turks", Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens, İstanbul 1963, s. 208-222; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 432-433; Emel Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, tür.yer.; a.mlf., "Alp Şahsiyetinin Türk Sanatında Görünüşü", TK, VI/70

(1968), s. 775-803; E. Nowgorodowa, Alte Kunst der Mongolei, Leipzig 1980, tür.yer.; Kemal Akişev, Kazakistan'ın Köhne Altını, Alma-Ata 1983, tür.yer.; G. Laszlo - I. Racz, The Treasure of Nagyszentmiklos, Budapest 1984, tür.yer.; A. Daneshvari, Animal Symbolism in Warqa wa Gülşah, Oxford 1986, tür.yer.; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), XI, 170-171; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1988, tür.yer.; Özden Süslü, Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri, Ankara 1989, tür.yer.; A. Pálóczi-Horváth, Pechenegs, Cumans, Iasians, Budapest 1989, tür.yer.; Mustafa Zeki Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilat, Samsun 1990, s. 133; I. Bona, Das Hunnen-Reich, Budapest 1991, tür.yer.; T. Nejat Eralp, Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silâh Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Silâhlar, Ankara 1993, s. 153-157, ayrıca bk. rs. 57-63; Ahmet Taşağıl, Gök-Türkler, Ankara 1995, tür.yer.; Tülin Çoruhlu, Osmanlı Koruyucu Silahlarında Süslemeler ve Teknikler (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Gorelik, Armii Mongola-Tatar BB, Moskva 2002, s. X-XIV; Yaşar Çoruhlu, "Göktürk Sanatı", Türkler, Ankara 2002, IV, 91-99; Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 520-521; H. Stöcklein, "Ein Türkischer Helm", JAK, II (1925), s. 163-169; Derviş Karamanoğlu, "Türk Miğferleri", Tarih Hazinesi, I/3, İstanbul 1950, s. 128-129.

Tülin Çoruhlu

MÎHÂÎL es-SABBÂĞ

(ميخائيل الصبّاغ)

Mîhâîl b. Nikûlâ b. İbrâhîm es-Sabbâğ (ö. 1231/1816)

Lübnanlı Arap dili ve edebiyatı âlimi, şair ve tarihçi.

1189'da (1775) Akkâ'da doğdu. Rum-Katolik kilisesine bağlı bir ailenin çocuğudur. Dedesi İbrâhim es-Sabbâğ, Akkâ Emîri Zâhir el-Ömer'in doktoruydu. Küçük yaşta iken ailesi Dımaşk'a göç etti ve ilk öğrenimine orada başladı. Hayatı Dımaşk ve Mısır arasında gidip gelmelerle geçti. Dımaşk'tan Mısır'a kaçan ailesi tekrar Dımaşk'a döndü (1206/1792), ardından iki yıl sonra tekrar Mısır'a gitti. Burada Kıptî din adamlarının yanı sıra Şeyh Süleyman es-Sabâ ve Şeyh Yûsuf el-Harâşî gibi âlimlerden ders aldı. Fransızlar'ın Mısır'ı işgali sırasında onların hizmetine girdi ve General Reynier'in sekreterliğini yaptı. Fransızlar'ın Mısır'ı terketmek zorunda kalmaları üzerine 1216'da (1801) Reynier ile birlikte Paris'e gitti. Paris'te önce devlet matbaasında Doğu dilleri musahhihi, ardından Kraliyet Kütüphanesi'nde Şark yazmaları müstensihi olarak çalıştı. Bu görevi sırasında Antoine Isaac Silvestre de Sacy, Louis Mathieu Langles, Johann Gottfried Ludwig Kosegarten, Christian Friedrich von Schnurrer ve Jean Humbert'in iltifatlarını kazandı. Paris'te vefat etti. Sabbâğ, Kraliyet Kütüphanesi'ndeki görevi esnasında yaklaşık altmış el yazmasını istinsah etti. Bunlar arasında Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse'si ve Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı da bulunmaktadır. Sabbâğ, dönemindeki bazı devlet ve din adamlarına klasik tarzda kasideler de yazmıştır.

Eserleri. 1. er-Risâletü't-tâmme fî kelâmi'l-ʿâmme ve'l-menâhic fî aḥvâli'l-kelâmi'd-dâric. Mısır ve Suriye konuşma dili grameri hakkında olan eser H. Thorbecke tarafından Mîhâ'îl Sabbâg's Grammatik der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten başlığıyla yayımlanmıştır (Strassburg 1886). 2. Müsâbaḳātü'l-berḳ ve'l-ġamâm fî süʿâti'l-ḥamâm. I. Napolyon'a ithafen yazılmış olup Silvestre de Sacy'nin Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (La colombe, messagère plus rapide

que l’éclair, plus prompte que la nue, Paris 1805). Kitap İtalyanca ve Almanca’ya da tercüme edilmiştir. 3. Târîḫu’ş-Şeyḫ Ẓâhirü’l-ʿÖmer ez-Zeydânî ḥâkimi ʿAkkâ ve bilâdi Ṣafed (nşr. Hûrî Kustântîn el-Bâşâ el-Muhallisî, Harisa 1927-1928). 4. Neşîdü ḳaṣîdeti tehânî li-saʿâdeti’l-ḳayṣari’l-muʿaẓẓam Nâbûliyûn. II. Napolyon’a methiye olup Silvestre de Sacy tarafından Fransızca’ya çevrilerek neşredilmiştir (Cantique à S. M. Napoléon le grand, empereur des français et roi d’Itali, à l’occasion de la naissance de son fils Napoléon II, Roi de Rome, Paris 1811). 5. Neşîdü tehânî li-saʿâdeti’l-külliyyi’d-diyâne Lûʾîs es̱-S̱âmin ʿaşer melik Fransa ve Nâvâr. Grangeret de Lagrange tarafından Fransızca’ya tercüme edilerek yayımlanmıştır (Cantique de félicitation à sa M. trèschrétienne Louis le Désire, roi de France et de Navarre, Paris 1814). 6. Hommage au Frandjuge ministre de la justice, visitant l’Imprimerie de la république (Paris 1803). 7. Vers à la louange du souverain Pontife Pie VII (Paris 1805). Napolyon’un tahta çıkışı münasebetiyle Fransa’ya gelen Papa VII. Pius’a yazılmış bir methiye olup Silvestre de Sacy tarafından Latince’ye tercüme edilmiştir. 8. “Vers arabes adressés à Napoléon à l’occasion du marriage avec Marie Louise d’Autriche” (Fundgruben des orients, I [Vienna 1810]).

Basılmamış eserleri de şunlardır: Târîḫu ḳabâʾili ehli’l-bâdiye, Târîḫu’ş-Şâm ve Mışr, Târîḫu Beyti’ṣ-Ṣabbâġ ve ḥâlü’ṭ-ṭâʾifeti’l-kâtûlîkiyye, Kitâb fi’ş-şiʿr ve fi’l-ʿarûż ve mülḥaḳâtih ke’z-zecel ve’l-müveşşaḥ ve’l-mevâliyyâ, el-Miḳbâs fî aḥvâli’l-miḳyâs.

BİBLİYOGRAFYA

Mîhâîl es-Sabbâğ, Grammatik der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten (ed. H. Thorbecke), Strassburg 1886, s. III-X; A. I. S. de Sacy, Chrestomathie arabe, Paris 1806, III, 349, 362-364 vd., 519; C. F. von Schnurrer, Bibliotheca arabica, Halle 1811, s. 491-493; H. G. L. Kosegarten, Carminum Orientalium triga, Stralsund 1813, s. 28, 34 vd., 41; J. Humbert, Anthologie arabe, Paris 1819, s. 174-178, 291-293; Brockelmann, GAL, II, 630; Suppl., II, 728; a.mlf., “Mīkhāʾīl al-Ṣabbāgh”, EI (İng.), V, 493; L. Cheikho, “Mîhâʾîl es-Ṣabbâġ ve üsretüh”, el-Meşrıḳ,

VIII, Beyrut 1905, s. 24-34; Thomas Philipp, “Class, Community and Arab Historiography in the Early Nineteenth Century-The Dawn of a New Era”, IJMES, XVI (1984), s. 165-166, 168-175; C. Nijland, “Mīk̲h̲āʾīl al-Ṣabbāg̲h̲”, EI^2 (İng.), VII, 33-34.

Phılıp Charles Sadgrove

MİHALOĞULLARI

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde ve Rumeli'nin fethinde yararlılık gösteren akıncı ailesi.

Osmanlı tarih geleneğine göre ailenin atası olan Köse Mihal, Osman Bey zamanında Bizans'a bağlı Harmankaya tekfuru iken zamanla beyin silâh arkadaşları arasına girmiş, muhtemelen 713'te (1313) Osmanlılar'a tâbi olarak İslâmiyet'i kabul etmiştir. Müslüman olduktan sonra Abdullah Mihal adını aldığı, Osman Bey'in bütün savaşlarına katıldığı ve Sakarya havzasında yapılan akınlarda da Osmanlı ordusuna rehberlikte bulunduğu belirtilir. Ayrıca yine onun Bursa'nın fethinde yer aldığı, fetih öncesinde Bizans tekfuru ile Orhan Bey arasındaki müzakereleri yürüttüğü ifade edilir. Ona atfedilen mezar Bilecik'te Söğüt'e bağlı Gazimihal nahiyesindeki Harman köyündedir. Gölpazarı'nda bir zâviye ile hamam yaptırdığı anlaşılan Köse Mihal'in türbesi 1885'te II. Abdülhamid tarafından yeniden inşa ettirilmiştir.

Köse Mihal'in soyundan gelenler, daha sonra Rumeli'nin fethiyle birlikte Avrupa kıtasına geçerek akıncı beyi olarak görev yaptılar. Köse Mihal'in Aziz Paşa, Balta Bey ve Gazi Ali Bey adlarında üç oğlunun bulunduğu ve bunların Rumeli'de sınır boylarında faaliyet gösterdikleri kabul edilmektedir. Ancak hem onların hem de oğulları olarak gösterilenlerin faaliyetleri hakkında kaynaklardaki bilgiler oldukça karışıktır.

Köse Mihal'in oğlu Aziz Paşa'nın Vize Kalesi'nin fethinde bulunduğu ve 806'da (1403) vefat ettiği, onun oğlunun ise Gazi Mihal Bey olduğu belirtilir. Ailenin ilk tanınmış şahsiyeti olduğu anlaşılan Gazi Mihal Bey, I. Mehmed ve II. Murad dönemlerinde Rumeli'deki askerî faaliyetlerde başarılı olmuş, özellikle Bulgaristan'ın fethinde büyük yararlılık göstermiştir. Mihal Bey 839'da (1435) Edirne'de vefat etmiş olup türbesi Gazi Mihal Bey Camii hazîresindedir. Mihal Bey, kahramanlığı dolayısıyla bazı tarihçiler tarafından Mihaloğulları'nın atası olarak kabul edilmiştir. Bazı araştırmacılar, Harmankaya tekfuru Köse Mihal efsanesinin Âşıkpaşazâde metnine özellikle eklendiği ve uydurma olduğu tezini

benimseyerek Mihaloğulları'nın Rumeli kökenine işaret ederler. Harmankaya'nın aslında Mihaloğlu Ali Bey tarafından satın alındığını, onunla tanışıklığı olan Âşıkpaşazâde'nin de bu olayı bildiği için ailenin menşeini Harmankaya'ya ve daha sonraki Mihal Bey'in adından hareketle uydurduğu Köse Mihal'e bağladığını ileri sürerler (Imber, s. 291-293). Öte yandan ailenin ilk tanınmış şahsiyeti Mihal Bey'in Şam'dan geldiğine dair Enverî'nin kaydı da (Düstûrnâme, s. 90) bu konudaki bilgileri iyice karışıklığa düşürmektedir. Bu bakımdan ailenin ilk şahsiyetinin kimliği hususunda kaynak eksikliği sebebiyle kesin bir hükme varmak zor görünmektedir.

Mevcut bilgilerden hareketle Mihal Bey'in Mehmed, Yahşi (Bahşı), Aziz, Hızır ve Yûsuf adlarında beş oğlu olduğu belirtilir. Bunlardan Mehmed ve Yahşi Bey, Yıldırım Bayezid devrinde Osmanlı ordusunda hizmet etmişlerdir. Yahşi Bey 816'da (1413) ölmüş, Mehmed Bey ise Mûsâ Çelebi zamanında ona tâbi olmuş ve Rumeli beylerbeyiliği yapmıştır. Bu sebeple Mehmed Bey, Mûsâ Çelebi'nin öldürülmesinin ardından kısa bir süre Tokat Kalesi'nde tutuklanmışsa da sonra serbest bırakılmıştır. Ancak 819 (1416) yılında meydana gelen Şeyh Bedreddin Simâvî isyanı sırasında şeyhin tarafını tutması dolayısıyla tekrar Tokat'ta hapse atılan Mihaloğlu Mehmed Bey, II. Murad zamanında padişaha karşı yapılan Düzmece Mustafa hareketinde Rumeli beylerini Murad tarafına çekmesi için serbest bırakılmış ve Rumeli beylerbeyiliğine getirilmiştir. Ulubat Köprüsü önünde Mehmed Bey'in telkinleri sonunda akıncı beyleri II. Murad'ın safına geçmiş, böylece II. Murad tahtını koruyabilmiştir. 825'te (1422) meydana gelen Şehzade Küçük Mustafa isyanının bastırılmasında da Mihaloğlu Mehmed Bey'in rolü olmuştur. Ancak İstanbul'a iltica eden Şehzade Mustafa'nın oradan İznik'e gelerek tekrar faaliyete geçmesi üzerine Mehmed Bey şehri kuşatmış, fakat hücum esnasında yaralanıp 826'da (1423) Tâceddinoğlu Mehmed tarafından öldürülmüştür. Cenazesi yurt olarak yerleştiği Plevne'ye götürülerek orada bulunan türbesine gömülmüştür.

Gazi Mihal Bey'in diğer oğlu Hızır Bey de Mihaloğulları arasında büyük şöhrete kavuşmuştu. Kardeşi Mehmed Bey gibi Plevne'de yerleşmiş olan Hızır Bey burada Abdullah, Bâlî, Ali, İskender ve Fîruz isimlerindeki oğulları ve torunlarıyla birlikte uzun süre yaşamıştır. Şehzade Mustafa'nın isyanında oğlu Gazi Fîruz Bey'le birlikte Eflak sınırını ve Silistre Kalesi'ni

muhafaza etmiştir. Fîruz Bey daha sonra Tırnova'ya yerleşmiş ve burada Mihaloğulları'nın yeni bir kolunu kurmuştur. 856'da (1452) ölen Hızır Bey'in öteki oğulları İskender, Bâlî ve Gazi Ali beyler de II. Mehmed (Fâtih) devrinde yapılan savaşlarda ön plana çıkmışlardır. Bu beyler arasında bilhassa Gazi Ali Bey, Mihaloğulları'nın en ünlü beyi idi. 866 (1462) yılında yapılan Eflak seferinde, Osmanlılar tarafından Kazıklı Voyvoda olarak bilinen III. Vlad'ı yenilgiye uğrattıktan sonra onu Erdel'e (Transilvanya) kadar takip etmiştir. Bu sefere katılmış olan Sûzî Çelebi, Mihaloğlu Ali Bey'in akınlarını, kahramanlıklarını manzum olarak yazmış olduğu Gazavatnâme adlı eserinde anlatmıştır.

Daha sonra Bosna'ya akınlar düzenleyen Gazi Ali Bey, bir ara Fâtih Sultan Mehmed tarafından Anadolu'da devletin doğu sınırını korumakla görevlendirilmiş, kendisine Sivas eyaleti, kardeşi İskender Bey'e Kayseri sancağı ve diğer kardeşi Bâlî Bey'e de Niksar subaşılığı verilmiştir. Otlukbeli Savaşı'ndan sonra 878'de (1474) tekrar Rumeli'ye dönen Gazi Ali Bey, kardeşleri İskender ve Bâlî beylerle birlikte Macaristan ve Arnavutluk üzerine akınlar düzenlemiş, onun zamanında Osmanlı akıncıları en uç noktalara kadar ulaşmıştır. Gazi Ali Bey, II. Bayezid döneminde de akınlarını sürdürmüştür. 906'da (1500) Plevne'de vefat etmiş ve burada yaptırdığı mescidin yanında bulunan türbeye gömülmüştür.

Gazi Ali Bey'in kardeşi İskender Bey de Rumeli'de akıncı olmuş, 868'de (1464) İzvornik muhafızlığı yapmıştır. İskender Bey, II. Bayezid devrinde yapılan Osmanlı-Mısır savaşları sırasında Kayseri sancak beyliğine getirilmiş, bu sırada Memlükler'le mücadele eden Dulkadıroğlu Şahbudak Bey'e yardıma gitmiş, ancak 895 (1490) yılında meydana gelen bir savaşta oğlunu kaybetmiş, kendisi de esir edilerek Mısır'a gönderilmiştir. Yapılan antlaşmalar sonucunda ertesi yıl serbest bırakılan İskender Bey'in ülkesine döndükten sonraki faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Onun Yahşi ve Mahmud Bey isimlerindeki oğulları ile Yahşi Bey'in üç oğlu da ataları gibi akıncılık yapmışlardır.

Gazi Ali Bey'in Gazi Hasan, Ahmed, Mehmed, Hızır ve Mustafa adlarında beş oğlu vardı, bunlar da XVI. yüzyılın ilk yarısında akıncı beyleri olarak ün yapmışlardı. Hepsi savaşlarda şehid olan bu beylerden Mehmed Bey, Çaldıran Savaşı'na öncü birliklerinin kumandanı olarak katılmış, 923'te

(1517) Bosna, 926'da (1520) Hersek sancak beyi olmuştur. Gazi Ali Bey'in oğlu Hızır Bey ise 949'da (1542) Segedin sancak beyi idi.

Rumeli'deki Mihaloğulları'nın bir kolu da İhtiman'da yerleşen Köse Mihaloğlu Balta Bey soyundan gelenler tarafından kurulmuştur. İhtiman'da Gazi Mihaloğlu Mahmud Bey Camii mevcuttur. Bu kolun daha sonraki faaliyetleri hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte XIX. yüzyılda Mehmed Safiyyüddin Bey, XX. yüzyılda Halid Şâzi Bey, Nureddin Şâzi Kösemihal, Mustafa Ragıp Bey ve Mahmut Ragıp Gazimihal gibi şahsiyetlerin bu koldan geldiği tesbit edilebilmektedir.

Mihaloğulları, Rumeli'de olduğu gibi Anadolu'da da önemli hizmetler yapmışlardır. Köse Mihal'in oğlu Gazi Ali Bey'in soyundan gelenler Bursa ve Amasya'da yerleşmişler, idarî görevlerde bulunmuşlardır. II. Murad devri başında Amasya valisi bulunan Yörgüç Paşa'nın Mihaloğulları'ndan Gazi Ali Bey'in soyundan geldiği vakfiye kayıtlarından anlaşılmaktadır. Bu koldan gelen Mihaloğulları günümüze kadar sürmüştür.

Akıncılık geleneğinin XVII. yüzyıldan itibaren önemini kaybetmesiyle birlikte etki ve nüfuzları azalan Mihaloğulları ailesine mensup olanlar bilim ve kültüre de önem vermişlerdir. Bunun yanında ailenin fertleri özellikle Harmankaya, Gölpazarı, Bursa, Amasya, Vize, Edirne, İhtiman, Plevne ve Tırnova'da birçok cami, zâviye, medrese, çeşme ve köprü gibi mimari eserler yaptırmışlar, vakıflar kurmuşlardır. Gazi Mihal Bey 825'te (1422) Edirne'de bir cami, daha sonra iki köprü (bk. GAZİ MİHAL BEY CAMİİ; GAZİ MİHAL KÖPRÜSÜ), Eskişehir Seyitgazi'de de hayır eserleri yaptırmıştır. Tırnova'da bulunan Mihaloğlu Fîruz Bey burada bir cami inşa ettirmiş, Gazi Ali Bey ise Plevne'de cami, türbe, medrese, mektep, tekke, çeşme ve saray; Niğbolu'da cami, Vidin'de hamam yaptırmıştır. Bugün Balkanlar'da ayakta kalmayı başarmış olan Osmanlı eserlerinden bir kısmı Mihaloğulları'na aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 12-13, 15-16, 23-24, 29-31, 178; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 9-10, 12, 128 vd.; Enverî, Düstûrnâme, s. 90 vd.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 90-92, 97-105, 118-120; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I. Defter, s. 159-160; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 33-35; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279-80, I, 86, 267, 297, 311, 488-495, 529, 561; II, 72-73; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 305; Mehmed Nüzhet Paşa, Ahvâl-i Mihal Gazi, İstanbul 1315; Mehmed Safiyyüddin Bey, Gazi Mihal Bey ve Evlâd ve Ahfâdının Devleti Aliyye'ye Hıdemât-ı Mesbukaları, İÜ Ktp., TY, nr. 4610; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 518; II, 571, 573; a.mlf., "KöseMihal", İA, VI, 914-915; Yaşar Gökçek, Kösemihaloğulları (mezuniyet tezi 1950), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 508; Levend, Gazavatnâmeler, s. 181-361; C. Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde Dustûr ve Düzmece", Söğüt'ten İstanbul'a (der. Oktay Özel - Mehmet Öz), İstanbul 2000, s. 291-293; H. Lowry, The Nature of the Early Ottoman State, New-York 2003, s. 59-70; Mehmed Zeki, "Köse Mihal ve Mihalgazi Aynı Adam mıdır", TOEM, sy. 11 (88), 15. sene (1341), s. 327-335; Mahmut R. Gazimihal, "İstanbul Muhasaralarında Mihâloğulları ve Fatih Devrine Ait Bir Vakıf Defterine Göre Harmankaya Mâlikânesi", VD, IV (1958), s. 125-138; Faruk Sümer, "Osman Gazi'nin Silah Arkadaşlarından Mihal Gazi", Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 50, İstanbul 1991, s. 3-8; Fahamettin Başar, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hizmeti Görülen Akıncı Aileleri I: Mihaloğulları", a.e., sy. 63 (1992), s. 20-26; O. Sabev, "The Legend of Köse Mihal Additional Notes", Turcica, XXXIV, Paris 2002, s. 241-252; M. Tayyib Gökbilgin, "Mihaloğlulları", İA, VIII, 285-292; Fr. Babinger, "Mīkhāloghlu", EI^2 (İng.), VII, 34-35.

Fahamettin Başar

MİHMANDAR

(مهماندار)

Bazı İslâm devletlerinde resmî misafirleri ağırlamakla görevli memur.

Farsça mihmân (misafir) ve dâr (sahip olan) kelimelerinden meydana gelen mihmândâr “misafir ağırlayan kimse” demektir. Osmanlı kültüründe bu tabir, Medine’ye hicretinde Resûl-i Ekrem’i yedi ay kadar evinde misafir eden Ebû Eyyûb el-Ensârî için “mihmândâr-ı nebî” (mihmândâr-ı Peygamberî) şeklinde bir unvan olarak da kullanılmıştır. Kelime bugün daha çok dışarıdan yurda gelen ziyaretçileri karşılamak ve burada kalacakları süre içinde kendilerine yardımcı olmakla görevli kişileri ifade etmektedir.

Mihmandarlık eski bir gelenektir. Asr-ı saâdet’te elçi heyetlerini karşılayıp ağırlayan

ve onlara Resûl-i Ekrem’in huzurunda nasıl davranacaklarını öğreten teşrifat görevlileri vardı. Elçiler, Abdurrahman b. Avf’ın bu işe tahsis ettiği Dârü’d-dıyâfe (Dârü’d-dîfân) denilen evinde (İbn Şebbe, I, 235) veya kendileri için kurulan özel çadırlarda yahut bir başka sahâbînin evinde ağırlanırdı. Abdurrahman b. Avf’tan başka Hz. Peygamber’in hizmetçisi Sevbân b. Bücdüd, Bilâl-i Habeşî ve Hâlid b. Saîd de mihmandarlık yapmışlardır. Elçilerin sınırlarda karşılanmasını isteyen ve Medine’ye geldiklerinde ziyaretlerine giden (DİA, XI, 4) Resûl-i Ekrem’in vasiyetleri arasında elçilere iyi davranılması ve kendisinin yaptığı gibi onlara hediyeler verilmesi de vardır (Buhârî, “Cihâd”, 176, “Cizye”, 6, “Meġāzî”, 83; Müslim, “Veṣâyâ”, 20). Aynı gelenek farklı isimlerle de olsa Ortaçağ İslâm devletlerinde devam ettirilmiştir. Meselâ Gazneliler ve Salgurlular’da elçilere mihmandarlık yapan saray görevlisine “resûldâr” denilirdi (Palabıyık, s. 218-219). Anadolu Selçuklu hükümdarlarının misafirlerini karşılayıp ağırlamakla görevli saray mihmandarlarına “mihmandârân-ı has” adı verilirdi (İbn Bîbî, I, 252, 442).

Mihmandar, Memlük sarayındaki askerî görevlilerden (erbâbü’s-süyûf, erbâb-ı süyûf) biriydi ve Fâtımîler’in sivil memurlarından (erbâbü’l-aklâm) sâhibü’l-bâb nâibine denk düşüyordu (Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 484). Mihmandarın erbâbü’s-süyûfa dahil edilmesinin sebebi, herhalde ilk görevinin dışarıdan gelen misafirleri sınırda karşılayıp eşkıya saldırısı gibi tehlikelerden koruyarak başşehre kadar güvenlik içerisinde getirmiş olmasıdır. Onları sâlimen Kahire’ye ulaştırdıktan sonra da mevki ve derecelerine uygun yerlerde kalmalarını, ikametleri süresince en iyi şekilde ağırlanmalarını ve işlerinin görülmesini sağlıyordu. Memlükler’in Dımaşk, Gazze, Halep, Trablus gibi nâib-i saltanat eyaletlerinde de yine erbâb-ı süyûftan mihmandarlar bulunurdu. Sınıra bir elçilik heyetinin yaklaştığı haber alınınca o tarafın saltanat nâibi bunu hükümdara bildirir, kabulüne dair olumlu cevap gelmesi halinde karşılanması için mihmandarını gönderirdi. Eğer elçi Memlükler’e tâbi bir devletten ise karşılamayı mihmandar yapar, İlhanlılar’dan veya başka bir büyük devletten geliyorsa merkezden karşılama için nâib yahut hâcibü’l-hüccâb gibi emîrlerden biri görevlendirilirdi.

Eyyûbî ve Memlük saraylarında mihmandarlık yapmış bazı kimseler görev unvanlarını lakap olarak da kullanmışlardır. “Nessâbe” diye de bilinen şair ve edip Ebü’l-Mehâsin Bedreddin Yûsuf b. Seyfüddevle el-Mihmândâr (VII./XIII. yüzyıl) bunların en meşhurudur (Süyûtî, I, 569). Onun Kalkaşendî ve Makrîzî’nin yaptığı iktibaslardan (Ḳalâʾidü’l-cümân, s. 83, 86, 87; es-Sülûk, I/2, s. 637-638) tanınan Kitâbü’l-Ensâb’ı zamanımıza ulaşmamışsa da dil ve edebiyat alanında kaleme aldığı İzâletü’l-iltibâs fi’l-farḳ beyne’l-iştiḳāḳ ve’l-cinâs adlı eseri günümüze kadar gelmiştir (Brockelmann, I, 337; Suppl., I, 499).

Osmanlı belgelerinde yabancı sefirlere saray görevlilerinden birinin mihmandar tayin edildiğinin belirtilmesinden, teşkilâtta Memlükler’de olduğu gibi özel bir mihmandar kadrosunun bulunmadığı anlaşılmaktadır. Haziran 1806’da İstanbul-Eflak güzergâhındaki bütün kazaların kadılarıyla nâiblerine, yeniçeri zâbit ve serdarlarına, mütesellimlerine, şehir kethüdâlarına ve diğer görevlilere gönderilen hükümde Fransa sefiri General Sebastiani’nin Eflak’a geldiği ve mihmandarlığı için dergâh-ı âlî kapıcıbaşılarından birinin görevlendirildiği bildirilmiş, İstanbul’a ulaşıncaya kadar geçeceği yerlerde kendisinin ağırlanarak istirahatinin

sağlanması emredilmiştir (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 276). Ignatius Mouradgea d'Ohsson da büyük devlet elçilerinin Osmanlı topraklarına ayak basmalarından ayrıldıkları zamana kadar hükümetin misafiri sayıldıklarını, mihmandar unvanına sahip bir zâbitin elçiyi sınırda karşıladığını ve ülkede kaldığı süre içinde ihtiyaçlarının görülüp ağırlandığını söyler (a.g.e., s. 276-277). XVII. yüzyılın başlarına kadar hıristiyan devletlerinin sefirleri İstanbul'a geldiğinde Çemberlitaş'ın karşısında bulunan Elçi Hanı'nda misafir edilirdi; sonradan kalacakları yer Galata tarafına alınmıştır. Dâimî sefârete tayin edilen elçiler, itimatnâmelerini sunacakları zaman mihmandar tarafından genellikle kapıkulu ocaklarına maaş dağıtıldığı ulûfe divanı günü -oradaki debdebe ve teşrifatı görmeleri için-konaklarından alınıp belli bir merasimle saraya götürülürlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Cihâd", 176, "Cizye", 6, "Meġāzî", 83; Müslim, "Veṣâyâ", 20; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 235; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 252, 442; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, I, 383; VII, 372-373; VIII, 212; IX, 51, 117, 209, 210, 213, 214, 227, 228, 267, 281, 294, 295, 296; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 239; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 667 vd.; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 484; IV, 22, 58-59, 187, 198, 218, 234, 238, 239, 241; V, 459; XII, 296-297, 432; a.mlf., Ḳalâʾidü'l-cümân (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1982, s. 83, 86, 87; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/2, s. 637-638; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlîk (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 115; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 569; Uzunçarşılı, Medhal, s. 334, 349, 356, 359-360, 392, 396; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 190; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 276-277, 278, 284, 285, 287, 289; Brockelmann, GAL, I, 337; Suppl., I, 499; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriye (Özel), II, 201 vd., 206; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 192; Hassân Hallâk - Abbas Sabbâğ, el-Muʿcemü'l-câmiʿ fi'l-muṣṭalaḥât, Beyrut 1999, s. 214; M. Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı,

Ankara 2002, s. 218-219; Seyyid el-Bâz el-Arînî, el-Memâlîk, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 152; Pakalın, II, 533; A. Saleh, "Mihmindār", EI^{2} (İng.), VII, 2; Hüseyin Algül, "Ebû Eyyûb el-Ensârî", DİA, X, 124; Mehmet İpşirli, "Elçi", a.e., XI, 4.

Nebi Bozkurt

MİHNE

(المحنة)

Bazı Abbâsî halifeleri döneminde halku'l-Kur'ân konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen ad.

Sözlükte "sorguya çekmek, çetin imtihana tâbi tutmak, eziyet etmek" mânalarındaki mahn kökünden türeyen mihne "sorguya çekip eziyete mâruz bırakma" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "mḥn" md.). Abbâsî halifeleri devrinde bazı muhafazakâr âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla yönetimin bu tutumu mihne diye anılmıştır. Mihne olayı Abbâsî halifelerinden Me'mûn tarafından başlatılmıştır. Me'mûn, 218 (833) yılı baharında Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'e yazdığı ilk mektubunda kadıları ve Abdurrahman b. Yûnus, Yahyâ b. Maîn, Züheyr b. Harb gibi önde gelen hadis âlimlerini, ilk defa Dımaşk'ta Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atılan Kur'an'ın yaratılmışlığı (halku'l-Kur'ân*) konusunda sorguya çekmesini, beyan ettikleri görüşleri kendisine bildirmesini, ayrıca Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlere resmî görev verilmemesini ve şahitliklerinin kabul edilmemesini istemiştir. Bunun üzerine vali kadıları ve ehl-i hadîs zümresine dahil olan bu âlimleri sorguya çekmiş, kadı ve âlimlerin hemen hepsi halifenin isteği doğrultusunda cevap verince serbest bırakılmıştır. Me'mûn, ikinci bir mektup yazarak başka isimlerin dahil

olduğu âlimler grubunu sorgulamasını emretmiştir. Bunlar arasında Affân b. Müslim, Ali b. Medînî, Ubeydullah b. Muhammed, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Sa'd, Kuteybe b. Saîd, Yezîd b. Hârûn, Züheyr b. Harb, İsmâil b. Dâvûd, Kavârîrî, Hasan b. Hammâd es-Seccâde el-Bağdâdî, Ebû Hassân ez-Zeyyâdî, Bişr b. Velîd el-Kindî, İbn Uleyye, İbnü'l-Bekkâ, Muhammed b. Nûh, Velîd b. Şücâ', Âsım b. Ali, Zeyyâl b. Heysem gibi devrin ünlü âlimleri yer alıyordu. Sorgulanan âlimlerin çoğu Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğini söylemiş, ancak Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nûh, Seccâde ve Kavârîrî bunun aksini savunmuşlardır. Bu dört âlim İshak b. İbrâhim tarafından zincire vurularak yeniden

sorgulanmış, Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Nûh görüşlerinde ısrar etmiş, diğer ikisi resmî görüşü benimseyip kurtulmuştur. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh zincire bağlanmış olarak o sırada Me'mûn'un bulunduğu Tarsus'a gönderilmiştir (Taberî, VIII, 631-645). Me'mûn'un ölmesi üzerine Bağdat'a geri gönderilen iki kişiden Muhammed b. Nûh yolda ölmüş, Ahmed b. Hanbel ise Bağdat'ta hapse atılmıştır. Me'mûn'dan sonra halife olan Mu'tasım-Billâh devrinde halktan gelen tepkiler üzerine o da hapisten çıkarılmıştır (Ahmed Emîn, III, 180; Özafşar, s. 59-61).

Mihneye ilişkin tâlimat sadece Bağdat ile sınırlı olmayıp dönemin Mısır valisine de gönderilmiş, Nasr b. Abdullah diye tanınan Vali Keydür âlimleri halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekmiş, Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsemeyenleri şahitlik hakkından mahrum bırakmışsa da şiddete başvurmamıştır. Mihne olayı Mısır'da uzun süre devam etmiştir. Mihnenin Basra, Kûfe, Dımaşk ve Medine gibi diğer belli başlı merkezlerde de uygulandığına dair bilgiler mevcuttur (Kindî, s. 193). Mihne, Me'mûn dönemindeki sertlikte olmamakla birlikte Halife Mu'tasım ve Vâsiḳ dönemlerinde de sürmüştür. Bu devirde uygulanan baskı ve şiddete karşı bazı tepkiler de ortaya çıkmıştır. Ahmed b. Nasr el-Huzâî öncülüğündeki başarısız bir isyan hareketi bunlardan biridir. Yakalanan Ahmed b. Nasr idam edilmiştir (Taberî, IX, 135-139). Mihne uygulaması Halife Vâsiḳ-Billâh'ın ölümünden sonra gevşemekle birlikte Mütevekkil döneminde birkaç yıl devam etmesinin ardından 234'te (849) halku'l-Kur'ân tartışmalarının yasaklanmasıyla sona ermiştir. Ancak mihne devrinin tam anlamıyla son bulması ve izlerinin silinmesi, Başkadı İbn Ebû Duâd'ın görevinden azledilmesi ve mihne mağdurlarının serbest bırakılmasıyla 237 (851-52) yılında gerçekleşmiştir (Taberî, VIII, 648; Sübkî, II, 59; İbnü'l-Murtazâ, s. 126).

Mihne olayına dair bilgi veren kaynaklarda konu daha çok Ahmed b. Hanbel ve ona yönelik eziyetler etrafında işlenmiştir. Menâkıb kitapları, yapılan eziyetlere rağmen Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahlûk olduğuna ilişkin görüşü reddettiğini belirtmekle birlikte Câhiz, Ya'kūbî ve İbn Hallikân gibi müellifler onun eziyetlere dayanamadığından Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyerek işkenceden kurtulduğunu kaydeder. Fakat daha sonra Ahmed b. Hanbel hakkında yapılan araştırmalarda onun Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünde direndiği tesbit edilmiştir (Yavuz, s.

34-35).

Mu‘tezilî olmayan fakihlerin ve ehl-i hadîsin inanç ve düşünceleri üzerinde baskı ve şiddet uygulamaktan kaynaklanan mihne siyasetinin ortaya çıkışında Mu‘tezile kelâmcılarının Abbâsî halifesini etkilemesinin rol oynadığı genellikle kabul edilir (Patton, s. 52, 127). Ancak Merv'in hilâfet merkezi olarak seçilmesi ve Fazl b. Sehl'in vezir yapılmasında olduğu gibi İran asıllı kişilerin yönetimde etkin oluşunun yanı sıra Me'mûn'un bazı uygulamalarının başta Bağdat olmak üzere çeşitli vilâyetlerde ayaklanmalara sebep olduğu, Ali evlâdının da bazı vilâyetlerde iktidarı ele geçirmek için isyan etmesi gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda mihne siyasetinin kaynağını yalnızca bir inanç kaygısına indirgemenin mümkün olmadığı görülür (bk. ME'MÛN).

Mihne olayı, ülkeyi iç savaşın eşiğine getiren söz konusu gelişmelerin hilâfetin otoritesini tehdit edecek boyutlara vardığı da dikkate alınıp yönetimin dinî gelişmeleri kontrol altına almak suretiyle toplumdaki bölünme tehlikesini ortadan kaldırma girişimi olarak da değerlendirilmiştir. Nitekim Me'mûn'un Mu‘tezile'yi, Sünnî çoğunlukla Şîa arasındaki ihtilâflarda denge unsuru olabileceği kanaatiyle benimsediğini düşünenlerin görüşü de bu durumda anlamlı hale gelmektedir (Sourdel, REI, XXX [1962], s. 38-48). Mihne olayı, hilâfetin dinî yetkisinin vurgulanması yanında siyasî otoriteden bağımsız ve ona karşı tavır alan, bazan da halifenin gücünü dengeleyecek şekilde halk üzerinde nüfuza sahip bulunan ehl-i hadîsin ve fakihlerin bastırılmasını -özellikle de Bağdat'taki âlimlerin gücünün sınırlanmasını- amaçlayan otorite ile çevresel güçler arasındaki mücadele şeklinde de görülmüştür (Gibb, s. 11; Fehmî Ced‘ân, s. 79, 189, 280, 284; Özafşar, s. 56; Lapidus, VI/4 [1975], s. 379).

Montgomery Watt ise mihne siyasetinin yukarıdaki gerekçelerine katılmakla birlikte Abbâsî halifelerinin, ahkâmın kaynağını teşkil eden Kur'an lafızlarının ilâhî menşeli olmadığı, böylece Kur'an'ın hükümlerinin içtimaî ve siyasî şartlara göre değiştirilmesi ve bu yolla Sünnî âlimlerinin direniş ve nüfuzunun kırılması mümkün olacağı için Kur'an'ın yaratılmışlığı anlayışını benimsediğini belirtmiştir (Islamic Philosophy and Theology, s. 34-35). Ancak Kur'an'ın yaratılmışlığı tartışmalarının ilâhî kelâmın epistemolojik değeri değil ontolojik mahiyeti üzerinde

gerçekleştiği bilindiğinden Watt'ın yorumu tutarlı görünmemektedir (bk. HALKU'l-KUR'ÂN).

Mihne olayının zuhuruna ilişkin söz konusu tezleri reddetmeyi gerektirecek açık bilgiler kaynaklarda mevcut değildir. Bunlardan her birinin mihne devrinin oluşmasına tesir ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Me'mûn, kendi dönemine rastlayan bazı mehdî rivayetlerinin etkisi (Nuaym b. Hammâd, vr. 91a) ve bir kısım çevrelerin teşvikiyle müslümanlar arasındaki ihtilâfları çözümleyip birliği sağlamak gibi bir misyon yüklenmiş olabilir. Me'mûn'a "mehdî" unvanının verildiğini bildiren rivayetlerin bulunması da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Bu olay çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Abdülazîz el-Kenânî'nin Kitâbü'l-ḥîde (Beyrut 1992), Walter M. Patton'un Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna (Leiden 1897), Ahmed Abdülcevâd ed-Dûmî'nin Aḥmed b. Ḥanbel: Beyne miḥneti'd-dîn ve miḥneti'd-dünyâ (Beyrut, ts.), Abdülganî b. Abdülvehhâb el-Makdisî'nin Miḥnetü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (Cîze 1987), Hâlis Celebî'nin Ẓâhiretü'l-miḥne (Amman 1989), Fehmî Ced'ân'ın el-Miḥne: Baḥs̱ fî cedeliyyeti'd-dînî ve's-siyâsî fi'l-İslâm (Amman 1989) adlı eserleri bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "mḥn" md.; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1975, XI, 372-373; Nuaym b. Hammâd, Kitâbü'l-Fiten, British Museum, nr. 9449, vr. 26b, 56a-57b, 91a-92b; Câhiz, Ḫalḳu'l-Ḳurʾân (Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 295; Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Sîretü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed),

İskenderiye 1981, s. 49-50; Hanbel b. İshak, Ẕikru Miḥneti'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Muhammed Nağş), Kahire 1397/1977, s. 35-36; Ya'kūbî, Târîḫ, Leiden 1969, II, 576-577; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 619, 631-645, 648; IX, 135-139; Ebü'l-Arab, Kitâbü'l-Miḥan (nşr. Yahyâ el-Cübûrî),

Beyrut 1403/1983, s. 253, 438-439; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), VII, 114-115; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 193; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 80-82; Abdülganî b. Abdülvehhâb el-Makdisî, Miḥnetü'l-İmâm Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 1407/1987, s. 40; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 64, 84; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, Beyrut 1956, I, 40-43; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 38-39, 48-50, 59; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 124-126; W. M. Patton, Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna, Leiden 1897, s. 2, 3, 52, 127; M. Gaudefroy - Demombynes, Muslim Institutions, London 1950, s. 34-35; Fâruk Ömer, el-Ḫilâfetü'l-ʿAbbâsiyye fî ʿaṣri'l-fevḍa'l-ʿaskerî, Bağdad 1397/1977, s. 121-122; W. M. Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1980, s. 85-89; a.mlf., Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh 1992, s. 34-35; H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam (ed. S. J. Shaw - W. R. Polk), Princeton 1982, s. 11; D. Sourdel, Medieval Islam, London 1983, s. 77-79; a.mlf., "La politique religieuse du calife abbaside al-Ma'mun", REI, XXX (1962), s. 38-48; Abdülazîz ed-Dûrî, et-Tekvînü't-târîḫî li'l-ümmeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1984, s. 44; Fehmî Ced'ân, el-Miḥne: Baḥs̠ fî cedeliyyeti'd-dînî ve's-siyâsî fi'l-İslâm, Amman 1989, s. 79, 189, 280, 284; Yusuf Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 34-35; Hayrettin Yücesoy, Teṭavvürü'l-fikri's-siyâsî ʿinde Ehli's-sünne: Fetretü't-tekvîn, Amman 1413/1993, s. 73-76; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), III, 169-186; G. Makdisi, The Rise of Humanizm in Classical Islam and the Christian West, Edinburgh 1990, s. 5; Mehmet Emin Özafşar, İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı, Ankara 1999, s. 56-64; I. M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", IJMES, VI/4 (1975), s. 379; J. A. Nawas, "A Re-examination of Three Current Explanations for al-Maʾmun's Introduction of the Miḥna", a.e., XXVI/3-4 (1994), s. 615-624; M. Hinds, "Miḥna", EI² (İng.), VII, 2-6.

Hayrettin Yücesoy

MİHR ü MÂH

(bk. MİHR ü MÜŞTERÎ).

MİHR ü MÜŞTERÎ

(مهر و مشتري)

İran ve Türk edebiyatlarında yazılan klasik aşk mesnevisi.

Şark edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn, Yûsuf ve Züleyhâ, Hüsrev ve Şîrin gibi klasik aşk konularının sıkça ele alınması şairleri farklı konu arayışlarına yöneltmiş ve sembolik, alegorik veya temsilî hikâyeler kurgulanmasına fırsat tanımıştır. Bu tür mesneviler arasında anlatımları, konuları, kahramanları ve olay örgüleri bakımından birbirine benzeyen Mihr ü Müşterî ve Mihr ü Mâh'lar da önemli bir yer tutar. Çok eski devirlerden beri yıldız adlarının kişilere verilmesinde veya yıldızların kişileştirilmesinde, kozmik cisimlerin insanların ve devletlerin talihine etki ettiğine dair inanış yanında onların eskiden tanrı addedilişi de önemli rol oynamıştır. Nitekim bu tür mesnevilerin hemen hepsinde Bedr, Behrâm, Esed, Keyvân, Nâhid, Cevzâ, Zühal, Utârid, Bercis gibi gök varlıklarının adları birer kahramanın adı olarak kullanılmıştır.

Mihr ü Müşterî ile eski İran aşk destanlarından sayılan ve anonim özellikleriyle yazıya geçirilmiş olan mensur Mihr ü Mâh kıssaları arasında (Oxford Bodleian Library, Mecmūa-i Resāil, Add., nr. 69) konu bakımından benzerlikler vardır. Bu destanda anlatıldığına göre Meşriḳ ülkesinin adaletli hükümdarı Hâver Şah'ın uzun yıllar sonra bir oğlu olur. Çok iyi yetiştirilen Şehzade Mihr ava çıktığı bir gün yolda Müşterî adlı Mağribli bilge bir tüccara rastlar. Müşterî ona Mağrib hükümdarının güzel kızı Mâh'tan bahsederek bir resmini gösterince Mihr, Mâh'a âşık olur ve babasından habersiz dostu Nîkahter'le onu aramaya çıkar. Uzun maceralardan sonra sevdiğine kavuşur, evlenip mutlu olurlar (geniş bilgi için bk. Anbarcıoğlu, İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan, s. 1-54; DDl., II/2 [1975], s. 1-12).

Fars edebiyatında bu destanla birçok bakımdan ortak özellikler gösteren Mihr ü Müşterî adlı ilk mesneviyi yazan şair Assâr-ı Tebrîzî'dir (ö. 784/1382). Müellifin ʿIşḳnâme adını da verdiği eser kahramanları

dolayısıyla Mihr ü Müşterî diye tanınmış olup toplam 5120 beyittir. Yazılış tarihi kaynakların çoğunda 778 (1377) olarak belirtilmişse de Zebîhullah Safâ eserin 10 Şevval 748'de (13 Ocak 1348) tamamlandığını ileri sürmektedir (Târîḫ-i Edebiyyât der Îrân, IV, 1027-1028). İki kahramanın da erkek olması bakımından diğer aşk mesnevilerinden ayrılan Mihr ü Müşterî'de iki gencin aşkı nefsânî arzulardan arınmış derin bir dostluğun ürünüdür. Eserin Eski Anadolu Türkçesi'ne ilk çevirisini yapan Hassân bunu, "Ki ışkı odu illetten muarrâ / Dahı hem mihri şehvetten müberrâ" beytiyle açıklar (beyit 216). Assâr'ın gerek tasvir ve tahkiyedeki başarısı gerekse konuları anlatırken verdiği öğütler eserin beğenilmesine ve sonraki dönemlerde aynı konuda mesnevilerin yazılmasına sebep olmuştur.

Mesnevinin konusu kısaca şöyledir: İstahr Hükümdarı Şâpûr ile vezirinin çocukları olmamıştır. Bir gün avda rastladıkları bir pîr sayesinde şahın Mihr, vezirin Müşterî adı verilen birer oğulları dünyaya gelir. Okul çağına gelince her ikisi için bir hoca tutulur. İki çocuk birbirlerine aşırı bir sevgi duyar. Hâcibin kötü kalpli oğlu Behrâm, birbirini çok seven iki gencin bu yakınlığını haber verince hükümdar onları ayırır. Hükümdarın Bedr adındaki kölesi Müşterî'nin Mihr ile mektuplaşmalarına yardımcı olur. Fakat Behrâm eline geçen bir mektubu hükümdara gösterince idam edilmelerine karar verilir. Bedr, Müşterî ve Mihr'in idam edilmelerine hükümdarın yeğeni olan iyi kalpli Behzâd engel olur, Müşterî'yi ve Bedr'i Irak'a gönderir. Çok sıkıntılı geçen yolculuk esnasında karşılaştıkları bir kafilenin reisi Mehyâr onları Rey'e davet eder. Rey'e gidip bir hafta Mehyâr'ın konuğu olurlar. Bedr birgün pazarda dolaşırken Müşterî'nin akrabalarından Mihrâb'ı görür, onu Müşterî'ye götürür. Bu arada Behzâd babasının hapse attırdığı Mihr'in de serbest bırakılmasını sağlar. Mihr ve sadık adamları Esed, Cevher, Sabâ Müşterî'yi aramak üzere Hint'e doğru yola çıkarlar. Behrâm yine bir hile düşünerek Mihr'i arama bahanesiyle İstahr'dan ayrılır. Müşterî ve Bedr, Rey'den Azerbaycan'a giderken bindikleri bir gemide tesadüfen Behrâm ile karşılaşırlar. Behrâm'ın adamları onları denize atar, bir tahta parçasına tutunarak güçlükle kıyıya ulaşırlar. O sırada sahile avlanmaya gelen Derbend şehrinin hükümdarı bunları kurtarır. Bir ay sonra Müşterî, Mihrâb ve Bedr Deştikıpçak'a doğru yola çıkarlar, birçok tehlikeyi atlatarak Kıpçak sınırına ulaşmayı başarırlar. Mihr ve arkadaşlarının Hindistan'a gitmek üzere bindikleri gemi batmak üzereyken başka bir gemideki yolcular onları kurtarır. Yolda pek çok

felâketle karşılaşsalar da Hârizm’e varırlar. Ülke hükümdarı Şah Keyvân’ın huzuruna çıkarlar. Hükümdar kısa sürede Mihr’in birçok fende mahir olduğunu anlar. Hükümdarın kızı Nâhid Mihr’e âşık olur. Mihr de bir süre sonra Nâhid’in güzelliğine hayran kalır. Bu arada Semerkant ülkesinin hakanı Sultan Karahan, Şah Keyvân’ın kızı Nâhid’i ister, dileği kabul edilmeyince savaş açar, ancak Mihr ve yanındaki 500 askere yenilerek esir düşer. Bu olaylar cereyan

ederken Müşterî ve arkadaşları Hârizm sınırına varırlar. Behrâm ve adamları da oraya gelmiştir. Behrâm, Müşterî’yi ve Bedr’i esir alır, fakat önceden şehre gitmiş olan Mihrâb durumu öğrenip Şah Keyvân’a haber verir. Behrâm yakalanır ve Müşterî tarafından canı bağışlansa da on gün sonra korkusundan ölür. Nâhid’le evlenen Mihr babasının ülkesine dönerek tahta çıkar. Müşterî de vezir olur. Beş yıl kadar sonra Mihr ölünce Müşterî de aynı anda ölür. Cenazelerin kaldırıldığı akşam Nâhid de ölür, diğer dostları da kısa bir süre içerisinde vefat ederler.

Pek çok nüshası bulunan Mihr ü Müşterî’nin (meselâ bk. Tahran Millî Ktp., nr. 104; Tahran Melik Ktp., nr. 5934; British Library, Add., nr. 6619; Medine Ârif Hikmet Ktp., Fennü’t-târîhi’l-Fârisî, nr. 4323; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4190, 4326; TSMK, Hazine, nr. 687, 705, 831; Konya Belediyesi İzzet Koyunoğlu Ktp., FY, nr. 1005) Türkçe’ye birçok çevirisi yapılmıştır. Bunlardan ilki, II. Murad döneminde Osmanlı saray şairlerinden olduğu anlaşılan Hassân’ın padişahın emriyle 835 (1431-32) yılında gerçekleştirdiği 5403 beyitlik tercümedir. Tek nüshası Paris’te bulunan yazmanın (Bibliothèque Nationale, Ancien Fonds, nr. 313) mikrofilmi Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (mikrofilm arşivi, nr. 2170). Nüsha harekeli olup başlıkları Farsça’dır. Eser üzerinde lisans (Neslihan Özdoğan [vr. 1b-13a]) ve yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır (Hüseyin Kara [vr. 13b-20a], Nasrullah Özsoy [vr. 20a-26b], Kâmil Tiken [vr. 27a-33b], M. Okan Baba [vr. 33b-39b], Fatma Nur Yılmaz [vr. 39b-45b], 1986, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). İkinci çeviri II. Bayezid dönemi şairlerinden Münîrî İbrâhim Çelebi’ye (ö. 927/1521) aittir. Nüshalarından biri British Library (Or., nr. 7742), diğeri Fâtih Millet Kütüphanesi’nde (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1185) bulunan eser 6011 beyit olup girişinde Münîrî’nin ilâve ettiği tevhid, na‘t, münâcât, methiye yanında metnin çeşitli yerlerinde “şi‘r” başlığı altında gazeller de bulunmaktadır. Eser üzerinde Ayten Akmandor

doktora çalışması yapmıştır (Müniri ve Mihr ü Müşterî Mesnevisi, 1983, AÜ DTCF Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı). Üçüncü çeviri Ağacan b. Emîr Hüseyin'e aittir (DİA, III, 504). II. Selim devri şairlerinden Pîr Mehmed Azmî de sultanın emriyle Mihr ü Müşterî'den 1000 beyit kadar tercüme etmiş, sultanın ölümü sebebiyle çeviri yarım kalınca oğlu Azmîzâde Mustafa Hâletî 500 beyit daha tercüme etmiş, ancak eser yine tamamlanmamıştır (DİA, IV, 349; Riyâzî, vr. 104a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1914). Kiçi Mirzâde Yahyâ Mîrî'nin (ö. 1008/1599) Farsça'sından aynen çevirdiği (Kınalızâde, II, 945) bir başka Mihr ü Müşterî'nin iki nüshası bulunmaktadır (İÜ, TY, nr. 3520; Medine Ârif Hikmet Ktp., Fennü'l-edebi't-Türkî, nr. 3501). Kaynaklarda Ümmüveledzâde Ali b. Abdülazîz'in (ö. 980/1572) (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1914), Molla Mâşîzâde Fikrî Derviş'in (ö. 992/1584) (Ahdî, vr. 158a) ve Lokmân b. Hüseyin'in de (ö. 1010/1601'den sonra; bk. Osmanlı Müellifleri, III, 136) Mihr ü Müşterî çevirilerinden söz edilmişse de bunlar henüz ele geçmemiştir.

Benzer bazı mesneviler Mihr ü Mâh adını taşımaktadır. Cemâlî-i Dihlevî'nin (ö. 942/1535) Hindistan'da Assâr'ın etkisiyle yazdığı Mihr ü Mâh bunlardandır. Mihr ü Nigâr adıyla da bilinen bu eser 3600 beyit olup Mihr ü Müşterî ile aynı vezindedir ve Hindistan'da yazılan en eski Farsça mesnevi olması sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Cemâlî'nin Mihr ü Mâh'ı çocuğu olmayan padişahın bir dervişin duasıyla oğul sahibi olması, Mâh'ın sevgilisi Mihr'i aramak için yola çıkması, deniz yolculuğu ve bu esnada fırtınaya yakalanıp batan gemiden bir tahta parçasına tutunarak kurtulmaları, bir kalede devin öldürülmesi, Mâh'ın Mihr'in ülkesinde evlenip babasının bulunduğu ülkeye dönmesi ve orada hükümdar olması gibi birçok konuda Assâr'ın Mihr ü Müşterî'siyle benzerlikler göstermektedir. İki mesnevi arasındaki en önemli farklılık Assâr'ın kahramanlarının her ikisinin de erkek olmasıdır. Ayrıca Cemâlî bazı vesilelerle tasavvufî meseleleri de ele almıştır (geniş bilgi için bk. Anbarcıoğlu, TTK Belleten, XLVII/188 [1984], s. 1159-1162). XVII ve XVIII. yüzyıllarda Fars edebiyatında birçok şairin Mihr ü Mâh ya da Hurşîd ü Mâh adıyla mesneviler yazmaya devam ettiği görülmektedir (a.g.e., XLVII/188 [1984], s. 1152). Bunlardan anonim Mihr ü Mâh ile Assâr'ın ve Cemâlî'nin mesnevileri arasında birçok benzerlik vardır (bu üç eserin karşılaştırılması için bk. a.g.e., XLVII/188 [1984], s. 1164-1168).

Türk edebiyatında XVI. yüzyıldan itibaren Mihr ü Mâh adıyla yazılan mesneviler İran edebiyatındaki örneklerden oldukça farklıdır. Bunlardan Âlî Mustafa Efendi'nin eseri Şehzade Selim (II. Selim) adına kaleme alınmış olup eski astronomi anlayışına ve Batlamyus kozmogonisine uygun alegorik bir manzumedir. 1164 beyit olan bu aşk mesnevisinin iki nüshası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 342; British Library, Or., nr. 7475). Kastamonulu Kıyâsî (XVI. yüzyıl) ve Çorlulu Zarîfî'nin (ö. 1032/1623) yazdığı Mihr ü Mâh'lar da günümüze ulaşmıştır. Ancak Âlî'nin eseri tasavvufî kavramların daha yoğun işlenmesi bakımından diğer ikisinden ayrılır (bunlarla ilgili tezler için bk. bibl.). Kaynaklarda Necâtî Bey (Osmanlı Müellifleri, II, 435) ve Hâmidî'nin (Külekçi, II, 94-124) Mihr ü Mâh adlı eserlerinin olduğu belirtilmekteyse de bunlar henüz ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 774, vr. 158a; Kınalızâde, Tezkire, II, 924-925, 944-946; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 104a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1914; Rieu, Catalogue, II, 626-627; Osmanlı Müellifleri, II, 435; III, 135-136; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 213-215; FME, s. 303-304; Münzevî, Fihrist, IV, 3255; Meliha Ülker Anbarcıoğlu, "Mihr ü Mâh Kıssası", İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan, İstanbul 1971, s. 1-54; a.mlf., "Der Bâre-i Kıssa-i Mihr ü Mâh", DDl., II/2 (1975), s. 1-12; a.mlf., "Türk ve İran Edebiyatlarında Mihr ü Mâh ve Mihr ü Müşterî Mesnevîleri", TTK Belleten, XLVII/188 (1984), s. 1151-1189; a.mlf., "Kıyâsî'nin Mihr ü Mah Mesnevîsi", Erdem, II/4, Ankara 1986, s. 87-170; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 133; Neslihan Özdoğan, Mihr ü Müşterî, Hassân: vr. 1b-13a (lisans tezi, 1982), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. 1800, s. 14; Zeynep Sabuncu, Mihr ü Mâh: Mustafa Âlî (yüksek lisans tezi, 1983), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zebîhullah Safâ, Târîḫ-i Edebiyyât der İrân, Tahran 1366, IV, 1027-1028; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, II, 148-154; Vedat Nuri Turhan, Zarîfî ve Mihr ü Mâh Mesnevisinin Tenkidli Metni ile İncelemesi

(yüksek lisans tezi, 1995), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Numan Külekçi, XI-XX. Yüzyıllar El Yazması Metinler ve Özetleriyle Mesnevî Edebiyatı, Erzurum 1999, II, 94-124; A. Atilla Şentürk, XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler, İstanbul 2002, s. 87-91; Orhan Bilgin, "Assâr-ı Tebrîzî", DİA, III, 504; Halûk İpekten, "Azmîzâde Mustafa Hâletî", a.e., IV, 349.

A. Azmi Bilgin

MİHRAB

(محراب)

Cumhuriyet’in ilk yıllarında yayımlanan ilmî dergi.

İlk sayısı 15 Teşrînisâni 1339 (15 Kasım 1923), son sayısı 1 Nisan 1341 (1925) tarihli olup yirmi sekiz sayı çıkmıştır. Küçük boy ve kapaklı olan dergi birinci yıl on beş günde bir yirmi dört sayfa, ikinci yıl ayda bir kırk sekiz sayfa olarak yayımlanmış, bazan iki sayı birleştirilmiştir. Sayfa

numaraları devam eden dergi ilk yıl 880, ikinci yıl 192 sayfa olmak üzere toplam 1072 sayfalık bir koleksiyon oluşturur. Derginin mesul müdürü Âgâh Mazlum’dur. Arka kapağındaki duyurulardan derginin yurt içi ve yurt dışı aboneleri bulunduğu anlaşılmaktadır.

Mihrab resimsiz, siyasetten bahsetmeyen, ağırlıklı olarak felsefî yazılar ihtiva eden, şiir, deneme, tercüme, roman, tıp, tarih, coğrafya, kelâm, etnografya, ahlâk, sosyoloji, psikoloji gibi konularda dârülfünun eksenli akademik yazıların yoğun olduğu bir dergi hüviyetindedir. Bu hüviyet Türkiye’de Doğu-Batı, eskiyeni, madderuh mücadelesinin yoğun bir şekilde sürdüğü, yaşanan olayların yorumlanması ve yeni bir yapılanmanın nasıl bir yol takip edeceği, devrin münevveri tarafından olayların nasıl ele alındığı noktasında derginin önemli bir yönünü ortaya koymaktadır. Dergide yer alan isimler de hem o yıllarda hem sonraki dönemlerde alanlarının tanınmış şahsiyetleridir. Özellikle felsefe, sosyoloji, tarih alanında yazı yazanlar devrin ilim ve fikir dünyasını yönlendirenler arasında bilinen sosyolog, filozof ve tarihçilerdir. Mehmet Emin (Erişirgil), Yusuf Ziya (Yörükân), Babanzâde Reşid, Mustafa Şekip (Tunç) felsefe yazılarını; Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu), Ahmed Hikmet (Müftüoğlu), Abdülhak Hadi sosyoloji; Mükrimin Halil (Yinanç), Hilmi Ziya (Ülken), Yusuf Ziya (Yörükân) ve M. Şerefettin (Yaltkaya) tarih yazılarını kaleme almışlardır. Tasavvuf ve tasavvuf tarihiyle ilgili olarak da Hüseyin Şemi, Babanzâde Reşid, İzmirli İsmail Hakkı’nın makaleleri görülmektedir.

Sanat ve edebiyat açısından pek zengin bir muhtevaya sahip olmayan dergide şairler arasında Necip Fazıl (Kısakürek), Ahmet Kutsi (Tecer), Hasan Âli (Yücel), Rıfkı Melûl (Meriç) gibi isimlerin yanında Hilmi Ziya, Muhyiddin Râif (Yengin), Mehmet Sıtkı (Akozan), Nejat Tevfik gibi şiirleri dergi yaprakları arasında kalmış şairler de söz konusudur. Dergide 13. sayıdan sonra şiir yayımlanmamıştır.

Mihrab'da önemli yer tutan yazı dizilerinden, İbn Tufeyl'in felsefî roman olarak takdim edilen Ḥay b. Yaḳẓân adlı eserinin Babanzâde Reşid tarafından yapılan tercümesi 3-22. sayılar arasında toplam seksen dört sayfa olarak tefrika edilmiştir. Mehmed Emin'in medreselerin tarihiyle ilgili yazılarıyla (sy. 2, 5, 6) Ahmed Hikmet'in "On Birinci Asr-ı Hicrîde Türk Menâbi-i İrfânı" başlıklı yazı dizisi de (sy. 19-24) medreselerin asırlar içerisinde yüklendiği misyonla gelinen noktadaki fonksiyonlarının birbirinden tamamen farklı olduğunu, medreselerin tarihî misyonunu kaybettiğini ve Batı'ya açılmada ilgisiz kaldığını dikkatlere sunan yazılardandır.

Mustafa Şekip'in İslâm sanat ve edebiyatıyla ilgili seri yazıları, Hilmi Ziya'nın Anadolu tarihinin dinî ve ruhî hayatında Burak Baba ve Geyikli Baba, Orta Asya'da "Türkmen'in dini" gibi tarihî şahsiyet ve olayların temelinde yatan felsefeyi izah eden yazıları, Yusuf Ziya'nın birinci sayıdan başlamak üzere "İslâm Filozofları" başlıklı yazısı ile Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'ün hayatı, eserleri, fikirlerinin tahlili ve değerlendirilmesine dair yirmi sayı boyunca yayımlanan yazıları, Ziyaeddin Fahri'nin sosyolojinin tarihî seyri ve özellikleri, diğer ilimlerle münasebetleri, İbn Haldûn'un konuya bakış açısını açıklayan "İçtimâiyat" başlıklı seri yazısı dergideki başlıca yazı dizilerindendir. Mehmet Şerefettin'in "Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin" yazı serisi ise (sy. 21-24) tarihte cereyan eden önemli bir hadisenin, 1923'lü yıllarda çeşitli dergi ve gazetelerde tartışılması esnasında olayın arka planını aydınlatmak için kaleme alınmıştır. Mehmet Ali Ayni'nin "İçtimâiyat Dersleri" de sosyolojiye dair değerlendirmeleri ihtiva eden yazılardır.

Mihrab, başlığı altındaki "ahlâkî, içtimaî, felsefî, tarihî, edebî" ibaresine rağmen felsefe ve sosyoloji ağırlıklı bir dergidir. Türkiye'de maddeci ve ruhçu görüşlerin mücadelesi bağlamında ruhçu dünya görüşüyle yayın

hayatına atılan dergi bir imparatorluğun tasfiyesi, aynı zamanda Cumhuriyet'in ilânı ile girilen yeni bir yolun kavşak noktasında modern hayatla geleneğin birbirini tamamlamasını sağlama eğilimindedir. Siyasal ve sosyal olayların gelgitleri arasında yürümeye, büyümeye çalışan dergi ikinci yılına yeni ve dopdolu bir yayın politikasıyla girmişse de okuyucu ve abonelerin gerekli ilgiyi göstermemeleri sebebiyle yayın hayatına son vermiştir. Mihrab dergisi üzerinde Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde lisans tezleri yaptırılmış, ayrıca İstanbul Üniversitesi'nde Ayşe Ercan ve Selçuk Üniversitesi'nde Ömer Faruk Akbaş tarafından birer yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). Dergi koleksiyonu Seyfettin Özege Kitaplığı (Erzurum), Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mihrab, sy. 1-28, İstanbul 1339-41, tür.yer.; Ayşe Ercan, Mihrab Mecmuasının Türk Basın Tarihindeki Yeri ve Önemi (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömer Faruk Akbaş, Batılılaşma ve Din: Mihrap Dergisi Örneği: 1923-1924 (yüksek lisans tezi, 2001), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Kara, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", TCTA, IV, 992.

Erdoğan Erbay

MİHRAP

(المحراب)

İslâm sanatında cami, mescid ve namazgâhlarda kıbleyi ve imamın namaz kıldırırken duracağı yeri gösteren mimari eleman.

Arapça'da "saray, sarayın harem kısmı veya hükümdarın tahtının bulunduğu bölüm, hıristiyan azizlerinin heykel hücresi, çardak, oda, köşk, yüksekçe yer, meclisin baş tarafı, en şerefli kısmı" gibi karşılıkları bulunan mihrâb kelimesi, zamanla camilerde imamın durduğu yer için kullanılmıştır. Kelimenin "çatışmak ve savaşmak" anlamlarındaki harb kökünden türediği, bunun da işaret edilen önemli yerlere ulaşmak veya bunları korumak ve savunmak için büyük çaba gösterilmesi ve savaşılmasıyla irtibatlı olduğu söylenmiştir (Zemahşerî, I, 273; Münâvî, s. 642). Mihrap kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de dört yerde geçer. Bunlardan üçünde (Âl-i İmrân 3/37, 39; Meryem 19/11) Hz. Zekeriyyâ'nın mâbeddeki özel mekâna giriş çıkışından ve orada namaz kılışından diğerinde ise (Sâd 38/21) Hz. Dâvûd'un mâbeddeki özel bölmesinden ve aralarındaki ihtilâfı çözmesi için iki kişinin ona gelişinden söz edilir. Âyetlerdeki mihrabın mâbedde (Beytülmakdis) hususi bir mekânı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Sebe' sûresinin bir âyetinde geçen (34/13) ve mihrabın çoğulu olan mehârîb "yüksek ve ihtişamlı binalar, korunaklı yüksek mekânlar, kaleler, saraylar, mâbedler" gibi mânalarla açıklanmıştır. İbn Âşûr, İslâm'ın ortaya çıkışı esnasında Araplar'ın mihrabı yahudi ve hıristiyan kültüründeki kurban mahalli (mezbah, sunak) anlamında kullandıklarını, mescidlerdeki özel yer anlamının muhtemelen I. (VII.) yüzyıldan sonrasına ait bir gelişme olduğunu belirtir (Tefsîrü't-Taḥrîr ve't-tenvîr, XXII, 160-161; mihrap kelimesinin etimolojisi ve mânaları hakkında açıklamalar için bk. Zerkeşî, s. 364; Whelan, s. 373-392; Serjeant, XXII [1959], s. 439-444).

Dinî mimarinin en önemli elemanlarından biri sayılan mihrabın İslâm sanatındaki gelişimi uzun bir döneme yayılmıştır. Başlangıçta Mescidi Nebevî'nin bir mihrabının bulunmadığı, sadece Hz. Peygamber'in namaz kıldırdığı yerin belli olduğu bilinmektedir (mesciddeki bir kaya parçasının

kıbleyi göstermesi hakkında bk. Burton, II, 140-141). Ömer b. Abdülazîz, Medine valiliği sırasında Mescidi Nebevî'yi imar ederken (707-710) Resûl-i Ekrem'in namaz kıldırırken durduğu yere niş tarzında bir mihrap ilâve ettirmiş, burası Resûlullah'ın mihrabı olarak tanınmıştır (Makrîzî, II, 247; Semhûdî, s. 370, 383; ayrıca bk. MESCİD-i NEBEVÎ). Diğer mescidlerde ise İslâmiyet'in ilk yıllarında kıble yönü renkli bir çizgi, bir kaya parçası veya alçı bir levha ile belirtilmekteydi. Bu levhaların XIII. yüzyıla kadar uzanan örneklerine Kahire ve Musul'da rastlanmaktadır. Makrîzî, ilk girintili mihrabı Ömer b. Abdülazîz'in inşa ettirdiğine dair rivayet yanında Kahire'deki Amr b. Âs Camii'nde de önceleri mihrabın girintili olmadığını, bunun ilk defa Kurre b. Şerîk tarafından gerçekleştirilen imar sırasında (711-712) eklendiğini kaydeder (el-Ḫıṭaṭ, II, 247, 249). Cemaate bir saf daha ilâve edebilme imkânı sağlayan nişi yarım daire planlı mihrapların en eski örnekleri bu iki cami ile Şam Emeviyye Camii'ndedir (705-714). Zamanımıza kadar gelmeyen her üç mihraptaki nişin üst kısmında kavsara ve kemerin nasıl şekillendiği bilinmemektedir (Creswell, s. 43-44; Bakırer, s. 6). 72 (691) tarihli Kubbetüssahre'de kayanın altında bulunan mesciddeki mihrabın fazla derin olmayan formuyla bugüne ulaştığı bilinen en eski mihrap olduğu belirtilir (EI2 [İng.], VII, 8).

Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan bir uygulama olduğundan cami ve mescidlere mihrap yapılması bazı tartışmalara yol açsa da âlimlerin bu konuda genellikle müsbet bir tavır takındıkları görülmektedir. Fıkıh kitaplarında imamın mihrapta durma zamanı, biçimi ve mihrapların kıble ölçüsü kabul edilmesi gibi hususlarda yer alan görüş ayrılıklarının mihrap mimarisiyle doğrudan bir ilgisi yoktur (Zerkeşî, s. 362-364; Mv.F, XXXVI, 194-199).

Bir nişte yer alan mihrap sütunçeler, bordürler, kavsara, kemer, köşelik, kitâbe ve tepelik gibi elemanlardan oluşur. Kavsara yarım kubbeli, dilimli yarım kubbeli ve mukarnaslı formlar göstermekte; niş ise yarım daire, atnalı, dikdörtgen, çok kenarlı veya çift kademeli olabilmektedir. Ancak bu elemanların bir kısmının yer almadığı mihraplar da vardır. Plan ve cephe düzeni bakımından farklılıklar gösteren mihraplarda niş kıble duvarından dışarıya taşabileceği gibi duvar kalınlığı içinde de kalabilir. İmamın cemaat tarafından rahatça görülebilmesi amacıyla bazı uygulamalarda mihrabın tabanı cami zemininden biraz yükseltilmiştir. Taş, alçı, çini, tuğla ve ahşap

malzemenin kullanıldığı mihraplarda süsleme elemanlarını silmeler, geometrik-bitkisel kompozisyonlar ve yazı şeritleri olarak gruplandırmak mümkündür. Mihraplarda genellikle bilinen iki âyet (el-Bakara 2/144; Âl-i İmrân 3/37) dışında Âyetü'l-kürsî ile kelime-i tevhid yazıları da yaygın biçimde kullanılmıştır. Mihrabın yapıdaki yeri genellikle kıble duvarının ortasıdır. Namazgâhlarda ise mihrap niş veya dikili bir taşla (sütre) belirlenir. Ana mihrabın yanlarında bazan mekân içindeki pâyelere ve son cemaat yerlerine de mihrap yerleştirildiğinden büyük ölçekli yapılarda birkaç mihrapla karşılaşılmaktadır. Ayrıca medrese dershaneleri aynı zamanda mescid gibi kullanıldığı, bazı türbe ve kümbetlerde ise ölüler kabre kıble istikametine göre yerleştirildiği için buralarda da mihraplar yapılmıştır. Kümbetlerin ziyaret katlarında, türbelerin ise içlerinde kıble yönünü gösteren mihraplar bulunmaktadır.

Duvar içine yerleştirilen bir niş şeklinde olup köşelerindeki sütunlarla hareketlendirilen ve ilk örneklerine VIII. yüzyıldan itibaren rastlanan mihrapların bu görünüşü ana hatlarıyla günümüze kadar korunmuştur. En eski örneği, Bağdat'taki Hasekî Camii'nin VIII. yüzyıldan kalan ve yekpâre bir mermere oyulmuş mihrabı köşelerindeki burmalı sütunlarla hareketlenen yarım daire planlı nişi, dilimli kavsarası ve kemerinin yanında bitkisel temalı bezemeleriyle süslemeli ilk mihrap olarak dikkati çeker. Bu şema, özellikle XI-XII. yüzyıllarda Mısır'da Fâtımîler devrinde yapılan mihraplarda da kullanılmıştır. VIII. yüzyılda mihraplar yarım daire veya kare planlı bir niş ile kavsaradan ibaretken IX. yüzyılda köşelik, çerçeve, tepelik gibi elemanların eklenmesiyle taçkapılara benzemeye başlamıştır. Zamanla yarım daire şeklindeki örnekler yerini yandan deniz kabuğunu andıran yassı mihraplara bırakmıştır. XII ve XIII. yüzyıl Atabegler dönemi mihraplarında ise altı ve üstü vazo biçiminde burmalı küçük sütunlar, zikzaklı kemerler, zengin tezyinatlı ve yivli şeritler ortaya çıkmıştır. Nitekim bu dönemde Seyfeddin Gazi tarafından yaptırılan onarımda Musul Ulucamii'ne eklenen yekpâre mermerden mihrap dikdörtgen çerçeveli, iç içe iki nişten meydana gelmiş olup üzerinde inşa tarihi ve ustanın adı da yer almaktadır. Camiye ait diğer çift nişli mihrap ise yanlarda dikey, üstte yatay sıralanan üç dilimli sathî nişçiklerle çerçevelenmiştir. Bu örneklerde silindirik gövdeli vazo biçiminde başlık ve kaideleri olan sütunçeler nişleri sınırlandırır. Yine Atabegler devrine ait olup Bağdat Müzesi'nde sergilenen Sincar Mihrabı figürlü bezemeleriyle dikkati çeker. Mermerden dikdörtgen

planlı bir niş ve mukarnaslı bir kavsaradan oluşan mihrabın bordüründe yer alan yüzeysel nişçiklerin içlerine simetrik insan figürleri işlenmiştir. Türk sanatında başka örneğine rastlanmayan bu mihrabın önemli bir kişi adına yapılmış mezar anıtına ait olduğu kabul edilmektedir.

Mezopotamya'da bir yapının yönünü kıbleye çevirmeye imkân bulunmadığı durumlarda meydana çıkmış olan köşe mihrapları yalnız türbelerde görülür. Nitekim Musul İmam Avnüddin Türbesi'nin güneydoğu köşesine yerleştirilen yekpâre mermer mihrabın sivri kemerli bir kavsarayla son bulan nişi yapının köşesiyle meydana getirilmiş bir girintiye sahiptir.

Suriye'de mihrabın geçirdiği değişiklikleri gösteren en iyi örnek Şam Emeviyye Camii'dir. Asıl mihrap yarım daire planlı nişiyle caminin yapıldığı tarihe (96/714)

ait olmalıdır. Caminin 461'de (1069) geçirdiği büyük yangından sonraki bir tasviri, daha çok Emevî üslûbunda olan o zamanki tezyinatla mihrap hakkında bir fikir vermektedir. Eyyûbîler zamanında Kuzey Suriye'de renkli taştan örgülü geçmeler, silmeli veya çeşitli renklerde mermer şeritler kullanılmaktaydı. Bu sayede mihrap tezyinatı son derece gelişmişti. Ardından renkli mermer kakmalarla eski geleneğin devam ettirildiği ve Türk etkisiyle mukarnasların eklendiği mihraplar da yapılmıştır. Suriye'de Zengîler devrinden kalan mihraplar bölgesel özellikleriyle aynı dönemdeki Irak örneklerinden tamamen ayrılır. Üzerinde usta adını taşıması ve İslâm sanatındaki ender ahşap numunelerinden biri olması bakımından Halep'te Makām-ı İbrâhim'deki Nûreddin Zengî mihrabı yarım daire planlı ve yarım kubbe kavsaralı önemli bir örnektir. Halep'te Şadbahtiyye (589/1193), Sultâniyye (620/1223) ve Firdevsiyye (633/1235) medreselerinin iki renkli mermerle yapılmış mihrapları Suriye'deki renkli taş süsleme geleneğini yansıtan diğer eserlerdir.

Kahire İbn Tolun Camii'nde değişik tarihlerde yapılmış altı mihrap mevcuttur. Bunlardan ikisi kıble duvarında, diğerleri mihrap eksenindeki pâyelerde yer alır. Eksendeki asıl mihrap büyük olup devşirme dört mermer sütunla köşeleri yumuşatılmış, iç içe iki sivri kemerli derin bir niş şeklindedir. Altta renkli taş levhaların, üstte cam mozaikten kelime-i şehâdetin yer aldığı mihrabın kavsarası tamamen mozaik kaplıdır. Camideki

diğer mihraplar Fâtımî ve Memlük devirlerine aittir. IX. yüzyılda şekillenen bu düzen, daha sonra bütün İslâm ülkelerinde ve Anadolu'da en çok rastlanan şemayı meydana getirmiştir.

Mezopotamya'ya has istiridye kabuğu dolgusu yerine Mısır'da mihrap kemeri ya düz bırakılır ya boyanırdı. Dar ve yükseltilmiş mihrap kemeri Fâtımîler zamanında devam etmiş, niş dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış, dilimli kemer ve kavsara mihrabın en bâriz elemanı haline gelmiştir. Diğer taraftan yanları çifte sütunlu ve çift kademeli tarz daha sonraki bütün Kahire mihraplarına uygulanmıştır. Cüyûşî Camii'nin (478/1085) alçı mihrabı bu tipin bir örneğidir. Fâtımîler döneminden Seyyide Rukıyye Türbesi'nin (XII. yüzyıl) esas mihrabı, ebat olarak Mısır'da yapılan alçı mihrapların en büyüğü ve alçı işçiliğinin en gelişmiş numunesidir. Yine bu devirde Kahire'de inşa edilen Seyyide Rukıyye ve Seyyide Nefîse türbeleriyle Ezher Camii'nde kıble duvarında yer alan, esas mihraptan başka, gerektiğinde bir yerden bir yere taşınabilmeleri için ahşaptan yapılmış seyyar mihraplar ayrı bir grup oluşturur. Suriye etkisiyle Mısır'a renkli mermer levhalar ve mozaik süslemeli mihrap da girmiştir. Bunun en erken örnekleri XIII. yüzyılın sonlarına doğru Kalavun'un inşa ettirdiği yapılarda görülmektedir. Böyle renkli taş süslemeli mihraplar içinde âbidevî numunelerden biri Sultan Hasan Camii'nde (1356-1363) görülmektedir. Ardından Çerkez Memlükleri zamanında mihrap tezyinatı son derece incelmiş, kakmalarda kıymetli taşlar bile kullanılmıştır.

Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te mihrabın tarihi IX. yüzyılda Kayrevan Sîdî Ukbe Camii mihrabıyla başlar. Yarım kubbe kavsarasını köşe sütunçeleri üzerine oturan atnalı şekilli bir kemerin çerçevelediği mihrap taş ve çini süslemelidir. Mihrabın kemer ve köşeliklerinde yer alan geometrik ve bitkisel kompozisyonlu, perdahlı kare çiniler en erken örneklerdir. Sûs Ulucamii mihrabı (237/851) sade olup niş içi ince uzun nişlerle hareketlendirilmiştir. Yüzyıl sonra Kurtuba Ulucamii'nin oldukça zengin oymalı mermer işçiliğiyle nâdide bir eser olan yedi köşeli mihrabı batı üslûbunun tam gelişmiş şeklini göstermektedir. Bu mihrap duvarı, XIII ve XIV. yüzyıllarda Muvahhidler'in ardından gelen hânedanlar zamanında da örnek olmaya devam etmiştir. Yalnız oranlar daha incelmiş, atnalı kemerler daha zarifleşmiş ve küçük sıra kemerler yerlerini alçı şebekeler içinde renkli camlarla süslü pencerelere bırakmış, bağımsız mihrap hücreleri yarım

daire veya çok köşeli olmuştur (İA, VIII, 298-299).

Abbâsîler devrinde İran'da IX. yüzyılda yapılan mihraplarda dikdörtgen planlı niş öne çıkmıştır. Alçı mihraplarda X. yüzyıldan itibaren gözlenen dikdörtgen çerçeveli ve çift nişli mihrap düzenine en erken numune Nâyin Cuma Camii'ndedir. Mihrap hücresindeki her iki nişi fazla derin olmayan yarım kubbe kavsaralar örter. Kavsara, köşelik ve sütunçelerin

yüzeylerini kaplayan girift bitkisel kompozisyon ajur tekniğinin başarılı bir örneğidir. Buhara'da bulunan Namazgâh Camii'ne (1119-1120) ait mihrap Karahanlılar devrinden önemli bir eser olup sarı, kırmızımtrak, küçük parlak tuğlalardan geometrik kûfî yazılarla süslüdür. Dikdörtgen planlı niş mukarnaslı kavsaralıdır; bunu üç yönden çevreleyen bordürler dışta ve içte zencerek motifiyle bunların arasındaki yazılardan oluşmaktadır. Selçuklular zamanında Kazvin Mescidi Haydariyye (1113), Zevvâre Cuma Camii (1156), Buzân İmamzâde Karrâr Türbesi (1134), Hemedan'daki Künbed-i Aleviyyân (XII. yüzyıl) ve Erdistan Cuma Camii (1158-1160) mihrapları zengin alçı süslemeleriyle, Bersiyân Cuma Camii ise (1134) tuğla işçiliği ve mukarnaslı kavsarasıyla dikkati çekmektedir. İran'da çok köşeli niş ve mukarnaslı kavsaraya sahip mihrap düzenine en erken örnek XI. yüzyıldan Demâvend Cuma Camii mihrabıdır. XI-XIV. yüzyıllar arasında bu coğrafyada yapılan mihraplarda mukarnaslı kavsaraların fazla benimsenmediği ve mukarnasların gelişmiş bir geometrik sistemle uygulanmadığı görülür. Bütünüyle perdahlı çiniden mihraplar XIII. yüzyılda özellikle İran'da inşa edilmiştir. Meşhed'deki İmam Rızâ Türbesi mihrabı bunların günümüze ulaşan en erken örneğidir. Berlin İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan Kâşân Meydan Camii'nin çinili mihrabı (623/1226) bu teknikte yapılmış en itinalı numunelerden biridir. XIV. yüzyılda İsfahan'da görülen mozaik çinili mihrapların bir örneği Baba Kasım Türbesi mihrabıdır. İlhanlı devri mihraplarında alçı süslemeli Selçuklu geleneği devam etmiştir. Verâmin Cuma Camii (1322-1326) ve Lincân Pîr-i Bekrân Türbesi'ndeki (1304) alçı mihraplar bu geleneği göstermektedir. Şiîliğe meyilli olan Olcaytu Hudâbende zamanında İsfahan Cuma Camii'nin batı eyvanına eklenen alçı mihrapta bitkisel süslemenin yanı sıra Hz. Ali ile on iki imamın isimleri yazılmıştır.

Timurlular devrinde yarım daire veya dört köşe, yassı hücre yerine daha

büyük boyutta, daha geniş ve derin çok köşeli bir mihrap tipi ortaya çıkmıştır. Hargird Medresesi, Meşhed Ulucamii ve Herat'taki Ebû Velîd Ziyaretgâhı'ndaki mihraplar bu dönemin zengin süslemeli örnekleridir. Safevîler zamanında mukarnaslı ve mozaik mihraplar yanında tuğla kırmızısı zemin üzerinde beyaz renkte çatallı, kıvrık dallarla süslü boyalı örneklere de rastlanmaktadır.

Hindistan'da XIII-XIV. yüzyıl mihraplarının köşelerinde Hint usulü tezyinatla kaplı sütunlar vardır. Niş ile bunun üzerinde alınlık şeklindeki kısımların tezyinatla dolgulandığı pek çok örneğe XIV-XVI. yüzyıllara ait Gucerât ve Ahmedâbâd camilerinde rastlanır. Hindistan'a ait bir özellik olmak üzere ana yapının her biri birer kubbe teşkil eden mimari unsurları esas alınarak kıble duvarına üç-beş, hatta bazan yedi mihrap konulur. Ayrıca içlerinde mihrap odaları bulunan camiler de mevcuttur. Delhi'de erken dönemden kalan Sultan İltutmış'ın türbesindeki mihrap yazı kuşakları (1236) bitkisel ve geometrik taş işçiliğiyle dikkat çekici bir örnektir. Ancak İran etkisiyle Hint üslûbu yavaş yavaş kaybolmuş ve yerini renkli mermer kaplı, çok köşeli nişler almıştır. Agra ve Delhi'deki saray camilerinde renkli taş kakmalardan çiçekli kıvrık dallarla süslü parlak beyaz mermerden mihraplara rastlanmaktadır. Yalnız Hindistan'ın değil bütün İslâm ülkelerinin en önemli mihraplarından biri sayılan Bîcâpûr'daki Ali Şehid Pîr Camii'nin mihrabı çifte sütunlar üzerine oturan bir kemerle çerçevelenmiş olup sekiz köşe esası üzerinden beş köşeli inşa edilmiştir.

Balkanlar'daki camilerin mihrapları, genellikle Osmanlı geleneği içinde mukarnaslı kavsaralı nişlerden oluşan sade örneklerdir. Bazılarında kalem işi süslemeler görülmektedir. Önemli sayılanlar arasında Foça Alaca Camii (XVI. yüzyıl) ve Taşlıca Hüseyin Paşa Camii (XVI. yüzyıl) mihraplarında geometrik süslemeli ince mermer işçiliği dikkat çekicidir. Geç devir örneklerinde ise perde motifli, boyalı mihrap nişleri görülür. Travnik'te XIX. yüzyılda yapılmış olan Süleyman Paşa Camii mihrap nişinin içi Kâbe tasviriyle dolgulanmıştır.

XII. yüzyılın ikinci yarısından XIV. yüzyılın sonuna kadar Anadolu'da dikdörtgen çerçeveli, kemersiz veya basık sivri kemerli, mukarnaslı kavsaralı, köşeleri sütunçeli, dikdörtgen, çokgen veya çift nişli bir mihrap şeması uygulanmıştır. Çoğunluğu kesme taş ve mozaik çini, çok azı alçı

malzemeyle yapılmış olan Anadolu Selçuklu mihraplarının boyutları genellikle içinde bulundukları yapı ile orantılıdır. Böylece mihrap hem malzeme ve kütlesi hem süslemeleriyle iç mekânda dikkat çekici bir eleman halini almıştır. Kesme taş XII. yüzyılın ikinci yarısından XIV. yüzyıl sonuna kadar mihraplarda en çok kullanılan malzeme olmuştur. Ayrıca XIII. yüzyılın başına kadar oymalar yüzeysel, dekor geometrik temalı iken daha geç tarihli mihraplarda bitkisel öğelerin de katılımıyla süsleme zenginleşmiş ve yüksek kabartma yapılmıştır. XIII. yüzyıl sonu kesme taş mihraplarında ise geometrik ve bitkisel dekorla yazı bir arada zengin ve girift bir şekilde kullanılmıştır. Diyarbakır Kale Camii'nin taşıyıcı ayaklarından ikisi üzerine oyulan mihraplar bunlara Anadolu'dan erken bir örnektir. XII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen bu Artuklu yapısında girişin sağında yer alan mihrap yarım daire planlı bir niş ve kavsaraya sahiptir. Yine Artuklular'a ait Harput Ulucamii'nin esas mihrabı da benzer plandadır ve son cemaat yerinde ikinci bir mihrap vardır. Burası, XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı camilerinde görülmeye başlanan son cemaat yeri mihraplarına benzemektedir. Artuklular'dan günümüze ulaşan en önemli kesme taş mihraplardan biri, Kızıltepe Ulucamii'nde olup yedi iri dilimin bölümlediği âbidevî bir kemer ve istiridye kabuğu formunda yivlendirilen kavsarayla biçimlendirilmiş, geometrik ve bitkisel motiflerle süslü yazı şeritleri olan mihraptır. Silvan Ulucamii'nin kıble duvarında yer alan üç mihraptan doğu kanattaki ikisi orijinal halleriyle günümüze ulaşmıştır. XIII. yüzyıla tarihlenen mihraplardan ilki yarım daire planlı

bir nişe sahip olup mukarnaslı kavsaralıdır. Diğeri hücresinin ilginç biçimlenişiyle dikkati çeker. Kavsara ile nişin alt kısmı birbirinden ayrılmamış ve nişin içi tamamen dikey beş oluk silme tarafından yivlendirilmiştir.

Mengücüklüler'in en önemli yapısı Divriği Ulucamii'nin (XIII. yüzyıl) muhteşem kesme taş mihrabı Anadolu'daki gelişimin boyutlarını ortaya koymaktadır. Mihrabı kuşatan enine dikdörtgen çerçeveyi oluşturan bordürlerden en dıştakinin üzerine yukarıya doğru genişleyip yayılan kaval silme demetleri yerleştirilmiş, içe doğru kademelenen diğer bordürler ise iri palmet yaprakları ile hareketlendirilmiştir. Yarım kubbe kavsara, yarım daire planlı niş ve demet sütunçelerin bir bütünlük arzettiği mihrap nişi kademeli bir sivri kemerle sona erer.

Anadolu Selçukluları devrinden Sivas Keykâvus Dârüşşifâsı türbesindeki kesme taştan mihrap (XIII. yüzyılın ilk yarısı) mukarnaslı kavsaralıdır. Nişinin alt kısmı dikdörtgen planlı ve geometrik yıldız örgülü, bitkisel geçme ve nesih yazı kuşaklıdır. Aynı dönemden Niğde Alâeddin Camii mihrabı, Anadolu Selçukluları'nın zengin tezyinatlı ve büyük boyutlu taş mihraplarının en eski örneğidir. Mihrap hücresi iç içe iki nişten meydana gelmekte olup her iki niş de mukarnaslı kavsaralıdır. Dikdörtgen planlı dıştaki nişin yan duvarları küçük mihrâbiyelerle bir taçkapı görünümü kazanmıştır. XIII. yüzyılın ilk yarısından Kayseri Huand Hatun Camii'nin mihrabındaki mukarnaslı kavsaralı kesme taştan üç köşe planlı nişin alt kısmında her yüzde birer yarım daire niş yer alır.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da mozaik çinili mihraplarda artış görülmektedir. Konya Alâeddin Camii mihrabı (XIII. yüzyılın ilk çeyreği) erken bir örnektir. Döneminde mihrabı bütünüyle kaplayan mozaik çini malzemeden günümüze yalnızca kenar bordürlerinin üst kısmı ve köşeliktekiler ulaşabilmiştir. XIII. yüzyıl ortalarından Konya Sâhib Ata Camii'nin dikdörtgen planlı ve mukarnaslı kavsaralı mihrap nişi, altı köşeli yıldızlardan oluşan bir süslemeye sahip iken etrafı fîrûze ve lâcivert çinilerden kesilmiş çifte rûmîli kıvrık dallı bordürlerle çevrilmiştir. Sadreddin Konevî Camii çini mihrabı ise (XIII. yüzyılın ikinci yarısı) mukarnaslı kavsarayla son bulan dikdörtgen planlı nişin başarılı bir örneğidir. Harput Arap Baba Mescidi'nin aynı döneme ait mihrabının benzerlerinde rastlanmayan kemeri sivri formuyla zemine kadar devam eder. Mozaik çinili mihrapların âbidevî bir örneği Kayseri Kölük Camii'ndedir. Üslûp ve teknik özellikleri bakımından muhtemelen XIII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen mihrabın ancak üst kısmı orijinal haliyle günümüze kadar gelebilmiştir. Konya Sırçalı Mescid'in mozaik çinili mihrabı da bu devredendir.

Asıl gelişimlerini XIV. yüzyıldan itibaren gösteren kalıp tekniğiyle yapılmış alçı mihraplarda işçiliğin de etkisiyle dikdörtgen planlı nişler ve mukarnas yuvaları için kalıpla daha kolay yapılabilecek yüzeysel şekiller tercih edilmiştir. Geometrik ve bitkisel kompozisyonlarla yazı şeritleri al-çak ya da yüksek kabartma olarak yapılmıştır. XIII. yüzyılın ikinci yarısından Konya Sakahâne Camii mihrabı dönemin nâdir alçı mihraplarındandır.

Alçının çini ile birlikte kullanılmasına en erken örnek XIII. yüzyılın ikinci yarısından Konya Sâhib Ata Camii mihrabıdır. Bu tipin en muhteşem numunesi Ankara Arslanhane (Ahî Şerafeddin) Camii'ndedir. Dikdörtgen planlı nişinin mukarnaslı bir kavsarayla son bulduğu yapı yüksek kabartma alçı bezemeleriyle Anadolu'daki örneklerden farklıdır.

Erken Osmanlı dönemindekilerle çağdaş olan Anadolu Beylikler devri mihrapları, özde Anadolu Selçuklu örneklerinin devamı olmakla birlikte alçı ve mermer kullanımıyla farklılık gösterir. Orta ve Batı Anadolu beyliklerinde ise malzemenin yanı sıra üslûp açısından da bir farklılık söz konusudur. Ayrıca Orta Anadolu beyliklerinin taş mihrapları Anadolu Selçuklu geleneğini sürdürmekte, buna karşılık Batı Anadolu'nun mermer mihrapları yeni arayışlara işaret etmektedir. Bu dönemde Selçuklular'daki kadar başarılı olmasa da bazı mozaik çinili mihrap örnekleri görülür. Nitekim Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nin (XIII. yüzyıl sonları) oldukça gösterişli mozaik çinili mihrabındaki niş mukarnaslı olup her hücrenin içi bitkisel ve geometrik şekillerle mozaik tekniğinde doldurulmuştur. Köşelerde iri madalyonların yer aldığı mihrapta nişin içi yıldızlı geometrik kompozisyonla dolgulanmış olup Niğde'de XIV. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Sungur Ağa Camii'nin kesme taş mihrabında ise değişik profilli silmeler dizisinden oluşan bordür mihrap çerçevesinin üst kısmında bir tepelik meydana getirmiştir. Beş köşeli hücresinin her bir yüzeyi iri kaval silmelerle sınırlandırılan mihrabın üçgen görünümlü kavsarasının içi oldukça farklı bir dolguya sahiptir. Menteşeoğulları'na ait Balat İlyas Bey Camii mihrabı (XV. yüzyıl) bütünüyle mermerdendir. Aydınoğulları devrinden Birgi Ulucamii'nin mozaik çinili mihrabı (XIV. yüzyılın ilk yarısı), Selçuklu örneklerinin eski ihtişamını tamamıyla yansıtamasa da geleneğin izindedir. Kemah Halil Bey Camii ve Kasaba köyü Mahmud Bey Camii alçı mihrapları Candaroğulları devrinden orijinal halleriyle günümüze ulaşmıştır. XIV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen bu mihraplarda, alçı kalıplama tekniğiyle şekillendirilmiş alçak ve yüksek kabartma geometrik-bitkisel süslemeler vardır. Alçı malzemenin yanı sıra mermerin de kullanıldığını XV. yüzyılın ilk yarısında Sinop Alâeddin Camii'ne eklenen mermer mihrap göstermektedir. Hücredeki çift niş mukarnaslı kavsaralarla son bulmakta, geniş tutulan geometrik kompozisyonlu bir bordürün iki alt ucunda da aynı formda birer mihrapçık yer almaktadır. Karamanoğulları eserlerinden Ermenek Ulucamii'nde (XIV.

yüzyıl başı) çini ve alçı bezemeyle kendine özgü bir tasarım yapılmış, mukarnaslı kavsaranın en alt sırasında üç küçük pencere yer almıştır. Karaman Ulucamii'nin Selçuklu geleneğini sürdüren mihrabı da (XIV. yüzyılın ilk çeyreği) alçı ve mozaik çini süslemenin birleştiği önemli bir örnektir. Bu tipin Anadolu'daki son örneği kabul edilen

Konya Has Bey Dârülhuffâzı'na ait (XV. yüzyılın ilk çeyreği) mukarnaslı kavsarasının hemen tamamı ve dokuz köşe planlı nişinin bir bölümü tahrip olmuş mozaik çini mihrabı geometrik süsleme düzenine sahiptir. Karaman İbrâhim Bey İmareti'nin üslûp ve tekniği itibariyle XV. yüzyıldaki değişimi gösteren mihrabı, sarı-beyaz yanında altın yaldızın da kullanıldığı renkli sır tekniğindeki çinilerle yapılmıştır. Anadolu mihrapları içinde Ürgüp Demse köyü Taşkın Paşa Camii'nin XIV. yüzyıl ortalarına tarihlenen ahşap mihrabının tezyinatı devrin minberleriyle benzer özellikler gösterir. Ceviz levhaların tezyinî elemanların şekillerine uygun ölçülerde kesilip birbirine çakılmasıyla meydana getirilen süsleme kompozisyonu yüksek kabartma ve ajur tekniğindedir.

Bursa Yeşilcamii'nin XV. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen renkli sır tekniğindeki büyük boyutlu çini mihrabı çokgen planlı niş ve mukarnaslı bir kavsaraya sahip olup niş ve kavsarayı dolgulayan mukarnaslar koyu zemin üzerine bitkisel bir dekorla süslenmiştir. Teknik ve renk açısından bunun küçük farklarla tekrarı olan Yeşiltürbe mihrabı ise çift nişli tasarlanmış ve içteki niş dilimli bir kemerle sonuçlandırılmıştır. İki şamdan arasından natüralist çiçeklerin fışkırdığı vazo ve tepede asılı kandil motifleri değişmekte olan süsleme üslûbunun temsilcisidir. XV. yüzyılın ilk yarısından Edirne Murâdiye Camii mihrabı saydam sır altındaki mavi-beyaz ve renkli sır teknikli çinilerin birlikte kullanımıyla meydana getirilmiştir. Bu dekor Bursa çinilerinden daha ince kaliteli değişik bir kompozisyon gösterir.

Erken Osmanlı döneminde (XIV. yüzyıl sonları) taş süslemeli mihraplardan yalnızca birkaçı günümüze orijinal haliyle ulaşabilmiştir. Bunlardan İznik Yeşilcamii'nde kavsarayı dolgulayan mukarnasların her birinin kaba bir işçiliği vardır. Milas Fîruz Bey Camii mihrabında ise yüksek kabartma tekniğinin yanı sıra kazıma tekniği de kullanılmış ve mukarnas bir bordür olarak ele alınmıştır. Bursa Orhan Gazi Camii'nde olduğu gibi XIV-XV.

yüzyıl mihraplarında alçı tezyinatın görüldüğü dönemlerdir. Mukarnaslı, geometrik ve bitkisel süslemeli bordürlerin çevrelediği bu mihrap gösterişli bir mukarnaslı kavsaraya sahiptir. XV. yüzyılın ilk çeyreğinden bir diğer örnek, mukarnaslı kavsaralı ve ince bir alçı dekoru olan Edirne Gazi Mihal Bey Camii mihrabıdır.

Klasik üslûbun temel unsuru olarak Osmanlı gelişme dönemi mihraplarına esas teşkil eden ve çok başarılı bir ustalıkla işlenen mukarnaslar taş malzemenin kullanıldığı mihraplarda sade bir görünüm arzeder. Buna karşılık genel görünümleriyle süsleme yönünden oldukça zengin sayılan, ayrıca yapı ve tezyinatları bakımından orantılı ve başarılı olan mihraplar dönemin sanatını bütün incelik ve ustalığıyla ortaya koymaktadır. Klasik üslûplu camilerde mihrap nişi çoğunlukla sade mermerdendir. Bunlara erken klasik dönemden bir örnek Edirne II. Beyazıt Camii mihrabıdır (XV. yüzyıl sonları). İnce bir taş işçiliğine sahip bu âbidevî mihrabın mukarnaslı bir kavsarayla son bulan nişi beş bölümlüdür. Gebze Çoban Mustafa Paşa Camii mihrabı ise (XVI. yüzyılın ilk çeyreği) çokgen planlı bir niş ile mukarnaslı bir kavsaraya sahip olup renkli taş kakmalarla süslenmiştir. Aynı dönemden İstanbul Sultan Selim Camii'nin mihrabı mermer malzemesi, kavsarasının başarılı mukarnas dolgusu ve âbidevî görünümüyle klasik dönem karakterini yansıtmaktadır. Klasik dönem mihraplarının bütün özelliklerini bünyesinde toplayan bir diğer örnek, mukarnaslı kavsaranın şekillendirdiği beş cepheli bir nişi bulunan Şehzade Camii mihrabıdır. Süleymaniye Camii mihrabı (XVI. yüzyılın ikinci yarısı) mermerden yapılmış olup mihrap duvarı sır altı tekniğinde çinilerle bezenmiştir. Beş cepheli mihrap nişi iri mukarnasların dolguladığı bir kavsara ile sona erer. XVI. yüzyılın ikinci yarısından Kadırga'daki Sokullu Camii'nin klasik görünümlü mermer mihrabının çevresini zengin bir süslemeye sahip çiniler kuşatır ki bunlarda mercan kırmızısı da görülmektedir. Klasik dönemin doruk noktasına ulaştığı yapı olarak kabul edilen Selimiye Camii'nin mermer mihrabı (XVI. yüzyıl ikinci yarısı) mukarnasları, kabaraları ve özellikle tepeliğinin zengin ve ince taş işçiliğiyle mimarinin ihtişamını ortaya koymaktadır. Beş bölümlü mihrap nişinin üstünde iri mukarnasların dolguladığı kavsara yer alır. Yapının hünkâr mahfili mihrabı da üzerinde durulmaya değer bir örnektir. XVII. yüzyılın ikinci yarısından Yenicami'nin beş cepheli bir nişin biçimlendirdiği klasik mihrabında kavsarayı dolgulayan iri mukarnasların alt uçları sarkık bir şekilde düzenlenmiştir.

Süsleme kompozisyonları içinde tekstil sanatına bağlanan motiflere yer veren Rüstem Paşa Camii'nin mihrabında (XVI. yüzyıl ikinci yarısı) mukarnaslı kavsara ve köşelikler mermer olup nişin içi ise çini kaplıdır. Piyâle Paşa Camii mihrabı

(XVI. yüzyılın ikinci yarısı) tamamıyla çini kaplamalı ender örneklerden biridir. Çift nişli ve mukarnaslı kavsaralı mihrabı tezyin eden çiniler, renkleri yanında motiflerinin âhengi ve olgunluğu bakımından da gelişmenin son basamağına ulaşmıştır. Natüralist, bitkisel dekorlu unsurlar dönemin kumaş ve çini desenleri arasındaki benzerliği ortaya koyar. Üsküdar Çinili Cami mihrabında da (XVII. yüzyılın ilk yarısı) bütün yüzey çinilerle değerlendirilmiştir. Çokgen planlı nişin yarım kubbeli bir kavsarayla son bulduğu mihrapta nişin iki yanında sütunçeler olmadığı gibi üstünde mihrap âyeti de yoktur.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında mihraplarda klasik form devam etmiştir. Yalnızca bir önceki yüzyıla göre taş süslemelerde belirgin bir kabarıklık göze çarpmaktadır. Üsküdar Yeni Vâlide Camii'nin (XVIII. yüzyıl başları) mihrap nişi iri mukarnaslarla sona ermekte ve gösterişli bir tepelik mihrabı taçlandırmaktadır. Mermer mihrabın çevresini kuşatan çiniler teknik açıdan pek başarılı değildir. Bu yüzyılın ilk yarısından Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nin mihrabı nisbetleri değişmiş olmakla birlikte son mukarnaslı uygulamadır. XVIII. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı sanatında Batı etkisiyle oluşan barok dönemde değişen sanat anlayışıyla mihraplar da farklı bir görünüme kavuşmuştur. Hâkim unsur mukarnas zamanla yerini kademeli yuvarlak silmelere bırakmış, mihrap nişi yarım kubbe ile örtülmüştür. Bu devirde mihraplar barok kıvrımlar ve iri akant yapraklarla, hareketli kompozisyonlarla süslenmiştir. Üslûbun en karakteristik örneği Nuruosmaniye Camii'ndedir (XVIII. yüzyıl ortaları). Mermer, beş cepheli mihrap nişi, üstte kademeli olarak belirtilen ve barok tezyinatla süslenen bir kavsara ile son bulur. Üsküdar Ayazma Camii'nin mihrabı (1174/1760-61) mermer ve renkli taş süslemesi, biri kelime-i tevhid, diğeri mihrap âyeti olan çifte kitâbesi yanında barok özelliğiyle dikkat çekici olup nişin üzeri yarım kubbe ile örtülüdür. Lâleli Camii'nin renkli taş mihrabı da (XVIII. yüzyıl ikinci yarısı) "C" ve "S" kıvrımlı bir yaşmağa sahiptir. Beylerbeyi Camii'nin (XVIII. yüzyıl ikinci yarısı) mihrabı mermer olup yarım

kubbeyle örtülmüştür. Aydın’da Cihanoğlu Camii (1170/1756-57), Gülşehir’de Karavezir (Kurşunlu) Camii (1193/1779) ve Yozgat’ta Çapanoğlu Camii (1193/1779) mihrapları Anadolu’daki önemli barok mihraplardandır.

XIX. yüzyılla birlikte Osmanlı sanatına girmeye başlayan empire (ampir) üslûbu, daha sade bir süsleme anlayışı ile mihraplarda da kendini göstermiştir. Bu özellikteki Nusretiye Camii’nin mermer mihrabında (XIX. yüzyılın ilk yarısı) yarım kubbeyle son bulan mihrap nişini taçlandıran tepelik mermer oymacılığın başarılı bir örneğidir. Dolmabahçe Camii (XIX. yüzyılın ikinci yarısı) mermer mihrap hücresi, küçük nişçiklerle ve stilize edilmiş bir mukarnas dolgusuyla süslenmiş, bütün bu unsurlara altın yaldızla canlılık kazandırılmaya çalışılmıştır. Aksaray Vâlide Camii (XIX. yüzyılın ikinci yarısı) çeşitli üslûp özellikleri taşıdığından eklektik mihrabıyla dikkati çeker. Yüksek mermer mihrap, iki yanında burmalı sütunçelerin yer aldığı iri mukarnaslarla biçimlenen kademeli bir nişe sahiptir. Ayasofya’nın XIX. yüzyılda yenilenen mihrabı da mermerden, içinde bir şemse ile yıldız motiflerinin yer aldığı çokgen planlı nişinin üzerini yarım kubbeli bir kavsaranın örttüğü bir örnektir. Kıvrık dallı akant yapraklı birer geniş bordürle sınırlanan mihrapta bolca altın yaldız kullanılmış olup üstte gösterişli bir tepelik mevcuttur. Başlangıçta basit planlı bir niş şeklinde ortaya çıkan mihraplar, zamanla değişip gelişerek kısa sürede dinî mimarinin en önemli elemanı haline gelmiştir. Ayrıca ait bulundukları devrin üslûplarından etkilendiklerinden her devrin sanat anlayışını en iyi aktaran mimari elemanlar olarak dikkat çekmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Fâ᾿iḳ, I, 273; Lisânü’l-ʿArab, “ḥrb” md.; Zerkeşî, İʿlâmü’s-sâcid bi-aḥkâmi’l-mesâcid (nşr. Ebü’l-Vefâ Mustafa el-Merâgī), Kahire 1403/1982, s. 362-364; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 247, 249; Semhûdî, Vefâ᾿ü’l-vefâ᾿ bi-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1374/1955, s. 370, 383; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti’t-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 642;

R. F. Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Medinah and Meccah, London 1855, II, 140-141; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Middlesex 1958, s. 43-44; Celal Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 225; Ergun Tamer, İstanbul Anıtlarının Çinili Mihrapları ve Mihrap Duvarlarının Çini ile Süslenmesi (lisans tezi, 1963), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; M. Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü't-Taḥrîr ve't-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr), XXII, 160-161; Ejder Seçkin, İstanbul Camilerinin Taş Mihrapları (lisans tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Metin Yazgan, Kayseri Abidelerinde Kemer Çeşitleri ve Mihraplar (lisans tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Mustafa Yeter, Konya Mihrapları (lisans tezi, 1975), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Ali Çakır, Edirne Mihrapları (lisans tezi, 1975), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978, s. 16-22; Erhan Erkut, Bursa Mihrap ve Minberleri (lisans tezi, 1979), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, tür.yer.; a.mlf., "Çini", DİA, VIII, 330-334; Tâhâ el-Velî, el-Mesâcid fi'l-İslâm, Beyrut 1409/1988, s. 214-242; Abdüsselam Uluçam, "Bağdat Irak Müzesinde Bulunan Bir Selçuklu Mihrabı Üzerine", I-II. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, Konya 1993, s. 57-68; R. Hillenbrand, Islamic Architecture: Form Function and Meaning, Edinburgh 1994, s. 45-46; A. Petersen, Dictionary of Islamic Architecture, London 1996, s. 186-187; Abdülcebbâr er-Rifâî, Mevsûʿatü meṣâdiri'n-niẓâmi'l-İslâmî: el-Fennü'l-İslâmî, Kum 1375 hş., IV, 127-128; Semra Ögel, "18. Yüzyıl Mihrap Dekorasyonları", 18. Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı, İstanbul 1998, s. 183-192; Bekir Eskici, Ankara Mihrabları, Ankara 2001, s. 1, ayrıca bk. tür.yer.; Mehmet Top, "Ortaçağ Türk Mimarisinde Mihrap", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 87-98; E. Whelan, "The Origins of the Miḥrāb Mujawwaf: A Reinterpretation", Early Islamic Art and Architecture (ed. J. M. Bloom), Hampshire 2002, s. 373-392; R. B. Serjeant, "Miḥrāb", BSOAS, XXII (1959), s. 439-453 (a.mlf., Studies in Arabian History and Civilisation, London 1981 içinde yeniden yayımlanmıştır);

Afîf Behnesî, "el-Miḥrâbü'l-evvel fi'l-mescidi'l-Emevî", el-Ḥavliyyâtü'l-es̱eriyyetü'l-ʿArabiyye es-Sûriyye, XXXI, Dımaşk 1981, s. 9-16; Nuha N.

N. Khoury, “The Mihrab Image: Commemorative Themes in Medieval Islamic Architecture”, Muqarnas, IX, Leiden 1992, s. 11-28; a.mlf., “The Mihrab: From Text to Form”, IJMES, XXX/1 (1998), s. 1-27; E. Diez - Oktay Aslanapa, “Mihrab”, İA, VIII, 294-304; “Mihrab”, SA, III, 1347; “Mihrâb”, TA, XXIV, 153; G. Fehérvári, “Miḥrāb”, EI² (İng.), VII, 7-15; “Miḥrâb”, Mv.F, XXXVI, 193-199; Ayla Ödekan, “Mihrap”, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 1244; Hasan el-Bâşâ, “el-Miḥrâb”, el-Mevsûʿatü’l-İslâmiyyetü’l-ʿâmme, Kahire 1422/2001, s. 1260-1262.

Tuğba Erzincan

MİHRÎ HATUN

(ö. 917/1512’den sonra)

Divan edebiyatı kadın şairlerinden.

Amasya’da doğdu, hayatını bu şehirde geçirdi. Buna divanında “Geçmiş ki hayf Mihrî Amâsiyye’de ömrün” mısraıyla işaret eder. Babası Belâyî mahlasıyla şiirler de yazan Kadı Hasan Amasyevî, dedesi Halvetî şeyhlerinden Pîr İlyas’tır. Âşık Çelebi adının ve mahlasının Mihrî olduğunu belirtir (Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 127b). Çağdaşı olan Sehî Bey, Latîfî ve Kınalızâde Hasan Çelebi gibi tezkireciler ise bu konuda herhangi bir bilgi vermezler. Evliya Çelebi isminin Mihrimah, mahlasının Mihrî olduğunu kaydeder. Son dönemde yapılan bazı çalışmalardaki Fahrünnisâ ve Mihrünnisâ gibi tesbitler herhangi bir kaynağa dayanmamaktadır.

Mihrî Hatun önce II. Bayezid’in, ardından oğlu Şehzade Ahmed’in Amasya valiliği sırasında bu şehirde şehzade sarayı etrafında teşekkül eden edebî muhite girmiş ve yazdığı şiirlerle dikkat çekmiştir (İpekten, s. 175-176). Dönemin tezkirelerinde Mihrî Hatun’a dair kaydedilen mâlûmatın hemen hemen tamamı bu edebî çevrede onunla diğer şairler ve kişiler arasında geçen olaylarla ilgilidir. Âşık Çelebi, Latîfî ve Hasan Çelebi, Mihrî Hatun’la Sinan Paşa’nın oğlu İskender Çelebi arasında bir gönül bağının oluştuğunu ima ederler. Buna delil olarak da Mihrî Hatun’un bazı şiirlerinde geçen İskender mazmununu gösterirler. Âşık Çelebi ayrıca, Hâtemî mahlasıyla şiirler yazan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi ile Mihrî Hatun arasında bir hissî yakınlaşma olduğunu belirtir. Bununla birlikte tezkire yazarları, güzelliğini övdükleri Mihrî Hatun’un iffeti konusunda kimsenin şüphesi bulunmadığını da kaydederler. Âşık Çelebi bunu “nice tâlipleri var iken kimsenin ondan murat almadığını ve dünyaya kız gelip kız gittiği” ifadesiyle pekiştirmektedir. Fakat dönemin Zeyneb Hatun, Ayşe Hubbî Hatun gibi diğer kadın şairleriyle ilgili olarak tezkirelerde bu tür konulara yer verilmemesi Mihrî Hatun’un güzelliğiyle dikkat çektiğini gösterir. Ayrıca Latîfî’de ve Âşık Çelebi’de müstehcene varacak çağrışımlar doğuran ifadeler bulunmaktadır.

Şiirde Necâtî'yi örnek alıp onun şiirlerine nazîre yazan Mihrî Hatun bunları şaire de gönderirmiş. Ancak Latîfî'nin naklettiğine göre Necâtî bundan pek memnun olmadığı gibi bu konudaki düşüncelerini açığa vuran bir kıta yazmış ve bir dostu vasıtasıyla şiirleri hakkında kanaatini soran Mihrî Hatun'a "şâire-i Şîrîn ma'nâdır... ihâmını beğenir ve musâbahetin özenir" şeklinde üstü kapalı bir cevap göndermiştir.

Mihrî Hatun'un ölüm tarihi konusunda dönemin tezkirelerinde bir kayıt yoktur; günümüzde yapılan araştırmalarda ise 912 (1506) yılı gösterilmektedir. Ancak in'âmât defterinde yer alan, 27 Zilhicce 917 (16 Mart 1512) tarihinde II. Bayezid'e kaside gönderdiğine dair kayıt göz önünde bulundurulacak olursa bundan sonraki bir tarihte öldüğünü kabul etmek gerekir. Mihrî Hatun Amasya'da dedesi Pîr İlyas'ın tekkesindeki hazîreye defnedilmiştir.

Sehî, Mihrî Hatun'un Yavuz Sultan Selim'e ve Şehzade Ahmed'e birçok kaside ve gazel verdiğini söyler. Abdülkadir Karahan da divanındaki kasidelerin hemen tamamının Şehzade Ahmed'e ve bilhassa bayram tebrikleri vesilesiyle sunulduğunu belirtir. Ancak II. Bayezid döneminin 909-917 (1503-1511) yıllarını kapsayan bir in'âmât defterindeki kayıtlardan, Mihrî Hatun'un Amasya'da iken tanışmış olduğu II. Bayezid'e düzenli olarak kasideler gönderdiği ve divanını tamamladığında ona takdim ettiği anlaşılmaktadır. Mihrî Hatun'a bu şiirleri dolayısıyla 20 Şâban 910 (26 Ocak 1505), 3 Zilkade 915 (12 Şubat 1510), 10 Şevval 916 (10 Ocak 1511) ve 27 Zilhicce 917 (16 Mart 1512) tarihlerinde in'âm ve ihsanda bulunulmuştur. Aynı defterdeki 2 Cemâziyelevvel 914 (29 Ağustos 1508) tarihli bir kayıtta ise divanını gönderdiği ve 3000 akçe ihsan aldığı bildirilmektedir. Mihrî Hatun'un Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Ayasofya, nr. 3974) ve sonunda II. Bayezid'in mührü basılı olan divanında Sultan Bayezid için bir tek kaside bulunmaktadır. Sultan Bayezid'e gönderilen nüsha da büyük bir ihtimalle budur.

Mihrî Hatun sade bir dille yazdığı şiirlerinde daha çok duygularını ifade etmeye çalışmış, tabii, samimi ve külfetsiz bir üslûp kullanmıştır. Dönemin tezkire yazarları onun şiirini överken ihtiyatlı bir ifade kullanırlar. Sehî "hoş-tab' hatundur. Eş'ârı halk içinde meşhur ve gazeliyyâtı ehl-i dil-i yârân

arasında mezkûrdur", Latîfî ise "Tabakāt-ı şuarâda rütbesi bî-kadr ü pâye ve mâye-i ma'rifetde kemmâye degil idi" der. Âşık Çelebi, Mihrî Hatun'un şiirinde "nâmahrem" sözler, nâkıs edalar bulunduğunu ve şiirlerinin bütünü itibariyle vasat kabul edilebileceğini belirtir. Divanının Rus Türkologu Maştakova tarafından dört nüshaya dayanılarak yapılmış tenkitli bir neşri vardır; Sabiha Gemici eseri dil yönüyle de inceleyerek yeni bir neşrini hazırlamıştır (bk. bibl.). Mihrî Hatun'un fıkha, ferâize, hayıza, nifasa dair risâleleri olduğu şeklinde Evliya Çelebi'de yer alan bilginin herhangi bir kaynağı olmadığı gibi onun bu konularda yazılmış herhangi bir eseri de günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mihrî Hatun, Dîvân (nşr. E. İ. Maştakova), Moskova 1967; Mihrî Hatun Divanı. Karşılaştırmalı Metin, Cümle Yapısı ve Cümle Türleri (nşr. Sabiha Gemici, doktora tezi, 1990), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sehî, Tezkire (Kut), s. 288-289;

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 127b-128b; Latîfî, Tezkiretü'ş-şuarâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 510-512; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 164; Kınalızâde, Tezkire, II, 934-936; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 99; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1295, II, 240-241; Gibb, HOP, II, 123-135; Köprülüzâde Mehmed Fuad - Şehâbeddin Süleyman, Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı, İstanbul 1332, s. 248-253; Osmanlı Müellifleri, II, 408; Fahir İz - Günay Kut, "Mihrî Hâtûn", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1985, s. 227-230; Halûk İpekten, Divan Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul 1996, s. 40, 122, 173-178; Mehmed Hâlid, "İlk Kadın Şâir: Mihrî", HM, sy. 92 (1928), s. 277-278; İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin Değeri", TM, XIX (1980), s. 221-222; a.mlf., "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I: II. Bâyezid Devrine Âit Bir İn'âmât Defteri", TED, sy. 10-11 (1981), madde nr. 23, 75, 118, 141, 169; Gönül Ayan, "Mihrî Hatun ve Şiirleri", Erdem, V/13, Ankara 1989, s. 23-30; Sabiha Gemici, "XV. Yüzyıl Kadın Şairlerinden Mihrî Hatun", Toplumsal Tarih,

II/9, İstanbul 1994, s. 13-16; Abdülkadir Karahan, “Mihrî Hatun”, İA, VIII, 305-306; Th. Menzel - [E. G. Ambros], “Mihrī Khātūn”, EI^2 (İng.), VII, 23-24; İnci Enginün, “Fahrünnisa Mihri Hanım”, TDEA, III, 145.

İsmail E. Erünsal

MİHRİCAN

(مهرجان)

İran'ın sonbahar ekinoksu günlerinde kutlanan ikinci büyük bayramı.

İran güneş yılının yedinci ayı olan Mihr'in 16. günü (geceyle gündüzün eşit olduğu gün, sonbahar ekinoksu, 21 Eylül) başlayıp 21'ine kadar devam eder. Kaynaklarda Nevruz'la (ilkbahar ekinoksu, yılbaşı bayramı) aralarındaki gün sayısı konusunda 167, 169, 174, 194 gibi farklı rakamlar verilir. Bunun sebebi muhtemelen İran güneş takviminde bir yılın 360 gün olarak kabul edilmesidir. Bu bayram Helenistik dönemde Batı'ya da geçmiş ve Romalılar tarafından güneş ilâhı Mithra'nın, yeniden doğan ve karanlıkları mağlûp eden güneşin (Natalis Solis invicti) bayramı olarak 25 Aralık günü kutlanmış, daha sonra Hıristiyanlık, "Natalis Solis invicti"yi Mesîh'in doğum günü bayramı olarak benimsemiştir (Catholicisme, IX, 1310; New Catholic Encyclopedia, IX, 983; EI² [İng.], VII, 17).

Mihrican kelimesi, Ârî panteonunda ışığın (güneş kursuyla sembolize edilir) ve gerçeğin tanrısı olan Mithra'nın (Mihr) adından Parthça (Orta Farsça'nın batı kolu) "-akāna" ekiyle türetilmiştir (Mithrakāna > Mihregān > Mihricân) ve aslında güneşin kış başlangıcında yer altına inmesini, yani tabiatın uykuya dalmasını ifade eder. Fakat zamanla oluşan çeşitli efsaneler sebebiyle birtakım farklı anlamlar da kazanmıştır.

Eski İran'da mevsimler yaz ve kış (Osmanlı Türkçesi'nde hızır ve kasım) olarak ikiye ayrılıyor, önceleri yılbaşı bayramı yazın değil kışın ilk günü kutlanıyordu. Daha geç dönemlere ait efsanelere göre ise bu günün bayram sayılmasının sebepleri farklıdır. Meselâ Ferîdun, Biyûresb de (Bîveresb) denilen Dahhâk'i o gün meleklerin yardımıyla Rey yakınlarındaki Demâvend (Debâvend) dağına hapsetmiş, böylece dedesi Cemşîd'in intikamını aldığı gibi Dahhâk'in bozduğu Mecûsîliği de eski haline getirmiştir. Bunun için o güne Mihrican (vefa sultanı) adı verilmiştir (mihr "vefa", can "sultan" demektir; Kalkaşendî, II, 449). Efsanenin bir varyantına göre ise Dahhâk'i yenen Kâve'dir (Kâvî, Gâve). Bir demirci

olan Kâve, ayı veya aslan derisinden yapılmış önlüğünü bir mızrağın ucuna bağlayarak Dahhâk'e karşı ayaklanan halkın başına geçmiştir. Zaferden sonra kendisine hükümdarlık teklif edildiğinde bunun için ehil olmadığını söyleyip yanında bulunan Cemşîd'in soyundan Efrîdûn (Ferîdun) adındaki gencin hükümdar yapılmasını istemiştir. Ferîdun'un tahta çıktığı o gün bayram ilân edilmiş, Direfş-i Kâveyân adı verilen Kâve'nin önlüğü de altın ve kıymetli taşlarla süslenerek hükümdarlık sancağı yapılmıştır (Bîrûnî, s. 222). Mihrican'ın ilk Sâsânî hükümdarı Erdeşîr b. Bâbek'in taç giydiği gün olduğu da söylenir. Bîrûnî bu günün "Hürmüzd-rûz" (Hürmüz'ün günü) olduğunu, içinde bulunduğu ayın adından dolayı ona Mihrican denildiğini ve bu adın "can sevgisi" anlamına geldiğini yazmaktadır (a.g.e., a.y.).

İran takviminin iki büyük gününden (Nevruz, Mihrican) hangisinin daha önemli olduğu hususunda İranlı şair ve edipler farklı görüştedir. Selmân-ı Fârisî'nin, "Müslüman olmadan önce İran'da şöyle söylerdik: Allah kulları için Nevruz'da yakuttan, Mihrican'da zebercetten birer ziynet çıkarmıştır ki onların diğer günlere üstünlüğü bu kıymetli taşların diğer taşlara üstünlüğü gibidir" sözü (a.g.e., a.y.) Nevruz'un daha kıymetli olduğunu göstermekteyse de (çünkü İlkçağ ve Ortaçağ'da en kıymetli taş olarak yakut bilinmektedir) Mihrican'ı daha fazla öven birçok şair ve yazar vardır. Bunlar sonbaharı ilkbahardan üstün tuttukları gibi Mihrican'ı da Nevruz'a tercih etmişler, bu görüşlerine Aristo'nun, İskender'in aynı konudaki bir sorusuna verdiği cevabı delil getirmişlerdir. Aristo'ya göre kışın uyuyan kötülükler ilkbaharda yeniden ortaya çıkıp gelişir; sonbahar onların gitmeye başladığı zaman olduğu için ilkbahardan daha faziletlidir.

Mihrican bayramı büyük törenlerle kutlanır ve üzerlerine bu güne has elbiseler giyen, başlarına güneş kurslu başlıklar takan ve ban (sorgun) yağı sürünen protokol mensupları hükümdara hediyeler sunar, hükümdar da onlara hil'at giydirir, diğer memurlara ise kışlık elbise ve ihtiyaç maddeleri dağıtırdı. O gün sarayda çok fazla miktarda içki tüketilir, hükümdar aşırı derecede içip sarhoş olmakta sakınca görmezdi. Halk da o gün büyük sofralar kurarak yer içer ve raksedip eğlenirdi. Geleneğin İran nüfuzu altındaki diğer bölgelerde, bu arada Kuzey Arabistan'da da bazı yansımalarının olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber, Medine'ye geldiği zaman burada insanların yılda iki defa eğlendiğini görmüş, sebebini sorduğunda bu günlerin Câhiliye dönemine ait iki bayram (Nevruz ve

Mihrican) olduğunu öğrenmiştir (Münâvî, IV, 511; Azîmâbâdî, III, 341). Resûl-i Ekrem bunun üzerine ensara, Allah Teâlâ'nın kendilerine onlara karşılık daha hayırlı iki gün verdiğini, bunların da ramazan ve kurban bayramları olduğunu belirtmiştir (Müsned, III, 103, 178, 235, 250; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 239, 245). Bu bayramların İran etkisiyle daha sonra Emevî ve Abbâsî dönemlerinde, özellikle ilk üç asırda müslüman halk arasında ve saraylarda yeniden etkin bir şekilde kutlanmaya başlandığı görülmektedir. Nevruz ve Mihrican'ın daha yaygın biçimde kutlanmasını isteyen ve hediyeleri ilk defa resmîleştiren kişinin Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî olduğu söylenir. Karmatîler'in ibadetleri arasında Nevruz ve Mihrican günlerinde oruç tutma da vardır (Taberî, Târîḫ, V, 603). İbn Kudâme, Nevruz ve Mihrican'a has olarak oruç tutmayı bu günleri ehl-i küfür tâzim ettiği için mekruh saymıştır (el-Muġnî, III, 53).

Mihrican kelimesinin kişi (erkek) ve yer adı olarak kullanıldığı da görülmektedir. Hadis kaynaklarında Ya'kūb b. Mihricân, Ebû Bekir b. Mihricân, Ahmed b. Mihricân, Abdülmelik b. Mihricân gibi râvilere rastlanır. Yâkūt genellikle İran'da bulunan Mihrican adlı bazı yerleri eserine almıştır (Muʿcemü'l-büldân, I, 177; II, 30; IV, 304, 453; V, 233).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 103, 178, 235, 250; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 239, 245; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407, I, 122, 132; V, 603; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, I, 429; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 247; II, 181, 186; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), II, 290; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 222-224; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), VI, 116; XLII, 477; XLIII, 269; LXV, 326; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, III, 53; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1990, I, 177; II, 30; IV, 304, 453; V, 233; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), II, 448, 449, 450; IX, 51 vd.; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, IV, 511; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, Beyrut 1415, III, 341; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 352 vd.;

İbrâhim Pûrdâvûd, “Mihr ve’l-Mihricân”, ed-Dirâsâtü’l-edebiyye, Beyrut 1959, II-III, 124 vd.; Ca‘fer Murtazâ el-Âmilî, el-Mevâsim ve’l-merâsim, Tahran 1987, s. 99-100; M. Plessner, “Mihr”, İA, VIII, 294; J. Calmard, “Mihragān”, EI² (İng.), VII, 15-20; J. Lemarié, “Noël”, Catholicisme, IX, 1310; J. Duchesne-Guillemin, “Mithras and Mithraism”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, IX, 983.

Nebi Bozkurt

MİHRİMAH SULTAN

(ö. 985/1578)

Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte babasının tahta çıkışının ilk yıllarında 928'de (1522) dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Annesi Hürrem Sultan'dır. Bazı kaynaklarda adı "Mihrmah, Mihrimah" şeklinde geçerse de Osmanlı belgelerinde ve dönemin kroniklerindeki yazılış şeklinden hareketle bu adın "Mihr ü Mah" olarak okunmasının daha doğru olacağı anlaşılmaktadır. Bununla beraber literatürde "Mihrimah" yazılışı yaygınlık kazanmıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın hayatta kalan tek kızı olması dolayısıyla babası tarafından çok sevilen Mihrimah Sultan annesinin nezaretinde iyi bir eğitim gördü. Evlenme çağına geldiğinde sarayla yakın ilişki içinde bulunan Diyarbekir Beylerbeyi Rüstem Paşa ile evlendirilmek istendi. Bazı Osmanlı kaynaklarında yer alan rivayete göre damad adayı hakkında cüzzamlı olduğu dedikoduları çıkarılmış, padişah da bunun doğruluğunu öğrenmek için Hassa doktorlarından birini Diyarbekir'e göndermiş, doktor Rüstem Paşa'nın üzerinde bit tesbit etmiş, cüzzamlıda bit bulunmayacağı için onun cüzzamlı olmadığını bildirmiştir. Ancak bu rivayetin doğru olmayıp daha sonraki siyasî çekişmelerin geç tarihli kaynaklara bir yansımasından ibaret bulunduğu söylenebilir. Mihrimah Sultan ile Rüstem Paşa'nın düğünü Receb 946'da (Kasım 1539) Şehzade Bayezid ve Cihangir'in sünnet düğünleriyle birlikte yapılmıştır.

Mihrimah Sultan bundan sonra eşinin yükselmesine çalıştı, annesiyle birlikte iktidar mücadelesinin en güçlü cephesini oluşturdu. Bu ekip Rüstem Paşa'nın vezîriâzam olmasıyla daha da güçlendi. Şehzade Mustafa Çelebi'nin gözden düşürülüp Şehzade Bayezid'in öne çıkarılması ve ona padişahlık yolunun açılmasına çalışıldı. 951'de (1544) Rüstem Paşa'nın vezîriâzam oluşunun ardından, 960'ta (1553) Şehzade Mustafa padişahın emriyle idam edildi. Ancak oluşan tepkiler sebebiyle Kanûnî damadını

azletti. Mihrimah eşinin bu olay yüzünden idamını önlemek için annesine başvurdu. Hürrem Sultan Halep'te bulunan padişaha bir mektup yazarak damadının affını istedi. Mihrimah Sultan iki yıl sonra Rüstem Paşa'nın yeniden vezîriâzam olması için annesiyle birlikte çalıştı, sonunda onların da tesiriyle Vezîriâzam Kara Ahmed Paşa ansızın idam edilerek yerine Rüstem Paşa getirildi (962/1555).

Annesinin ölümüne kadar Şehzade Bayezid'in veliaht olması için çalışan Mihrimah Sultan'ın 965'te (1558) Hürrem Sultan'ın ölümü üzerine sarayda nüfuzu daha da arttı. Kanûnî Sultan Süleyman bu defa kızını yanında tutarak her konuda onunla görüşüyordu. Mihrimah Sultan kocasıyla beraber Şehzade Bayezid'i desteklemeyi sürdürdü. Ancak Şehzade Bayezid'in kayıtsız tutumu üzerine Şehzade Selim'in yanında yer aldı. Rüstem Paşa'nın 968'de (1561) ölümünün ardından

bir daha evlenmedi. Bu sırada Şehzade Selim'den yana ağırlığını koydu. Rüstem Paşa ile evliliklerinden Ayşe, Hümâşah ve Osman adında üç çocukları olmuştur.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın 974'te (1566) ölümünden sonra Mihrimah Sultan, II. Selim ve III. Murad'ın saltanat yıllarında sarayın ve haremin en nüfuzlu kadınları arasında yer aldı. Eski Saray'da yaşadı ve kendisine yüksek dereceden maaş bağlandı. Vefat tarihi o sırada İstanbul'da bulunan Alman seyyahı Stephan Gerlach'a göre 25 Ocak 1578'dir. Mezarı Süleymaniye Camii hazîresinde babasının yanındadır.

Kaynaklara göre Mihrimah Sultan iyi yetiştirilmiş olup güzel konuşur ve güzel yazardı. Kaleme aldığı mektuplarından iç ve dış siyasî gelişmelerle de ilgilendiği anlaşılmaktadır. Annesi gibi o da Leh kralına mektuplar yazmıştı. Son derece dindar ve hayır severdi; oldukça büyük bir servete sahipti. II. Selim'in tahta çıkışında âcil ihtiyaçlar için ona 50.000 altın vermişti.

Mihrimah Sultan Üsküdar'da iskele karşısında iki minareli bir cami, çeşme, medrese, sıbyan mektebi ve kervansarayın yanı sıra (954/1547) Edirnekapı'da tek minareli bir cami, bir çeşme, bir medrese, sıbyan mektebi ve bir çifte hamamdan oluşan bir külliye inşa ettirmiştir (973/1566).

Edirnekapı'daki hayratına su temin etmek için Zincirli suyu da denilen Mihrimah suyu tesisini yaptırmıştır (DİA, XV, 364). Ayrıca bu vakıfların birer imareti bulunmaktadır. Mekke'de Aynizübeyde su yollarını tamir ettirmiş ve bu iş için 500.000 altın harcamıştır (Selânikî, I, 95). Bulgaristan'da XVI. yüzyılın ilk yarısında kurulan Avretalan (Koprivştitsa) Mihrimah Sultan'ın evkafı arasındaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 95, 186; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 22; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, l65; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 510; M. Çağatay Uluçay, Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları, İstanbul 1950, s. 43, 46-47; a.mlf., Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 39; Cahid Baltacı, XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 307; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 80, 85, 91, 102-103, 112, 171; A. D. Alderson, Osmanlı Hanedanının Yapısı (trc. Şerafettin Severcan), İstanbul 1998, s. 95, 155, 251; Nejat Uçtum, "Hürrem ve Mihrümah Sultanların Polonya Kralı II. Zigsmund'a Yazdıkları Mektuplar", TTK Belleten, XLIV/176 (1980), s. 697-715; M. Cavid Baysun, "Mihr ü Mâh Sultan", İA, VIII, 307-308; F. Babinger, "Mihr-i Māh Sulṭān", EI² (İng.), VII, 6-7; Kâzım Çeçen, "Halkalı Suları", DİA, XV, 364.

Mustafa Kaçar

MİHRİMAH SULTAN KÜLLİYESİ

(bk. EDİRNEKAPI CAMİİ ve KÜLLİYESİ).

MİHRİMAH SULTAN KÜLLİYESİ

Üsküdar'da İskele Meydanı'nın kuzeyinde Paşalimanı caddesi başında inşa edilmiş XVI. yüzyıla ait külliye.

Kanûnî Sultan Süleyman tarafından kızı Mihrimah Sultan adına yaptırıldığı kabul edilen külliyenin inşasına 1540'ların ilk yıllarında başlanmış, cami kitâbesine göre 954'te (1547) tamamlanmıştır. Mimar Sinan'ın mimarbaşı olduktan sonra Şehzade Külliyesi ile eş zamanlı olarak inşa ettiği ilk önemli yapı gruplarından biri olan külliye, cami, medrese, sıbyan mektebi, imarettabhâne ve han yanında suyolları, çeşme, hazne ve helâ gibi tesislerden oluşmaktaydı. Ancak sonraki dönemlerde külliyeye iki türbe ve muhtemelen bir çifte hamamla varlığı gravürlerden tesbit edilebilen ahşap bir kasır ve muvakkithâne eklenmiş, fakat bunlardan imarettabhâne, han, kasır ve muvakkithâne zamanla ortadan kalkmış, yakın yıllara kadar hizmet veren çifte hamam ise restorasyon sırasında mağaza haline dönüştürülmüş ve özelliklerini kaybetmiştir.

Sultantepe'nin eteğinde yer alan külliyede yapılar topografyadan dolayı kuzey-güney doğrultusunda dağınık şekilde yerleştirilmiştir. Binaların hemen hemen ortasında bulunan cami ve medrese, önündeki sahil yolundan yaklaşık 2 m. yükseklikteki geniş bir dış avlu içinde, han bunların kuzeyinde, sıbyan mektebi ve çifte hamam ise güneyde yer almıştır. İmarettabhâne binasının yeri ise tam olarak tesbit edilememiştir. Cami, medrese ve türbelerin yer aldığı dış avluya merdivenle çıkılan kapıdan ulaşılmaktadır.

İskele Camii olarak da tanınan ve külliyenin çekirdeğini teşkil eden cami, merkezî kubbeyi üç yönde destekleyen yarım kubbelerden oluşan harim kısmı ile beş kubbeli son cemaat yeri ve bunu üç yönde çeviren ikinci bir son cemaat mahallinden meydana gelmektedir. Dikdörtgen

plana sahip olan harimde merkezî kubbe ve yarım kubbeler yonca planlı pâyeler ve duvarlara basan sivri kemerlerle taşınmakta, köşelerde oluşan boşlukları ise küçük kubbeler örtmektedir. Pencere sayısının yeterli

olmaması sebebiyle son derece loş olan harimde dikkati çeken en önemli özellik, Mimar Sinan'ın Şehzade Camii'nde uyguladığı dört yarım kubbeli merkezî şemadan farklı bir tasarıma yönelmiş olmasıdır. Büyük bir ihtimalle topografyadan dolayı tercih edilen bu düzen, taçkapıdan sonra ana kubbenin altına geçişle hemen mekânın kavranmasını sağlayan etkiyi de beraberinde getirmiştir. Bu açıdan cami, Mimar Sinan'ın sonraki yapılarında yoğunlaşacağı mekân araştırmalarının başlangıcı kabul edilebilir. Caminin kıyıda dar bir alan üzerinde inşa edilmesi klasik revaklı bir avlu şekillenmesine imkân vermemiştir. Ayrıca dıştaki şadırvanı da içine alan ahşap örtü sistemiyle kapatılan ikinci bir son cemaat yeri kuzey rüzgârlarına açık olan yapıda mekânı değerlendiren ve aynı zamanda önemli bir yol güzergâhı olan bu yerde her vakit yoğun cemaat olabilmesi için iyi bir çözümdür. Böylece Boğaziçi'nin başlangıç noktasındaki bu önemli merkezde kıyı ve denizle olağan üstü bir panaromik yerleşim sağlanmıştır. Bu etkili mimariyle Sinan, güçlü bir sanatkâr olmanın yanında iyi bir şehir plancısı olduğunu daha kariyerinin ilk yıllarında ortaya koymuştur. Cami, tasarım ve yerleşimdeki başarısına karşılık nisbetleri bakımından her ne kadar geometrik biçimlenişte son derece yalın çizgilere sahip olsa da özellikle son cemaat yeri ağır görüntüsü ile bulunduğu alana bütün yüküyle çökmüş izlenimi uyandırır. Sultan camilerine has çifte minaresi de görünümü bakımından ağırlığı arttıran unsurlar arasındadır. Minarelerden sağ taraftakinin daha ince ve yüksek olması devir farklılığını düşündürmektedir (Eyice, I, 50).

Cami ile aynı bahçe içindeki on altı hücreli medresede hücreler revaklı avlunun iki geniş kenarında yedişer ve derslik kısmının iki yanında birer adet olmak üzere yerleştirilmiş, girişin bulunduğu duvarda ise sadece revak kubbelerine yer verilmiştir. Bugün medreseye, türbelerin arasındaki duvarların belirlediği yolla ulaşılan taçkapıdan ve 1961 yılındaki onarımda meydana getirilen merdivenlerle çıkılan derslik kısmının yanındaki dehlizden girilmektedir. Yine bu tarihte iç düzeninde bazı değişiklikler yanında avlusunun üzeri kapatılan medrese günümüzde bâninin adını taşıyan bir sağlık merkezi olarak kullanılmaktadır.

Çocuk kütüphanesine dönüştürülmüş sıbyan mektebi, yazlık dershane olarak kullanılan kubbeli bir revak ve bununla eş büyüklükteki kışlık mekândan oluşmaktadır. Ağır bir kütlesel görünüme sahip sıbyan mektebi,

meyilli bir arazi üzerine yerleştirildiğinden kışlık dershanesi bir subasman ile yükseltilerek ön kısmında kemerli açıklık içine alınan bir çeşme oluşturulmuşken zaman içinde cephesi açılarak dükkân haline getirilmiştir.

Medresenin önünde bugün otobüs duraklarının işgal ettiği alanın bir kısmını kapladığı bilinen, kaynakların Kurşunlu Han olarak tanıttığı yapının kervansaray olarak tasarlandığı sanılmaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait fotoğraflarda tepe pencereli çift meyilli çatı ile örtülü olduğu görülen binanın 1920'li yıllarda harap olduğu ve bir süre sonra tamamen ortadan kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Sultan III. Selim döneminde (1789-1807) buğday deposu olarak yeniden düzenlendiği sanılan han, kuzeyinde değirmen olması muhtemel bir bina ve medrese ile Pervititich'in buraya ait paftasında "L" şeklinde işaretlenmiştir.

Günümüze ulaşmayan bir diğer yapı olan imarettabhânenin yeri tam olarak tesbit edilememiştir. Aptullah Kuran, 1722 yılında çevresindeki dükkânlarla birlikte yandıktan sonra bir daha kullanılmadığını belirttiği yapının bugün III. Ahmed Çeşmesi ile minibüs durakları arasındaki alanı işgal ettiğini ileri sürmektedir. Fakat Pervititich paftalarında külliyenin kuzey ucunda dikdörtgen planlı, biri büyük, diğer ikisi küçük üç kubbe ile örtülü bir bina görülmektedir. 1936'da yol genişletilirken yıktırılan ve plan özelliği açısından bir imaret yapısı olması mümkün görünen bu kısım muhtemelen külliyenin imaretidir.

Külliye ile ilişkisi açık olmayan çifte hamam, bazı kaynaklarda Mihrimah Sultan Hamamı adıyla anılmakta, ancak vakfiyede ve Mimar Sinan'ın tezkirelerinde adı geçmemektedir. Asimetrik düzende küçük boyutlu bu çarşı hamamı 1994'te

yıkılmış ve yerine kısmen dış görünüşü dışında aslı ile hiçbir bağlantısı olmayan ve süpermarket olarak kullanılan bugünkü yapı inşa edilmiştir.

Külliyeye sonradan eklenen türbelerden deniz tarafındaki Mihrimah Sultan'ın çocuklarına izâfe edilmekteyse de bunu doğrulayacak bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda Sinâneddin Yûsuf Türbesi olarak tanıtılan kubbe ile örtülü kare planlı türbede kimlikleri bilinmeyen iki erkek ve iki kadına ait mezarlar bulunmaktadır. Aynı özelliklere sahip arkadaki ikinci türbe ise

1893 yılında vefat eden Sadrazam İbrâhim Edhem Paşa'ya ait olup ailesinden üç kişi de burada gömülüdür. Caminin mihrabı önündeki alan ise hazîredir. Buradaki en eski tarihli mezar 961'de (1554) vefat eden ve aynı zamanda Mihrimah Sultan'ın kayınbiraderi olan Kaptanıderyâ Sinan Paşa'ya aittir. Diğer mezarların büyük çoğunluğu da bu aileye mensup kişilerin kabirleridir. Külliyedeki en ilgi çekici mezar caminin güneybatıdaki minarenin dibinde bulunan, Rüstem Paşa'nın ikinci eşinden oğlu Osman Bey'in 984 (1576) tarihli lahdidir.

Külliyede ikisi özgün, biri sonradan eklenmiş üç çeşme, bir şadırvanla biri imarette, diğeri sıbyan mektebi tarafındaki kapının yanındaki helâlarda olmak üzere iki su haznesi bulunmaktadır. Çeşmelerden ilki deniz tarafındaki duvarda şadırvanın hemen önünde ve birbirine eşit beş kemerden oluşan sıra çeşmedir. Ancak bu çeşmenin iki bölümü 1092 (1681) yılında iptal edilerek duvar yüzeyinden taşırılan bir hazne ile birlikte ölümünden 100 yıl sonra Mihrimah Sultan namına döneminin özelliklerini taşıyan bir çeşme haline dönüştürülmüştür. Özgün çeşmelerden diğeri ise sıbyan mektebinin altında bulunuyordu. Suyu kesildikten sonra dükkâna dönüştürülen çeşme geniş bir kemerle sokağa açılan, çapraz tonozlarla örtülü bir eyvan içine alınmıştı. Ayna taşı üzerinde yer aldığı bilinen Sultan II. Mahmud'a ait 1831 tarihli tuğra kaybolmuştur. Vaktiyle Bülbülderesi'nde yer alan ve III. Ahmed'in üçüncü kadını olan Şermi Râbia Kadın tarafından yaptırılan çeşmenin 1141 (1728-29) tarihli inşa kitâbesi buraya getirilerek ayna taşı üzerine konmuştur.

Son cemaat yeri sundurmasından uzatılan, sütunlarla taşınan bir köşk içine alınan şadırvan ise döneminin taş işçiliğini sergileyen zarif bir örnektir. Buraya suyolları da tesis edilerek Bağlarbaşı ve İcadiye sırtlarındaki menbalardan su getirilmiştir. Biri bugünkü Cumhuriyet caddesini, diğeri Sultantepe'nin kuzey sırtları ve Paşalimanı caddesini takip ederek külliyeye ulaşan bu suyollarından birinin sonraki bir tarihte, muhtemelen Mihrimah Sultan Çeşmesi'nin eklendiği 1092 (1681) yılında tesis edildiği tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevamî‘, II, 186-187; Semavi Eyice, “İstanbul Minareleri”, Türk San’atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 50; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 47; İnci Özkoray, Üsküdar Mihrimah Sultan Camii ve Külliyesi (lisans tezi, 1965), İÜ Ed. Fak.; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 174, 182, 185, 196, 204; A. Süheyl Ünver, “Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler”, Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 247-248; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I-II, tür.yer.; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 81; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 48-52; a.mlf., “Üsküdar’da Mihrimah Sultan Külliyesi”, Boğaziçi Üniversitesi Dergisi: Beşeri Bilimler, III, İstanbul 1975, s. 43-72; a.mlf. - Sami Güner, “Üsküdar’da Mihrimah Sultan Külliyesi”, Sanat, III/6, İstanbul 1977, s. 10-18; F. Cangüzel Zülfikar, Mihrimah Sultan’ın Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde Bulunan Vakfiyelerinin Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kâzım Çeçen, Üsküdar Suları, İstanbul 1991, s. 39-42; Affan Egemen, İstanbul’un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 597; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1994, s. 339; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 226-228; a.mlf., Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I-III, tür.yer.; Bahattin Öztuncay, Dersaadet’in Fotoğrafçıları, İstanbul 2003, II, 664, rs. 670; Yıldız Demiriz, “Üsküdar’da Mihrimah Sultan Camii”, Sanat Dünyamız, VII/20, İstanbul 1980, s. 17-23; Erdem Yücel, “Üsküdar’da Mihrümâh Sultan Camisi”, Kültür ve Sanat, I/3, Ankara 1989, s. 41-46; Doğan Kuban, “Mihrimah Sultan Külliyesi”, DBİst.A, IV, 456-457.

İsmail Orman

MİHRİŞAH SULTAN CAMİİ

(bk. HUMBARAHANE KIŞLASI ve CAMİİ).

MİHRİŞAH VÂLİDE SULTAN KÜLLİYESİ

İstanbul Eyüp'te XVIII. yüzyılın sonunda yapılan külliye.

Türbe, hazîre, imaret (aşhane), mektep, sebil ve çeşmelerden oluşan külliye, Sultan III. Selim'in annesi Mihrişah Vâlide Sultan tarafından 1792-1796 yıllarında Mehmed Ârif Ağa ve Ahmed Nûrullah Ağa'nın başmimarlıkları sırasında inşa ettirilmiş olup bina emini Anadolu kazaskerlerinden Kavafzâde Mehmed Emin Efendi'dir.

Külliyenin barok özelliklere sahip mermer cephesi türbe, taçkapılar, yuvarlak kemerli madenî şebekeli pencereler, sebil ve çeşmelerle şekillenmiştir. Sebilin sağındaki pencerenin üzerinden başlayarak türbenin başlangıcına kadar devam eden Sünbülzâde Vehbî'ye ait kitâbe metni Yesârî Mehmed Esad'ın ta'lik hattıyla mermere işlenmiştir. Ön cephede mevcut iki kapı dışında doğu ve batıda külliyeye ait iki kapı daha vardır. Türbe ve hazîre avlusuna kilit taşı stilize istiridye kabuğu motifli, iki renk mermerden örülmüş "S" profilli bir kapı ile geçilir. Kapı kemeri üzerinde "küllü nefsin zâikatü'l-mevt" âyeti yazılıdır. Bu bölüm, "S" ve "C" kıvrımlı kemerler ve ortasında akant yaprağının yer aldığı bir bölümle sonlanır. Kapının iki yanında dalgalı hatlara sahip yüksek kaidelerin üzerinde helozonik kıvrımlı, akant yapraklı ve profilli başlıkları olan sütunlar yükselir. Sütunların arasındaki iç bükey bölümler birer süs çeşmeciğiyle hareketlendirilmiştir. Bu bölümün üzerindeki köşeli pilastırlar arasında kelime-i tevhidin yazılı olduğu madalyonlar vardır.

Türbe. Beyaz mermerden, on iki oval yüzlü, çift sıra pencereli ve kubbeli bir yapının cephelerindeki pencereler arasında duvarlara gömülü sütunlar ve köşeli pilastırlar yer alır. Pencere altlarında ve üstlerinde bulunan yatay silmelerle,

bunların aralarında yer alan sütun ve pilastırlarla cepheler bölümlenmiş, kullanılan renkli taşlarla etkili bir görünüm sağlanmıştır. Kilit taşları stilize

istiridye kabuğu motifli, “S” profilli kemerleri olan pencerelerden alttakiler dökme demir şebekeli, üsttekiler revzenlidir. Türbe üç bölümlü, revaklı bir girişe sahiptir. Ortasını bir kubbenin, iki yanını tonozların örttüğü bu bölümün iç yüzeyleri kalem işleriyle bezenmiştir. Yastıklı ve impostlu sütunlar üzerindeki yuvarlak kemerlerden kapı önündeki daha yüksek ve geniş tutulmuştur. Türbe kapısı siyah-beyaz mermerden, kilit taşı stilize istiridye kabuğu motifli, “S” profilli bir kemere sahiptir. Bir âyetin yazılı olduğu kitâbenin üzerinde “S” ve “C” profilli bir kemeri içte ve dışta akant ve palmet motifleriyle bezeyen taç kısmı bulunur. İki yandan ikişer sütunla sınırlanan kapının sağına ve soluna birer dikdörtgen pencere yerleştirilmiştir. On iki yüzlü türbe cephesinin bir yüzü giriş, iki yanı birer dolap nişi olarak düzenlenmiştir. Dokuz yüzünde altlı üstlü pencereler sıralanır. Üst kat pencereleri renkli camlı ve revzenlidir. Türbenin içindeki on iki adet sütun yapının iç köşelerindeki geçişleri yumuşatır. Alt kat pencereleri üzerindeki celî sülüs hatlı âyet kitâbesiyle üst kat pencereleri üzerindeki ism-i celâl, ism-i nebî, dört halife, Hasan, Hüseyin, Saîd, Sa‘d, Zübeyr ve Talha isimlerinin yazılı olduğu madalyonlar Hattat Mahmud Celâleddin Efendi’nin eseridir. Türbenin nakkaşı Mehmed Şevki’dir. Kubbenin iç yüzeyi, merkezdeki yuvarlak bir madalyondan çıkarak on iki kola ayrılan, kalem işi tekniğindeki, sarı, beyaz, kırmızı, yeşil ve mavi renkli dalgalı şeritlerle bezelidir. Bu şeritlerin aralarını ve eteğini aynı teknikteki “S” ve “C” kıvrımlı barok süslemelerle rokoko üslûbundaki buketler dolgular. Türbe, planı itibariyle Türk barok mimarisinin önemli bir temsilcisidir. Türbenin içinde Mihrişah Vâlide Sultan, Hatice Sultan, Beyhan Sultan, Refet Kadın ve Rahime Perestû Kadın’a ait beş sanduka bulunmaktadır. Girişin sağında etrafını rûmî, palmet ve kıvrık dalların bezediği, sedef kakmalı ahşap bir korkulukla çevrili sanduka Mihrişah Vâlide Sultan’a aittir. Türbenin avlusu zamanla XVIII. yüzyıl sonu ile XIX ve XX. yüzyıllara ait mezarların bulunduğu bir hazîreye dönüşmüştür. Avlunun doğusunda âbidevî bir kapı ile ulaşılan, içleri kalem işi bezeli, sekiz adet, kubbeli bir revakla bunun arkasında aynalı tonoz örtülü birimler yer alır. Revak kubbelerinin sonuna kitâbesiz bir çeşme yerleştirilmiştir. Bu revakın arkasındaki aynalı tonozlu birimlerden ilki imaret avlusuna geçişi sağlar. 2, 3 ve 6. birimler türbenin bulunduğu avluya açılan mekânlar olup türbedar odaları olarak kullanılmaktadır.

İmaret. İmaret avlusuna giriş kilit taşı stilize istiridye kabuğu motifli,

pembe-beyaz mermerden, yuvarlak kemerli bir kapı ile sağlanmaktadır. Üstteki barok tepelik altında “mâşallah” ile bir âyet yazılmıştır. Kapının yanlarındaki pilastırlı ikişer sütun yüksek kaidelere oturmakta olup helozonik kıvrımlı, akant yapraklı ve profilli başlıklara sahiptir. Üstte, sütunların devamı durumundaki köşeli pilastırlar arasında III. Selim’e ait tuğralı madalyonlar vardır. İmaretin avlusunda Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa ve ailesine ait lahitler bulunmaktadır. İyonik başlıklı sütunlar üzerinde yükselen, yuvarlak kemerli, içleri beyaz badanalı, kubbeli revaklar avluyu batı, kuzey ve doğu yönlerinden çevreler. Avlunun batı yönündeki mekânlar aynalı tonozla örtülüdür. Bu mekânlardan ilki türbe avlusuna geçişi sağlar. Bugün arşiv ve soyunma odası olarak kullanılan mekânlar kapı ve pencereleriyle imaret avlusuna, diğerleri ise türbe avlusuna, doğu kanadındaki odalardan ilki bir kemerle aynı zamanda doğu kapısıyla da ulaşılan hazîreye açılır. Bu bölümün gerisinde biri beşik, diğer altısı aynalı tonozla örtülü mekânlar mevcuttur. İmaret kapısının tam karşısında sekizgen kasnaklar üzerindeki pandantifli kubbelerle örtülü üç büyük mekân yer alır. Soldaki batı yönünde, diğer ikisi doğu yönünde yarım aynalı tonozla genişletilmiştir. Ortadaki imaretin mutfağı olup mutfağın sağındaki fırındır. Kapısının üzerinde Zâriyât sûresinin yazılı olduğu soldaki oda günümüzde kesilen etlerin konulduğu soğuk hava tesisi haline getirilmiştir. İmaretin beşi sekizgen, altısı silindirik on bir adet bacası bulunmaktadır.

Sebil. İmaretin bitişiğindeki cephe üzerinde yer alan ve iki yanındaki çeşmeleri örten geniş saçaklı gövdesi beş dalgalı yüze bölünmüş sebil barok üslûbunun âbidevî örneklerinden biridir. Altta pilastırlar arasında her yüzey kare formlu kartuşlarla dolgulanmıştır. Cephelerde ikisi pembe, biri mermer olan, üçlü demet sütunları birbirine bağlayan akant yapraklı, “S” ve “C” profilli kemerler arasında bitkisel tezyinatlı dökme demir şebekelere sahip pencere açıklıkları yer alır. Pencerelerin üzerinde yine pilastırlarla bölümlenmiş yüzeyler bu defa birbirinden profilli bir kornişle ayrılmış olup iki kat şeklinde devam etmektedir. Bunlardan ilki, “S” ve “C” kıvrımlı kemerler ve akant yaprakları ile meydana getirilen kartuşlara sahiptir. En üsttekinde tekrarlanan benzer kartuşlar her pencerenin

üzerindeki dörder mısralık kitâbeyi çevreler. Yesârî Mehmed Esad’ın hattı olan kitâbenin yazarı Galata Mevlevîhânesi postnişinlerinden Şeyh Galib’dir. Sebilin içinde sağda yalaklı küçük bir çeşme vardır. Sebilin iki

yanındaki çeşmeler, iki yandan köşeli pilastırlardan oluşan yüksek kaideler üzerine oturan, helozonik kıvrımlı, akant yaprak başlıklı, yarım daire kesitli sütunlarla sınırlanmıştır. İçte iki pembe sütunçe üzerinde pilastırlı kitâbeli, "C" ve "S" formlu bir tepelik yer alır. Ayna kısımlarını "S" profilli kemerlere sahip dikdörtgen kartuşlar dolgulamaktadır.

Sıbyan Mektebi. Mihrişah Vâlide Sultan Türbesi'nin tam karşısında bulunan mektep "L" planlı, çift meyilli çatılı, almaşık duvar örgülü bir yapıdır. Etrafı inşasından yaklaşık otuz yıl sonra mezarlık haline gelmiştir. 1970'lerde içinde barınan ailenin dikkatsizliği sonucu yanmış, 1995'te Eyüp Sultan Camii ve Çevresi Koruma Projesi kapsamında restore edilmiştir. Bugün Eyüp Sultan Gençlik İzci Grubu Lokali olarak kullanılmaktadır.

Mihrişah Vâlide Sultan Kütüphanesi'nin külliye ile bir ilgisi yoktur. Mihrişah Vâlide Sultan ve kethüdâsı Atâullah Efendi'nin vakfı olan kitaplar önce Eyüp Sultan Camii içinde sol taraftaki iki dolapta muhafaza edilmiştir. Zamanla genişleyen kütüphane 1924'te Hüsrev Paşa Kütüphanesi'ne, 1957'de Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l cevâmi', I, 249-250, 252, 278, 309; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 46-47; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 222-224; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954, s. 26, 37, 66, 109-110, 121; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 415-418; Tahsin Ömer Tahaoğlu, İstanbul'da Osmanlı Türbelerinin Tipolojisi (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 286-292; Yıldız Demiriz, Eyüp'te Türbeler, Ankara 1989, s. 59-62; Arzu İyianlar, Vâlide Sultanların İmar Faaliyetleri (yüksek lisans tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 173-179; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 240-245; a.mlf., "Eyüp Mihrişah ve Şah Sultan Türbelerinin Kitabeleri Işığında Mihrişah Kadın Meselesi", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla

V. Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler, İstanbul 2002, s. 123-125; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 223-230, 355-371; II, 23, 42, 47-49, 125, 154-155; Kerem Tüzün, Eyüp Semtinde 18. ve 19. Yüzyıl Osmanlı Devri Anıtsal Mimarisi (yüksek lisans tezi, 1997), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, s. 164-189; Gönül Yılmazkurt, "İstanbul Eyüpsultan'da Mihrişah Valide Sultan Türbesi Sandukalarındaki Puşideler", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler, İstanbul 2000, s. 305-313; Tülay Sezgin, İstanbul'daki Saraylı Hatun Türbeleri (yüksek lisans tezi, 2003), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 131-138; Behçet Ünsal, "İstanbul Türbeleri Üzerine Stil Araştırması", VD, sy. 16 (1982), s. 87-88, 105, 119; a.mlf., "Stil Yönünden, Klasik Sonrası, Türk Mimarlığında Sebil Anıtları", Taç (Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı Yayını), I/3, İstanbul 1986, s. 22.

Sevgi Parlak

MİHŞEM b. UTBE

(bk. EBÛ HUZEYFE).

MİHYÂR ed-DEYLEMÎ

(مهيار الديلمي)

Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Hasen) Mihyâr b. Merzeveyh ed-Deylemî el-Bağdâdî (ö. 428/1037)

Arap şairi ve kâtip.

360 (971) yılı civarında Bağdat'ta doğdu. Fars asıllı ve Deylemli bir ailenin çocuğudur. Babasından Arapça öğrendi. Şerîf er-Radî'den şiirle ilgili dersler aldı, onun şiirlerini taklit edip nazîreler yazmak suretiyle nazım yeteneğini geliştirdi. Yine Şerîf er-Radî'nin yardımıyla hilâfet divanlarında Farsça mütercimi ve kâtip olarak çalışmaya başladı. Kaynakların belirttiğine göre Şerîf er-Radî'nin irşadıyla 394 (1004) yılında Mecûsîliği bırakarak müslüman oldu ve hocasından itikadî açıdan da etkilenip Şîa'ya intisap etti. Bu itikadî temayül içinde onun Bağdat İmâmiyye Şiîleri'nin merkezi olan Kerh'te ikamet etmesi ve zamanın İmâmiyye reisi Şeyh Müfîd'in Kerh'te verdiği derslere devam etmiş olması ihtimalinden söz edilir. Ashaba dil uzatacak derecede aşırı bir Şiî olan Mihyâr'ın şiirlerinde buna delil teşkil eden kısımlara rastlanmaktadır (Ali Ali el-Fellâl, s. 74-76). Şiirlerinde Büveyhî Veziri Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim ed-Dabbî'nin irşadıyla İslâm'a girdiğini ifade eden kısımların bulunması onun 394'ten (1004) önce İslâm'a girdiğini göstermektedir. Şerîf er-Radî'nin vefatına kadar (406/1015) onun himayesinde yaşayan şair ondan sonraki hayatını özellikle Büveyhî halife, vezir ve valilerine methiyeler yazarak geçirdi ve Bağdat'ta vefat etti.

Ana dili Farsça olduğu halde Arapça şiir yazımında başarı gösteren Mihyâr'ın cuma günleri Bağdat'taki Mansûr Camii'nde cemaate şiirlerini okuduğu rivayet edilir (Hatîb, XIII, 276). Daha sonra kendini tamamıyla şiire vererek üstadı Şerîf er-Radî'nin şiirlerini taklit ettiği gibi zamandan şikâyet, bedevî tarzı gazel ve fahr gibi hocasının işlediği birçok temayı da manzumelerine konu olarak seçmiş, ayrıca itikadî görüşü doğrultusunda başta Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin olmak üzere Ehl-i beyt için çok sayıda

mersiye, methiye ile ashaba dil uzatan şiirler kaleme almıştır. Büveyhîler zamanında daha da gelişen Şîa şiiri Şerîf er-Radî ve Mihyâr ed-Deylemî ile zirveye ulaşmıştır. Üslûbu akıcı, ifadesi açık, yenilikçi, velûd bir şair olan Mihyâr'ın kasidelerinin çoğu uzundur. Bu sebeple tekrar ve haşiv konumunda birçok kelime ve ifadeye rastlanır. Bazı şiirlerinde ise ritim ve müzikalite niteliği göze çarpar.

Arap şiirinin her türünde ve her konuda şiir yazan Mihyâr'ın bazı nevilerde başarılı olduğu görülür. Hiciv konusunda fazla şiiri yoktur. Hayatlarında methiye yazdığı birçok kimse için ölümlerinde mersiye nazmetmiştir. Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Şerîf er-Radî, Büveyhî Veziri Ebü'l-Abbas ed-Dabbî için yazdığı mersiyeleri meşhurdur. Müstakil olarak veya kasideleri içinde yer alan tasvirlerinin güçlü bir idrak, geniş bir hayal ve ince bir zevk ürünü olduğu görülür. Fahriyelerinde soyu, dini, iffeti, nezaket ve sabrı ile övünür.

Methiyelerine nesîble başlama hususunda önceki şairlere uymakla birlikte nesîb bölümünü müstakil bir kaside gibi uzatması Mihyâr'a has bir özelliktir. İnce bir duygu ile yumuşak ve akıcı bir üslûbu yansıtan gazelleri takdir kazanan Mihyâr bu nevi kasidelerinde ırkî ve mezhebî düşüncelerini de ustalıkla işlemiştir. Başarılı bulunduğu ihvâniyyât, ıtâb ve şikâyet türü şiirlerinde zamandan ve dostların vefasızlığından şikâyet eder.

Mihyâr başta Şerîf er-Radî olmak üzere İmruülkays b. Hucr, Ömer b. Ebû Rebîa, Ebû Nüvâs, İshak el-Mevsılî ve Ebû Firâs gibi şairlerden etkilenmiştir. Onların şiirlerinden anlam veya lafız itibariyle alıntılar yapmış, çok defa bunları daha uzun ifadelerle dile getirmiştir. Sıbt İbnü't-Teâvîzî ve İbn Fazlullah el-Ömerî de Mihyâr'dan etkilenmiş, şiirlerinden alıntılar yapmıştır. Toplam 20.000 kadar beyitten ve 500 kasideden oluşan Dîvânü Mihyâr ed-Deylemî ilk defa İstanbul'da basılmış (1306), daha sonra Ahmed Nesîm (I-IV, Kahire 1344-1350) ve Abdülmuttalib el-Hillî (Bağdad 1332, 1350) tarafından yayımlanmıştır.

Mihyâr ed-Deylemî'nin hayatına ve şiirlerine dair akademik çalışmalar yapılmıştır. Ali Ali el-Fellâl'in Mihyâr ed-Deylemî ve şiʿruh adlı çalışması (Kahire 1948), I. Fuâd Arap Dil Kurumu'ndan edebiyat dalında birincilik ödülü kazanmıştır. İsâm Abd Ali'nin Mihyâr ed-Deylemî ḥayâtühû ve

şiʿruh (Bağdad 1976), İsmâil Hüseyin’in Mihyâr ed-Deylemî baḥs̱ ve naḳd ve taḥlîl (Kahire, ts.), Muhammed Ali Mûsâ’nın Mihyâr ed-Deylemî (Beyrut 1961), Hasan Seyyid Hıdır el-Garabâvî’nin el-Medḥ ve’l-iftiḫâr fî şiʿri Mihyâr ed-Deylemî (Kahire 1411/1991), David Samuel Margoliouth’un “The Poems of Mihyâr the Dailemite” (Oriental Studies, London 1933, s. 286-292) adlı eserleri de burada zikredilebilir. Ayrıca müellifi meçhul el-Muḫtâr min ġazeli Mihyâr isimli bir kitabın yazma nüshası mevcuttur (Sezgin, II, 566). Şevkī Dayf’ın Târîḫu’l-fikri’l-ʿArabî’sinde (Kahire 1928) Grek felsefesinden etkilenen Arap düşünce ve felsefesi temsilcileri arasında Mihyâr ed-Deylemî’nin düşüncelerine de yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 276; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XV, 260-261; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 456; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 359-363; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XV, 293-312; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1401/1981, XII, 41; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1929, V, 26 vd.; İbnü’l-İmâd, Şeẕerâtü’z-zeheb, Beyrut 1410/1989, V, 144-146; Browne, LHP, II, 113; Brockelmann, GAL Suppl., I, 132; Ali Ali el-Fellâl, Mihyâr ed-Deylemî ve şiʿruh, Kahire 1948; Sezgin, GAS, II, 566-567; IX, 301; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, V, 375-378; a.mlf., el-Fen ve meẕâhibüh, Kahire 1976, s. 355-375; Aʿyânü’ş-Şîʿa, X, 170-172; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Tahran 1366 hş., IV, 238-261; Ch. Pellat, “Mihyār”, EI² (İng.), VII, 24-25.

M. Reşit Özbalıkçı

MÎKÂİL

(ميكائيل)

Kur’an’da adı geçen dört büyük melekten biri.

Mîkâil kelimesinin İbrânîce’deki karşılığı “Kim Tanrı gibidir?” anlamındaki mika’êldir; Arapça’ya İbrânîce veya Süryânîce’den geçtiği ifade edilmektedir (Mustafavî, XI, 148; Jeffery, s. 275-276). Müslüman müfessir ve dilcileri de mîkâilin, mîk (mîkâ) ve îl kelimelerinden oluşan İbrânîce veya Süryânîce menşeli olduğunu söylemektedir (Lisânü’l-ʿArab, “eyl” ve “yll” md.leri). İbn Abbas, İkrime ve Ali b. Hüseyin’den gelen rivayetlere göre mîk “ubeyd” (kulcağız), îl de “Allah” demek olup “ubeydullah” (Allah’ın kulcağızı) mânasına gelmektedir (Müsned, V, 16; Buhârî, “Tefsîr”, 2/6; Taberî, I, 346-347; Kurtubî, II, 38; İbn Kesîr, I, 232; İbn Hacer, XVII, 16; Âlûsî, I, 334). Kelimenin mîkâl, mîkâil, mîkeîl, mîkeil, mîkâîl, mîkeyîl, mîkâel ve mîkâyîl gibi okunuşları bulunmakta, hatta mîkâyîn şekli de nakledilmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “myk [mîkâʾîl]” md.; Fahreddin er-Râzî, III, 181; Kurtubî, II, 38; Âlûsî, I, 334).

Kitâb-ı Mukaddes’te Mîkâil’in ismi beş yerde geçer (Daniel, 10/13, 21; 12/1; Yahuda’nın Mektubu, 9; Vahiy, 12/7). Eski Ahid’de adı anılan iki büyük melekten biri olan Mîkâil (diğeri Gabriel [Cebrâil]), düşmanlarına karşı İsrâiloğulları’na yardıma gelen ve onları esaretten kurtaran, İsrâiloğulları’nın koruyucu meleği, birinci ve büyük reis (Daniel, 10/13, 21; 12/1); Yeni Ahid’de de İblîs’e karşı çıkan baş melek ve gök ordusunun reisi (Yahuda’nın Mektubu, 9), başında bulunduğu melek ordusu ile İblîs ve şeytan denen büyük ejder ve ordusuna karşı savaşan ve onları yenip göklerden yere süren başkumandan (Vahiy, 12/7-9) olarak geçer ve Hz. Mûsâ’nın cesedi hakkında İblîs ile mücadele eden biri olarak takdim edilir (Yahuda’nın Mektubu, 9). Jonathan Targumu, bu hadiseyi Hz. Mûsâ’nın gömülmesiyle ilgili Tevrat metninin (Tesniye, 34/6) açıklaması çerçevesinde anlatır ve Mûsâ’nın Mîkâil ve diğer meleklerce defnedildiğini nakleder.

Kutsal kitap dışı dinî literatüre göre Cebrâil ve Mîkâil, Uriel ve Rafael ile birlikte Tanrı'nın tahtını kuşatmışlardır. Bu ikisi, Eski Ahid'de adı verilmeksizin zikredilen ilâhî elçiler veya melekler olarak görülmekte, yahudilerin savunucusu olan Mîkâil, Cebrâil'den daha büyük kabul edilmektedir. Hz. İbrâhim'i ziyaret eden üç melekten ikisi Cebrâil ile Mîkâil'dir; Mîkâil, İshak'ın doğumunu müjdelemek, Cebrâil de Sodom'u helâk etmekle görevlendirilmiştir. Ya'kūb ile güreşen ve Horeb'de Mûsâ'ya görünen de Cebrâil veya Mîkâil'dir. İbrâhim'i ateşten koruyan, oğlunu kurban etmek üzere iken onun elini tutan, Lût'un esir alındığını haber veren, İshak'a eş aramak için yola çıkan hizmetçiye refakat eden Mîkâil'dir. Mîkâil, Cebrâil ile birlikte Sînâ dağına inen Tanrı'ya eşlik etmiştir. Onlar meleklerin kralları olarak kabul edilmektedir. Mûsâ'dan korktukları için ruhunu almaya cesaret edememişler, bu sebeple Mûsâ'nın ruhunu bizzat Tanrı kabzetmiş, onlar da Mûsâ'nın tabutunun iki tarafında ayakta durmuşlardır. Mîkâil Vezir Hâmân'ın komplosuna karşı yahudileri korumuştur. Mîkâil ve Cebrâil, âhir zamanda Mesîh'e refakat edenler arasında yer alacak ve kötülerle çarpışacaktır. Mîkâil tamamıyla buzdan, Cebrâil ise ateşten yaratılmıştır, fakat bir arada olduklarında birbirlerine zararları dokunmamaktadır. Şeytana ve diğer meleklere Âdem'e secde etmelerini emreden Mîkâil'dir. O, semanın anahtarlarının muhafızı ve âhirette ölüleri dirilişe çağırandır. Kabala literatüründe de Mîkâil önemli rol üstlenmektedir (İA, VIII, 309; EJd., XI, 1489-1490). Tövbe, dürüstlük, merhamet ve kutsama meleği olan Mîkâil dördüncü semanın yöneticisidir (Davidson, s. 193).

Hıristiyanlık'ta da Mîkâil (Saint Michel) koruyucu vasfıyla ön plana çıkmaktadır. Ortodoks kilisesinin ikonlarında Mîkâil, şerre karşı zaferi sembolize etmek üzere genellikle elindeki kılıcıyla ejderhaya karşı dövüşür şekilde gösterilmektedir. Hıristiyan düşüncesinde Mîkâil bütün şer güçlere karşı hıristiyanların koruyucusu, semavî mihmandarların prensi, inançlı canları ölüm vadisinden geçirip ötesindeki hayata götüren kılavuz olarak kabul edilir. Katolik kilisesinin şarap-ekmek âyinlerinde ve günah çıkarma esnasında söylenen yakarışlarda Tanrı ve bâkire Meryem'den sonra Mîkâil'in anılması ona verilen önemi göstermektedir (MacGregor, s. 136, 412). Katolik kilisesinde Mîkâil'in biri 29 Eylül, diğeri 8 Mayıs'ta olmak üzere iki bayramı vardır (Catholicisme, I, 545).

İslâm inancına göre meleklerin büyüklerinden olan Mîkâil'in ismi hem Kur'an'da (Mîkâl, el-Bakara 2/98) hem hadislerde geçmektedir. Rivayete göre, Hz. Peygamber'e bazı sorular soran bir grup yahudi bunlara cevap alınca bu defa kendisine vahyi kimin getirdiğini sormuşlar, Cebrâil cevabını alınca selâmet ve bereket meleği ve kendilerinin koruyucusu Mîkâil'in aksine Cebrâil'i kendilerine düşman bildiklerini, onun felâket ve sefalet meleği olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir rivayete göre yine yahudiler, "Her peygamberin meleklerden bir dostu vardır; senin dostun hangi melektir?" deyince Resûl-i Ekrem, "Dostum Cebrâil'dir ve Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlerin de istisnasız dostu odur" cevabını vermiş, bunun üzerine yahudiler, "Eğer dostun ondan başka bir melek olsaydı sana tâbi olur, seni tasdik ederdik" demişler, "Cebrâil'i kabul etmeyişinizin sebebi nedir?" diye sorulunca da, "O bizim düşmanımızdır"

demişlerdir (Taberî, I, 341; İbn Kesîr, I, 226). Bunun üzerine şu âyetler nâzil olmuştur: "De ki: Kim Cebrâil'e düşman ise bilsin ki müminler için hidayet ve müjde olan Kur'an'ı Allah'ın izniyle senin kalbine indiren odur. Kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil'e, Mîkâil'e düşman olursa şüphesiz Allah da o kâfirlerin düşmanıdır" (el-Bakara 2/97-98).

Diğer bir rivayete göre Hz. Ömer bir gün yahudilerin beytülmidrâslarına gider ve onların Cebrâil hakkındaki düşüncelerini öğrenmek ister. "O bizim düşmanımızdır, çünkü Muhammed'e bizim sırlarımızı veriyor. Ayrıca o şiddet, zorluk ve azap meleği, dostumuz olan Mîkâil ise kurtuluş, hayır ve rahmet meleğidir" derler. Bunun üzerine Ömer, "Bu iki melek ilâhî huzurda nerede yer alır?" diye sorar. "Cebrâil rabbin sağında, Mîkâil solundadır ve aralarında düşmanlık vardır" cevabını verince Hz. Ömer, "Eğer dediğiniz gibi ise onlar birbirlerine düşman olamazlar. Kim onlardan birine düşman olursa Allah'a da düşman olur" diyerek yanlarından ayrılır. Hz. Peygamber'in huzuruna gidince de yukarıdaki âyetin nâzil olduğunu öğrenir. Onun yahudilerle yaptığı konuşmadan vahiy yoluyla haberdar olan Resûl-i Ekrem, "Ey Ömer, rabbin senin sözüne muvafık âyet gönderdi" der (bu ve benzeri birçok rivayet için bk. Müsned, I, 274; Taberî, I, 342-346; İbn Kesîr, I, 229; Âlûsî, I, 331).

Cebrâil ile Mîkâil'in Allah ile peygamberleri arasında elçilik yaptıkları, bu çerçevede Mîkâil'in nübüvvetin ilk yıllarında Resûlullah'a vahiy getirdiği

belirtilerek esas vazifesi vahiy getirmekten ibaret bulunan Cebrâil'in Resûl-i Ekrem'e daha yakın olduğu, âyette Cebrâil'in önce zikredilmesinin, ayrıca vahiy ile görevli oluşunun Mîkâil'den faziletli olduğunu gösterdiği nakledilir (İbn Kesîr, I, 231-232; Âlûsî, I, 334). Mîkâil Cebrâil, Hârût ve Mârût ile birlikte Kur'an'da ismi zikredilen dört melekten biridir. Cebrâil ile Mîkâil'in özel isimleriyle anılması Allah katında kıymetli ve büyük meleklerden olduklarını gösterir (Taberî, I, 349; Kādî Abdülcebbâr, VII, 177; Âlûsî, I, 333-334). Diğer taraftan Resûlullah'ın gece namaza başlayacağı zaman, ayrıca her namazın arkasından okuduğu dualarda Cebrâil'in ve Mîkâil'in adını anması bu meleklerin Allah katındaki üstün derecesini gösterir (Müsned, VI, 61, 156; Müslim, "Ṣalât", 200; İbn Mâce, "İḳāmet", 180).

Meleklerin çeşitli görevleri vardır. Bunlardan Mîkâil insan da dahil olmak üzere canlıların rızıkları, dolayısıyla yağmurların yağması ve bitkilerin gelişmesi gibi işlerle görevlidir (Mahmûd Muhammed es-Sübkî, V, 178).

Felsefe geleneğinin etkisinde kalan tasavvuf ehli dört büyük meleğin görevlerini farklı bir şekilde açıklarken altıncı feleğin aklı ve ruhu diye nitelediği Mîkâil'i bütün bitki nefislerine feyiz veren ve mahlûkatın rızıklarını dağıtan melek olarak kabul etmiştir (Âlûsî, I, 334).

Kur'ân-ı Kerîm'in dört sûresinde, önce Hz. İbrâhim'e gelip oğlu İshak'ın ve torunu Ya'kūb'un doğacağını müjdeleyen, ardından Hz. Lût'u ziyaret edip azgınlaşan kavmini helâk eden bir grup elçi melekten bahsedilir (Hûd 11/69-83; el-Hicr 15/51-71; el-Ankebût 29/31-34; ez-Zâriyât 51/24-37). Cebrâil, İsrâfil ve Azrâil ile birlikte Mîkâil'in de bunların arasında yer aldığı rivayet edilmektedir (Taberî, XII, 42; İbn Kesîr, III, 563; Âlûsî, XII, 93). Allah'ın, üzerlerine yemin ettiği "mukassimât"ın (ez-Zâriyât 51/ 4) O'nun işlerini taksim ve tevzi eden Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil ve Azrâil gibi emir melekleri olduğu söylenmiştir (Kurtubî, XVII, 21; Elmalılı, VI, 4527).

Bedir Gazvesi'nde müminlerin yardımına gelen melek ordusunun (el-Enfâl 8/9-12) kumandanlarından birinin Mîkâil olduğu rivayet edilmiştir (Müsned, I, 147; Taberî, IX, 128). Cebrâil ve Mîkâil'in Uhud günü beyaz elbiseli iki insan kıyafetinde Resûlullah'ın sağında ve solunda durup onu bütün güçleriyle korudukları da nakledilmektedir (Müslim, "Feżâʾil", 46-

47).

Hz. Peygamber'in, bir hadisinde şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Her peygamberin gök ehlinden iki, yer ehlinden iki veziri olur. Benim gök ehlinden vezirlerim Cebrâil ile Mîkâil, yer ehlinden vezirlerim de Ebû Bekir ile Ömer'dir" (Tirmizî, "Menâḳıb", 17).

Hadislerde Mîkâil genellikle Cebrâil ve İsrâfil ile birlikte zikredilmektedir (Müsned, III, 10; Ebû Dâvûd, "Ḥurûf", 1). Resûl-i Ekrem'in rüyasında Cebrâil ile Mîkâil'i kendisine cennet ve cehennemi gezdiren iki insan şeklinde (Müsned, V, 15; Buhârî, "Cenâʾiz", 90; "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7), bir başka rüyasında onlardan birini başı ucunda, diğerini ayağı ucunda durup kendisine bir darbımesel söylerken (Tirmizî, "Emşâl", 1) gördüğü rivayet edilmektedir. İslâm'ın başlangıcında namazdaki teşehhüd esnasında "et-tahiyyât" yerine "... es-selâmü alâ Cibrîle, es-selâmü alâ Mîkâîle ..." denilmekteydi (Müsned, I, 382, 413, 427; Buhârî, "Eẕân", 148; "İstiʾẕân", 3).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "eyl", "myl (mîkâʾîl)", "yll" md.leri; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, XI, 148-149; Müsned, I, 147, 199, 274, 382, 413, 427; III, 10, 224; V, 15, 16, 41, 51, 114, 122; VI, 61, 156; Dârimî, "Ṣalât", 84; Buhârî, "Tefsîr", 2/6, "Cenâʾiz", 90, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7, "Eẕân", 148, "İstiʾẕân", 3; Müslim, "Ṣalât", 200, "Ṭalâḳ", 30, "Feżâʾil", 46-47; İbn Mâce, "İḳāmet", 24, 180; Ebû Dâvûd "Ṣalât", 119, "Ḥurûf", 1; Tirmizî, "Daʿavât", 31, "Menâḳıb", 17, "Emşâl", 1; Nesâî, "Ḳıyâmü'l-leyl", 12, "İftitâḥ", 37, "Sehv", 41, 88, "Taṭbîḳ", 100; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Beyrut 1978, I, 341-349; IX, 128; XII, 42; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1979, II, 152; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VII, 177; XX/2, s. 19; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 600; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1990, III, 181; XIII, 66; XX, 259; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 38; XVII, 21; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt (Demîrî,

Ḥayâtü’l-ḥayevân içinde), Mısır 1315, I, 95; II, 238; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1966, I, 226-232; III, 563; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XVII, 16; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 331-334; XII, 93; H. Lesetre, “Michel”, DB, IV/2, s. 1067-1075; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2800; VI, 4527, 4536; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Baroda 1938, s. 275-276; G. Davidson, A Dictionary of Angels, New York 1967, s. 193-195; Mahmûd Muhammed es-Sübkî, el-Menhelü’l-ʿaẕbü’l-mevrûd, Kahire 1394/1974, V, 178; G. MacGregor, Dictionary of Religion and Philosophy, New York 1989, s. 136, 412; Lütfullah Cebeci, Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Melekler, Kayseri 1989, s. 78; Ali Erbaş, Melekler Âlemi, İstanbul 1998, s. 89-90, 162-163, 266-267; K. Kohler, “Angelology”, JE, I, 590; A. J. Wensinck, “Mīkāl”, EI² (İng.), VII, 25; a.mlf., “Mikâil”, İA, VIII, 308-309; A. Molien, “Ange”, Catholicisme, I, 545; H. L. Ginsberg v.dğr., “Michael and Gabriel”, EJd., XI, 1487-1490.

Lutfullah Cebeci

MÎKÂLÎLER

(آل ميكال)

IX-XI. yüzyıllar arasında Horasan'ın idarî ve ilmî hayatında önemli rol oynayan bir aile.

Bazı kaynaklarda, aslen Mâverâünnehir'e mensup olan ve atalarının İslâm öncesi dönemde Soğd bölgesinde güç sahibi olduğu bilinen ailenin kökeni Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gûr'a kadar indirilmektedir. 99 (718) yılında Soğdca-Arapça olarak kaleme alınan ve Rus araştırmacısı A. A. Freiman tarafından 1933'te bulunan bir belgeye göre aileden İslâm'a giren ilk kişi, İslâm fetihleri sırasında Pencikent bölgesinde hüküm süren Şûr Dîvâstî'dir (Soğdca Dîvâştîç). İslâm kaynaklarında ise Semerkant bölgesinin hâkimi olduğu söylenen Dîvâstî'nin 104'te (722)

Fergana'ya yönelik fetihlerde bulunan Horasan hâkimi Saîd b. Amr ile savaştığı ve yenilerek öldürüldüğü kayıtlıdır (Taberî, VII, 11, 15). Aile hakkında daha sonrasına ait uzunca bir süre için bilgi yoktur; ancak Soğd bölgesinde durumun değişmesi üzerine Nîşâbur şehrine göç ettiği anlaşılmaktadır.

Aileye adını veren Mîkâl b. Abdülvâhid'in hayatına dair bilgiye rastlanmasa da onun oğulları Muhammed (ö. 250/864) ve Şâh'ın (ö. 302/914) Tâhirîler'in hizmetine girerek Horasan ve Irak'ta başarılı askerî faaliyetler yürüttükleri ve bunlardan Muhammed'in oğlu Abdullah'ın da (ö. 308/920) önce Saffârîler'e bağlanıp Sîstan'da önemli görevlerde bulunduğu (Târîḫ-i Sîstân, s. 237), ardından Abbâsîler adına merkezi Ahvaz olan Hûzistan ile Fars eyaletlerinde valilik yaptığı (Yâkūt, VII, 6, 8, 10) bilinmektedir. Mîkâlîler'in Horasan'da güç kazanmasında Abdullah'ın oğlu Ebü'l-Abbas İsmâil'in (ö. 362/973) rolü büyüktür. Nîşâbur'da dünyaya gelen, hadis ve dinî ilimler eğitimi alan, bunun yanı sıra şiir ve edebiyatla da ilgilenen İsmâil, babasının ölümünden sonra Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh tarafından babası gibi Hûzistan ve Fars'ın idaresiyle görevlendirildi; ancak İsmâil bu görevi kabul etmeyerek Nîşâbur'a döndü. Ardından

Sâmânîler’in hizmetine girdi ve Dîvânü’r-resâil’in başına getirildi. Aynı zamanda Nîşâbur şehrinin reisi olan Ebü’l-Abbas İsmâil, ailenin burada uzun süre devam edecek olan güç ve nüfuzunun gerçek anlamdaki ilk kurucusu olmuştur.

X. yüzyılın ikinci yarısı ile XI. yüzyılın ilk çeyreğinde Mîkâlîler’in Horasan’daki nüfuzlarının iyice pekiştiği görülür. İsmâil’in fıkıh, edebiyat ve şiir eğitimi alan büyük oğlu Ebû Muhammed Abdullah, kendisine önerilen Dîvânü’r-resâil reisliği ve vezirlik görevlerini kabul etmeyerek Nîşâbur’un yöneticiliğini üstlendi; 379 (990) yılında çıktığı ikinci hac seyahatinde Mekke’de vefat etti. İsmâil’in diğer oğlu Ebü’l-Kāsım Ali Nîşâbur, Bağdat ve Basra’da hadis ve dinî ilimler eğitimi aldıktan sonra Horasan’da bulunan Ferâve’ye yerleşti ve Ebîverd yakınlarında bir ribât kurarak vefatına kadar (376/986) buranın imarı ile uğraştı. Abdullah’ın oğlu Ebû Ca‘fer Muhammed de (ö. 388/998) iyi bir eğitim gördü ve babasından sonra Nîşâbur valiliğine getirildi. Onun yerini amcazadesi Ebû Nasr Ahmed b. Ebü’l-Kāsım Ali aldı (ö. 416/1025). Mahmûd-ı Gaznevî’nin çağdaşı olan Ahmed, sultanı öven pek çok şiir yazmıştır.

Ailenin en meşhur siması, Sultan Mahmud’un “Hasenek” lakabıyla tanınan son veziri Ebû Ali Hasan b. Muhammed’dir. Ebû Ca‘fer Muhammed’in oğlu olan Ebû Ali Hasan, Gazneli Mahmud’un tahta çıkmasından (389/999) sonra Gazne sarayında hükümdarın nedimleri arasında yer aldı. Sultan Mahmud, bu sıralarda Kerrâmîler’in sebep olduğu karışıklıkları yatıştırması için onu Nîşâbur valiliğine tayin etti. Ebû Ali Hasan şehirde sükûneti sağladı ve arkasından imar faaliyetlerine yöneldi. Bu başarıları onun itibarını daha da arttırdı ve sultan tarafından yeniden Gazne’ye çağrılarak vezirliğe getirildi (416/1025). Fakat Gazneli Mahmud’un vefatının (421/1030) ardından büyük oğlu Muhammed’in tarafını tuttuğu için onun kısa iktidarında makamını koruduysa da Mahmud’un diğer oğlu Mes‘ûd’un tahtı ele geçirmesi üzerine hapse atıldı ve 28 Safer 422 (24 Şubat 1031) tarihinde idam edildi (Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 229-234). Ailenin önde gelen üyelerinden biri de Horasan’da Gazneliler’le Selçuklular arasındaki mücadelede önemli rol oynayan ve 451’de (1059) hayatta olduğu anlaşılan Reîsü’r-rüesâ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali’dir. Sultan Mes‘ûd tarafından Hâcib Begtogdı ile birlikte Selçuklular’la mücadeleye memur edilen Hüseyin 426’da (1035) Gazne ordusunun

yenilmesi üzerine Selçuklular'a esir düştü (Gerdîzî, s. 429-430) ve uzun süre hapiste kaldı. Fakat 436 (1044) yılında Tuğrul Bey'in onu kısa bir süre için de olsa vezâret makamına getirmesi yavaş yavaş Selçuklular nezdinde de itibar kazandığını göstermektedir.

Mîkâlîler'e mensup pek çok kişi siyasî, idarî ve askerî faaliyetlerin yanı sıra kültür, ilim ve edebiyat alanında da önemli rol oynamıştır. Bunlar arasında Gazneli Mahmud ve oğlu Mes'ûd zamanlarında çeşitli üst düzey görevlerde bulunan Hâce Ebü'l-Kāsım Ali b. Ebû Ca'fer Muhammed ile oğlu Hâce Muzaffer, devrin meşhur şair, âlim ve muhaddislerinden Kitâbü'l-Münteḫal'in müellifi Ebü'l-Fazl Ubeydullah b. Ahmed, âlim, şair ve muhaddis Ebû İbrâhim Nasr b. Ahmed, tabip ve aynı zamanda şair-edip olan Ebü'l-Kāsım Ali b. Ebü'l-Fazl Ubeydullah, muhaddis Ebû Mansûr Abdullah b. Tâhir, âlim, muhaddis ve hâfız Ebû Şücâ' Muzaffer b. Muhammed, muhaddis Emîr Ebû Ahmed Hasan b. Muhammed ve yine hadisle uğraşan Cemâa bint Ebü'l-Hasan Ahmed'in adları sayılabilir.

Mîkâlî ailesi Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler ve Gazneliler'den başka kuruluş dönemlerinde Selçuklular'da da önemli rol oynamıştır. Farklı hânedan ve devletlere rağmen ailenin çok uzun bir süre Horasan'daki seçkin yerini muhafaza etmiş olması, eski İran aristokrasisinin devamlılığı ve Ortaçağ İslâm devletlerinde meslek ve görevlerin nesilden nesile intikali prensibiyle ilgilidir. Ancak aile, XI. yüzyılın ortalarından itibaren Büyük Selçuklu Devleti'nin idare merkezinin Nîşâbur'dan Rey ve İsfahan gibi Orta İran şehirlerine kaymasıyla birlikte önemini yitirerek yavaş yavaş tarih sahnesinden çekilmiştir. Mîkâlîler'in himayesine giren Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Düreyd el-Cemhere adlı sözlüğünü Ebü'l-Abbas İsmâil'e ithaf ettiği gibi en güzel şiiri sayılan el-Maḳṣûre'yi de bu aile için yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 622; VII, 10, 11, 15; Hâkim en-Nîsâbûrî, Târîḫ-i Nîşâbûr (trc. Muhammed b. Hüseyin Halîfe-i Nîşâbûrî, nşr. M. Rızâ

Şefîî Kedkenî), Tahran 1375, s. 156, 164, 321; Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîḫ-i Yemînî (trc. Cerbezekânî, nşr. Ca'fer-i Şiâr), Tahran 2537/1978, s. 253-254, 457-462; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, III, 357-382; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1366/1987, s. 424-425, 429-430; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1366/1987, s. 237, 244, 247, 260, 273-275; Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü'l-ḳaṣr (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Küveyt 1405/1985, II, 222-224; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Alî Ekber Feyyâz), Meşhed 1375/1996, s. 41-43, 221-236, 380, 437, 571, 628-631; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403/1983, s. 259, 272, 417, 453, 685; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), London 1910, s. 77; Sem'ânî, el-Ensâb, XII, 527-535; Beyhakī, Târîḫ (Behmenyâr), s. 117; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 6, 8, 10; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 400; Abbas İkbâl, Vizârât der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selçûḳī, Tahran 1338 hş./1959, s. 39-40; R. W. Bulliet, The Patricians of Nishapur, Cambridge 1972, s. 66, 67, 68; a.mlf., "Âle Mīkāl", EIr., I, 764; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Beirut 1973, s. 179-185; a.mlf., "Mīkālīs", EI² (İng.), VII, 25-26; J. S. Meisami, "Exemplary Lives, Exemplary Deaths: The Execution of Hasanak", Actas XVI Congreso UEAI, Salamanca 1995, s. 357-364; Osman Aydınlı, Fethinden Samânilerin Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; R. N. Frye, "Tarxūn-Türxūn and Central Asian History", HJAS, XIV (1951), s. 105-129; H. Bowen, "Notes on Some Early Seljuqid Viziers", BSOAS, XX (1957), s. 105-109; M. Nazım, "Hasenek", İA, V/1, s. 339; B. Spuler, "Ḥasanak", EI² (İng.), III, 255-256; Seyyid Alî Âl-i Dâvûd, "Âl-i Mîkâl", DMBİ, II, 168-174.

Osman Gazi Özgüdenli

MÎKĀT

(bk. İLM-i MÎKĀT).

MÎKĀT

(الميقات)

İhrama girilecek zaman ve yer anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “belli bir zaman tesbit etmek” anlamındaki vakt kökünden türeyen mîkāt (çoğulu mevâkīt), “vakit” karşılığı yanında “bir iş yapmak için belirlenen zaman veya yer” mânasına da gelir. Fıkıh terimi olarak hac ve umre ibadeti için ihram giyilecek günleri (el-mîkātü’z-zamânî) ve yerleri (el-mîkātü’l-mekânî) ifade eder. Zamanla ilgili mîkāt hac için şevval, zilkade aylarıyla zilhiccenin ilk on günü, umre için yılın tamamıdır. Mekânla ilgili mîkāt Mekke’ye gidenlerin veya hac ve umre yapacakların ihrama girecekleri noktalardır (mevâkītü’l-ihrâm). Kelime bu son anlamında daha yaygın bir kullanıma sahiptir.

Kur’ân-ı Kerîm’de mîkāt kelimesi bir yerde çoğul şeklinde olmak üzere sekiz âyette sözlük anlamında geçmekte, hadislerde de hem sözlük hem terim anlamında yer almaktadır. Kur’an’da Kâbe “el-beytü’l-harâm” (el-Mâide 5/2), onu çevreleyen mescid “el-mescidü’l-harâm” (el-İsrâ 17/1), Mekke şehri de “harem” (el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67) diye nitelendirilerek buraların korunmuş ve saygıya değer yerler olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber de Mekke’nin yerlerin ve göklerin yaratıldığı gün Allah tarafından haram kılındığını ve kıyamete kadar da böyle kalacağını ifade etmiştir (Buhârî, “Ṣayd”, 10; Müslim, “Ḥac”, 445-446). Bunların yanında Hz. Peygamber’in diğer bazı açıklama ve uygulamalarına dayanılarak Mekke ile belirli çevresine harem, burayı kuşatan ikinci bölgeye Hil, bunların dışında kalan yerlere de “âfâk” denilmiş, Harem ve Hil dışından hac ve umre için yahut başka bir amaçla Mekke’ye gelenlerin belirli yerlerde ihrama girip bazı kurallara uymaları zorunlu kılınmıştır. Harem bölgesinde oturanlar hac için bulundukları yerden, umre için Hil bölgesine çıkarak, Hil bölgesinde oturanlar hac ve umre için bulundukları yerden, buraların dışından gelen âfâkîler ise kendileri için belirlenen mîkāt yerlerinden ihrama girerler (bk. ÂFÂKÎ; HAREM; HİL; İHRAM). Âfâkîlerin ihrama gireceği bu yerler Hz. Peygamber tarafından beş nokta

halinde belirlenmiştir (Buhârî, “Ḥac”, 7, 9, 11, 12; Müslim, “Ḥac”, 11-12; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 8).

1. Zülhuleyfe. Günümüzde “âbâr-ı Alî” (ebyâr-ı Alî) diye bilinen bu yerin Mescidi Nebevî’den uzaklığı yaklaşık 11 km. olup Medine’nin güneybatı sınırı buraya kadar ulaşmıştır. Medine yönünden gelenlerin ihrama gireceği Zülhuleyfe aynı zamanda Mekke’ye en uzak mîkāttır. Resûl-i Ekrem Vedâ haccı için burada ihrama girmiştir (bk. ZÜLHULEYFE).

2. Cuhfe. Kızıldeniz sahiline 9 km., Mekke’ye 187 km. mesafede bir köydür. Eski devirlerde Şam bölgesinden gelenlerin mîkātı olan bu yer günümüzde harap durumda olup uğrak yeri değildir ve yerini Râbiğ şehri almıştır. Mekke’ye 186 km. mesafedeki Râbiğ Türkiye, Lübnan, Suriye, Ürdün, Filistin, Afrika ülkeleri ve Batı ülkeleriyle Suudi Arabistan’ın bazı kuzey bölgelerinden doğrudan Mekke’ye gelen hacıların mîkātı durumundadır (bk. CUHFE).

3. Zâtüırk. Karnülmenâzil hizasında bulunan bu mevki Irak yönünden gelenlerin mîkātı olup günümüzdeki adı Darîbe’dir. Buhârî ve Müslim’deki konuya ilişkin hadislerde yer almayan bu mîkātın Hz. Ömer’in takdiriyle mi yoksa başka bir hadisle mi belirlendiği konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. İmâm Şâfiî ile bazı Şâfiî fakihleri ve İmam Mâlik bu noktanın nasla değil icmâ yoluyla tesbit edildiğini söylemişler ve bu konuda Abdullah b. Ömer’den nakledilen şu rivayeti delil göstermişlerdir: Hz. Ömer zamanında Basra ve Kûfe şehirleri kurulunca ahalisi halifeye gelerek Resûlullah’ın Necidliler için tayin ettiği Karnülmenâzil’in kendilerine sapa düştüğünü, oraya kadar gitmenin

çok meşakkatli olduğunu söyleyince Hz. Ömer, “Öyleyse siz Mekke’ye giden yolunuzun üzerinde Karnülmenâzil hizasında bir nokta bulup orayı mîkāt edinin” demiş ve ardından Iraklılar için Zâtüırk mevkiini mîkāt tayin etmiştir (Buhârî, “Ḥac”, 13; İbn Hacer, VII, 163-165). Hanefî ve Hanbelî fakihleriyle Şâfiî fakihlerinin çoğunluğu ise bu konudaki hadisin sahih olduğunu (Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 8; Nesâî, “Menâsik”, 22), dolayısıyla söz konusu belirlemenin nasla sübût bulduğunu söylemişlerdir.

4. Karnülmenâzil. Mekke’ye 94 km. uzaklıktaki bu yer günümüzde

Seylülkebîr adıyla tanınan büyük bir köydür. Necid bölgesi başta olmak üzere Körfez ülkeleri, Irak, İran ve diğer doğu ülkelerinden gelen hacılar burada ihrama girer. Üst tarafında ise Vâdîmuhrim diye bilinen büyük ve mâmur bir köy bulunmaktadır. Eskiden çok az sayıda hacının uğradığı ve Karnülmenâzil'in hizasında kabul ederek ihrama girdiği Vâdîmuhrim, daha sonra Tâif-Mekke yolunun yapımı ile çok sayıda hacının ihram için tercih ettiği bir nokta haline gelmiştir.

5. Yelemlem. Mekke'ye 54 km. mesafede bulunan bu noktada Yemen'den ve Suudi Arabistan'ın güneyinden gelen hacılar ihrama girer. Ayrıca Malezya, Endonezya, Çin ve Hindistan'dan deniz yoluyla gelen hacılar için de bu noktanın hizası mîkāt kabul edilmiştir.

Mîkātların Mekke'ye mesafeleri konusunda çok farklı rakamların verilmesi son dönemde yeni yolların yapımından kaynaklanmaktadır. Bölgenin dağlık olan arazi yapısına uygun düşen eski güzergâhlar açılan yeni güzergâhlarla yer değiştirmiş, bazan iki güzergâh arasında büyük mesafe farkı ortaya çıkmıştır. Bu yerlerin mîkāt olarak belirlenmesi mutlaka o noktada ihrama girileceği anlamına gelmez; söz konusu mevkilerin hizasında herhangi bir yerde ihrama girmek de mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vḳt" md.; Dârimî, "Menâsik", 5; Buhârî, "Ḥac", 7, 9, 11, 12, 13, "Ṣayd", 10; Müslim, "Ḥac", 11-13, 445-446; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8; Nesâî, "Menâsik", 19, 20-23; Ebû Ca'fer et-Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 210; Muhibbüddin etTaberî, el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 89-105; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), VII, 163-165; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, "Kitâbü Ḥudûdi'l-meşâʿiri'l-muḳaddese", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, III/3, Mekke 1407/1987, s. 1549-1598; "İḥrâm", Mv.F, II, 141-151; "Mevâḳīt", a.e., XXXIX, 233-236.

Salim Öğüt

MİKDÂD b. ABDULLAH

(bk. SÜYÛRÎ).

MİKDÂD b. AMR

(المقداد بن عمرو)

Ebû Ma‘bed el-Mikdâd b. Amr b. Sa‘lebe el-Kindî el-Behrânî (ö. 33/653)

Sahâbî.

Babası işlediği bir cinayet yüzünden mensup olduğu Behrâ kabilesinden kaçıp Kinde kabilesine sığındı ve Mikdâd burada doğdu. Daha sonra onun da bu kabileden Ebû Şemr b. Hucr'u yaralayarak Mekke'ye kaçtığı, şehirde himayesine girdiği Esved b. Abdüyegūs'un onu evlât edindiği ve bu sebeple Mikdâd b. Esved (İbnü'l-Esved) diye tanındığı belirtilmiş, ayrıca Ebû Amr, Ebû Saîd künyeleri ve Hadramî nisbesiyle de anılmıştır.

Mekke'de İslâm'ı ilk kabul edenlerden olan Mikdâd İkinci Habeşistan hicretine katıldı, ardından Mekke'ye geri döndü. Hz. Peygamber'in hicretinden sonra müşriklerin Medine'ye bir sefer düzenleyeceğini öğrenen Mikdâd bunu bir mektupla Resûlullah'a bildirdi ve kendisi de Mekkeliler'le birlikte yola çıktı. Durumdan haberdar olan Hz. Peygamber, Ubeyde b. Hâris kumandasındaki bir seriyyeyi müşriklere karşı gönderdi. İki grup Seniyyetülmerre'de karşılaştığında Mikdâd ile Utbe b. Gazvân müslümanların safına geçtiler. Medine'ye döndüklerinde Mikdâd bir süre Külsûm b. Hidm'in evinde misafir olarak kaldı ve ardından Resûl-i Ekrem, Mikdâd ile Cebbâr b. Sahr veya Cebr b. Atîk arasında kardeşlik bağı kurdu. Bu kardeşliğin Abdullah b. Revâha ile gerçekleştirildiği de nakledilmiştir.

Bir gün Abdurrahman b. Avf, Mikdâd'a niçin evlenmediğini sormuş, o da kızıyla evlenmek istediğini söyleyince Abdurrahman bu teklife öfkelenip ağır sözler söylemişti. Durumu öğrenen Hz. Peygamber Mikdâd'ı teselli etti, onu amcası Zübeyr'in kızı Dubâa ile evlendirdi. Bedir, Uhud, Hendek, Hayber gazvelerine ve diğer savaşlara katılan Mikdâd Resûlullah'ın okçularındandı. Hicretin 1. yılı Zilkade ayında (Mayıs 623) gerçekleştirilen Harrâr seferine çıkılırken beyaz bayrağı Resûl-i Ekrem ona verdi. Uhud Gazvesi'nde ordunun ana kanadının kumandasını Hz. Hamza ile birlikte

yürüttü. Bedir Gazvesi'ne Sebha adlı atıyla katılıp bir elini kaybettiği, bu savaştaki çok az süvariden biri olduğu ve bundan dolayı ilk İslâm süvarisi kabul edilip "fârisü Resûlillah" lakabıyla

anıldığı, Hz. Peygamber'in hem Mikdâd hem de atı için ganimetten pay ayırdığı zikredilmiştir.

Cesaretiyle ünlü Mikdâd'ın Bedir Gazvesi'nde Resûlullah'ın yanına gelerek, "Biz İsrâiloğulları'nın Mûsâ'ya, 'Sen ve Rabbin gidin ve birlikte savaşın, biz burada oturacağız' (el-Mâide 5/24) dediği gibi demeyeceğiz. Senin dört bir yanında savaşacağız" dediği ve Hz. Peygamber'in bu sözlerden çok memnun olduğu rivayet edilmiştir (Buhârî, "Meġāzî", 4, "Tefsîr", 5/4). Hâtıb b. Ebû Beltea'nın Resûlullah'ın Mekke'ye sefer yapacağını haber vermek üzere yola çıkardığı Sâre'yi yakalamak amacıyla Hz. Ali'nin başkanlığında sevkedilen seriyyede yer aldı. Recî‘ Vak‘ası'ndan sonra yakalanıp bir ağaç dalına asılarak şehid edilen sahâbî Hubeyb b. Adî'nin cesedini getirmek için gönderilenler arasında o da vardı. Tebük Seferi'nin ardından müslüman olup İslâm'ı öğrenmek üzere Medine'ye gelen Behrâ kabilesine mensup on üç hemşehrisi Mikdâd'ın evinde misafir oldu. Mikdâd Yermük Savaşı'na (13/634) katıldı ve Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi'nden sonra başlattığı, düşmanla karşılaşınca Enfâl sûresini okuma sünnetini bu muharebede o yerine getirdi. Hz. Ömer'in halifeliği sırasında onunla birlikte Câbiye ziyaretinde bulundu ve yine aynı dönemde Mısır'ın fethine katıldı. Hz. Osman'ın hilâfeti yıllarında Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh kumandasında gerçekleştirilen İfrîkıye'nin fethinde (27/647), bir yıl sonra da Şam Valisi Muâviye tarafından Kıbrıs'a gönderilen orduda yer aldı.

Çok kilolu olduğu belirtilen Mikdâd, Rum asıllı kölesi tarafından yağlarının bir kısmının alınması için karnının yarılmasından veya "hırva‘" (Kāmus Tercümesi, III, 224) adlı bir bitkiden elde edilen yağı içtikten sonra 33 (653) yılında yetmiş yaşlarında iken Medine'nin kuzeybatısındaki Cürf'te vefat etti ve Medine'ye getirilerek Hz. Osman'ın kıldırdığı cenaze namazının ardından Bakī‘ Mezarlığı'na defnedildi.

Mikdâd, Resûl-i Ekrem zamanında verilen ölüm cezalarını infaz edenlerden biriydi (DİA, VII, 270). Hz. Ömer, kendisinden sonraki halifeyi seçmesini

teklif ettiği heyetin bir yerde toplanmasını sağlama görevini Mikdâd'a verdi. Hz. Osman'ın seçildiği bu toplantıda Mikdâd, Hz. Ali'nin halife olmasının daha uygun olacağını savunanlar arasında yer aldı.

Mâide (5/87) ve En'âm (6/52) sûrelerindeki birer âyetin nüzûlüne sebep olduğu bildirilen sahâbîler arasında Mikdâd'ın da adı geçmekte, Allah'ın Hz. Peygamber'e sevmesini emrettiği ve onun da kendilerini sevdiğini açıkladığı birkaç sahâbî içinde o da zikredilmektedir (İbn Mâce, "Muḳaddime", 11; Tirmizî, "Menâḳıb", 30).

100 dinar borç verdiği birinden alacağını vadesinden önce 10 dinar eksik olarak tahsil eden Mikdâd'a Resûl-i Ekrem'in, "Hem faiz yedin hem yedirdin" dediği rivayet edilmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VI, 28). Mikdâd b. Amr, ölümünden önce Hz. Peygamber'in hayattaki her bir hanımına 7000, torunları Hasan ile Hüseyin'e 18.000'er dirhem verilmesi için vasiyette bulunmuş ve bu vasiyeti yerine getirilmiştir.

Kendisinden hanımı ve kızı Kerîme ile Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Târık b. Şihâb gibi sahâbîler, Cübeyr b. Nüfeyr, Meymûn b. Ebû Şebîb ve Hemmâm b. Hâris gibi tâbiîler hadis rivayet etmiş, Hz. Peygamber'den naklettiği kırk iki hadis (Nevevî, II, 112) Kütüb-i Sitte yanında İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı ile Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (IV, 79; VI, 2-6, 8) yer almıştır.

Muhammed Muhammedî Sîmâ-yi Miḳdâd (Kum 1351/1973), Muhammed Ali İsbir eṣ-Ṣaḥâbiyyü'l-celîl el-Miḳdâdü'bnü'l-Esved el-Kindî: Fârisü Resûlillâh (Beyrut 1982), M. Cevâd el-Fakīh el-Miḳdâdü'bnü'l-Esved el-Kindî: Evvelü Fâris fi'l-İslâm (Beyrut 1402/1982, 1405/1985) ve Muhammed Halîl el-Bâşâ el-Erbaʿatü'l-mümeccedûn: Selmân el-Fârisî, Ebû Ẕer el-Ġıfârî, el-Miḳdâdü'bnü'l-Esved, ʿAmmâr b. Yâsir (Beyrut, ts.) adıyla çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 224; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 262-263; Müsned, IV, 79; V, 2-6, 8; Buhârî, “Meġāzî”, 4, 12, 13, 46, “Tefsîr”, 5/4, 60/1, “Cihâd”, 141; Müslim, “Zühd”, 69; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11, “Zühd”, 7, “Edeb”, 36; Tirmizî, “İstiʾẕân”, 26, “Menâḳıb”, 30, “Zühd”, 55; İbn İshak, es-Sîre, s. 156, 206; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 161-163; Hâkim, el-Müstedrek, III, 348-350; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 172-176; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, VI, 28; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1480-1482; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, IV, 184-185; Nevevî, Tehẕîb, II, 111-112; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXV, 207-222; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 385-389; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 454-455; Hasan İbrâhim Hasan, Züʿamâʾü’l-İslâm, Kahire 1980, s. 150-155; M. Cevâd el-Fakīh, el-Miḳdâdü’bnü’l-Esved el-Kindî: Evvelü Fâris fi’l-İslâm, Beyrut 1405/1985; G. H. A. Juynboll, “al-Miḳdād b. ʿAmr”, EI² (İng.), VII, 32-33; Mehmet İpşirli, “Cellât”, DİA, VII, 270.

Mustafa Ertürk

MİKDÂD b. ESVED

(bk. MİKDÂD b. AMR).

MİKLÂTÎ

(المكلاتي)

Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed b. Muiz el-Ahdeb el-Miklâtî el-Fâsî (ö. 626/1229)

Felsefî yaklaşımların eleştirisine de yer veren kelâma dair Lübâbü'l-ʿuḳūl adlı eseriyle tanınan âlim

(bk. LÜBÂBÜ'l-UKŪL).

MİKNÂS

(مكناس)

Fas’ta bir şehir.

Fas’ta çeşitli hânedanlara başşehirlik yapan dört şehirden biri olan Miknâs (Miknâse, Miknâsetüzzeytûn), adını Berberîler’in Zenâte koluna bağlı Miknâse

kabilesinden alır; Fransızca’ya Meknes şeklinde geçmiştir. Başşehir Rabat’a 140, Fas şehrine 60 km. uzaklıkta tarihî iki merkezi birbirine bağlayan yol üstünde, deniz seviyesinden 550 m. yükseklikteki bir yamaç üzerinde kurulmuştur. Şehrin yer aldığı bölgenin Romalılar’a ve daha sonraki döneme ait tarihi hakkında bilgi yoktur.

305 (917) yılında Tâze’den (Tâzâ) bugünkü Miknâs’ın olduğu bölgeye gelen Miknâse kabilesi Bûfikran vadisinin iki yakasında kurduğu köylere yerleşti. V. (XI.) yüzyılda bu köyler birleşerek Miknâs şehrini oluşturdu. Şehrin en eski tarihî eseri olarak bilinen Neccârîn Camii VI. (XII.) yüzyılın sonlarında tamamlandı. Cami 1170’te (1756-57) Mevlây Muhammed b. Abdullah tarafından yeniden inşa edilip bir minare eklendi.

Murâbıt Sultanı Yûsuf b. Tâşfîn, Merakeş’i ele geçirdikten sonra Miknâs’a bir ordu gönderdi. Murâbıt kumandanı, Miknâs hâkimi Hayr b. Harez ez-Zenâtî’ye teslim olduğu takdirde halka eman vereceğini söyledi. O da teklifi kabul ederek şehri barış yoluyla Murâbıtlar’a teslim etti (461/1069). Murâbıtlar döneminde etrafı surlarla çevrilen Miknâs’ın nüfusu hızla arttı. Camisi, hamamları ve su kanallarıyla müreffeh bir şehre dönüştü. Medine denilen eski şehir merkezinde yer alan Câmiü’l-kebîr bu dönemde inşa edildi.

Fas’ta İbn Tûmert’in başlattığı Muvahhid hareketi kısa zamanda bütün Kuzey Afrika’ya yayılırken Miknâs’ta şiddetli direnişle karşılaştı (514/1120). Muvahhid Sultanı Abdülmü’min el-Kûmî şehri kuşattıysa da

ele geçiremedi (534/1139-40). Miknâs 545 (1150) yılında Muvahhidler'in hâkimiyetine girdi. Şehir yıkılıp ahalinin malları yağmalandı ve kışladaki bütün askerler öldürüldü.

Miknâs, 634'te (1237) Mağrib-i Aksâ'da önemli bir güce kavuşan Merînîler'in eline geçti. Muvahhidler şehri 643'te (1245-46) geri aldılarsa da Merînîler iki yıl sonra tekrar Miknâs'a hâkim oldular. Merînîler'den Ebû Yûsuf Ya'kūb b. Abdülhak zamanında ilk parlak dönemini yaşayan şehirde 1276'da bir cami yapıldı. Endülüs'ten gelen çok sayıda müslüman Miknâs'a yerleşti. Merînî sultanları Ebû Yûsuf ve Ebü'l-Hasan döneminde Miknâs'ta Endülüs-Mağrib mimari tarzında eserler inşa edildi. XIV. yüzyılda tamamlanan Bû İnâniyye Medresesi Miknâs'taki önemli yapılardan biridir. Medresetü'l-Attârîn, Medresetü Filâle, Medresetü'l-cedîde, Medresetü'l-adûl halen Fas'ın önemli eserlerindendir. Mescidü't-Tûte, Mescidü'z-Zerkā, Hizânetü'l-câmii'l-kebîr, Mâristânü bâbi'l-cedîd ve Süveyka Hamamı, Merînîler döneminde yapılan önemli eserler arasında yer alır.

Miknâs IX. (XV.) yüzyıl sonunda İdrîsî şeriflerinin idaresine geçti. Vattâsîler'den Muhammed el-Burtukālî, XV. yüzyılda şehri ele geçirip kardeşi Nâsır'ı buraya yerleştirdiyse de Nâsır'ın hâkimiyeti uzun sürmedi. Bu dönemde Miknâs'ı ziyaret eden Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leo) Miknâs'ın zengin kaynaklara sahip güzel bir şehir olduğunu söyler (Vaṣfü İfrîḳıyye, s. 216).

Merînî Sultanı Nâsır, Sa'dîler'e esir düşen babası Ahmed Bû Zekrî'nin serbest bırakılması karşılığında Miknâs'ı Sa'dî Sultanı Mevlây Muhammed eş-Şeyh'e teslim etmeye razı oldu (955/1548). Muhammed eş-Şeyh sert bir uygulamayla şehirde otorite kurmayı başardı ve oğullarını burada görevlendirdi.

Osmanlılar Cezayir'e hâkim olduktan sonra Fas'ın iç işleriyle yakından ilgilendiler. 8 Mart 1576 tarihinde Miknâs önünde cereyan eden savaşta Fas ordusundan 7.000, Osmanlı ordusundan 1000 asker öldü.

Miknâs, en parlak dönemini Alevî (Fîlâlî) Sultanı Mevlây İsmâil zamanında (1672-1727) yaşadı. Mevlây İsmâil, Miknâs'ta vali olarak bulunduğu sırada kardeşi Mevlây Reşîd'in vefat haberi gelince şehir halkı toplanıp kendisine

biat etti. Eski başşehir Fas'ı bırakıp Miknâs'ı kendisine merkez edinen Mevlây İsmâil 1090 (1679) yılında burada büyük bir saray yaptırdı. Onun saltanatı döneminde Miknâs camileri, burçları, surları, kapıları, bahçeleri, ambarları ile âdeta yeniden inşa edildi. Bâbü'l-Berdaîn, Zeytûne Mescidi ve Sîdî Saîd Mescidi bu devrin önemli eserlerindendir. Mevlây İsmâil zamanında şehrin etrafı üç ayrı kuşak halinde toplam uzunluğu 40 kilometreyi bulan surla çevrildi. En dıştaki sur süvarileri, ortadaki piyade askerlerini ve diğerlerinden daha yüksek olan en içteki sur bu ikisini aşanları durdurmak için yapılmıştı. Eski şehirdeki iç surun duvarları fayans ve mozaik sanatının en güzel örneklerine sahiptir. Kasrü'l-beyzâ, el-Kasrü'l-melekî, Kasru dâri'l-câmiî, Sicnü Kārâ, Sahrîcü's-sevânî, Kubbetü's-süferâ, Dârü'l-bâşevât ve Burcü Belkārî Miknâs'taki önemli eserler arasındadır. Mevlây İsmâil'in şehre kazandırdığı yapılardan biri de kuşatma sırasında halka yirmi yıl yetecek yiyeceğin depolanabildiği erzak ambarıdır. Dârü'l-mâ' Sarayı'nın yanında 319 m. uzunluğunda, 149 m. genişliğinde ve 2 m. derinliğindeki havuz Mevlây İsmâil'in Miknâs'a yaptırdığı önemli eserlerdendir. Havuz Berberî baskınları sırasında halkın su ihtiyacını karşılıyor, normal zamanlarda ise sultanın büyük bahçesinin sulanmasında kullanılıyordu. Mevlây Abdullah'ın, babası Mevlây İsmâil için yaptırdığı türbe de Miknâs'taki önemli yapılardandır. "Kasaba" denilen kale Alevî-Filâlî hânedanının Miknâs'ta inşa ettiği en görkemli eserdir. Mevlây İsmâil'in torunu Mevlây Muhammed b. Abdullah tarafından yaptırılan Câmiu'r-Ruvâ, Câmiu'l-Berdaîn, Sîdî Bû Osman Camii, Câmiu'l-Ezher, Şeyh Kemal Türbesi, Îseviyye tarikatının kurucusu Şeyh Sîdî Muhammed b. Îsâ Türbesi Miknâs'taki diğer eserler arasında zikredilebilir. Muhammed b. Abdullah Miknâs'a ayrıca Dârülbeyzâ Sarayı gibi çok sayıda eser kazandırmıştır.

Alevî (Filâlî) hânedanı döneminde Miknâs'ta Zenciler, Araplar, Endülüslüler ve hıristiyanlardan oluşan özel bir ordu kurulmuş, askerler Ṣaḥîḥ-i Buḫârî üzerine yemin ettiği için bu orduya Bevâhir veya Abîdü'l-Buhârî adı verilmiştir.

Miknâs, Fransızlar'ın Afrika'da başlattıkları sömürgeleştirme faaliyetleri sırasında onların eline geçti (1911). General Moinier'in şehri teslim almasından önce sultan ilân edilen Mevlây ez-Zeyn Fransızlar tarafından hemen esir alındı. Fas Sultanı Mevlây Hâfız'ın 1912 yılı Mart ayında

Fransa ile himaye antlaşması imzalamasının ardından bütün ülke gibi Miknâs da resmen işgal edilmiş oldu. Fas bağımsızlığına kavuşunca (1956) Miknâs yeniden canlanmaya başladı. 1982'de Alevî sultanlarından V. Muhammed adına bir üniversite açıldı (Câmiatü Mevlây İsmâil). Şehirde bugün Kraliyet Askerî Akademisi, Teknoloji Yüksek Okulu, Öğretmen Okulu, Bahçıvanlık Okulu, Hemşirelik Okulu gibi eğitim kurumları, Fransız ve Alman kültür merkezleri bulunmaktadır.

Şehre surlarındaki tarihî kapılarından dolayı "güzel kapılı pâyitaht merkezi", şehirler arası yolların kesiştiği noktada bulunduğu için "Fas'ın buluşma noktası", Mevlây İsmâil'e yarım asır boyunca başşehirlik yaptığı için "el-Medînetü'l-melekiyye", minarelerin çokluğu sebebiyle "yüz minareli şehir" denildiği gibi özellikle Fransız kültürünün tesirinden dolayı "küçük Paris" ve "Fas'ın Versailles'ı" gibi benzetmelere lâyık görülmüştür.

Miknâs'ta nüfusun çoğunluğunu oluşturan Berberîler'in yanı sıra Araplar, Mevlây İdrîs'in Bilâdüssûdan'dan getirttiği Zenciler'in soyundan gelenler ve yahudiler de bulunmaktadır. Kādiriyye ve Ticâniyye başta olmak üzere Fas'ta bulunan tarikatların Miknâs'ta da birer zâviyesi vardı. XVI. yüzyılda Hasan el-Vezzân şehirde başta zeytin olmak üzere üzüm, incir, kayısı, şeftali ve nar gibi meyvelerin yetiştirildiğini kaydeder.

Günümüzde Miknâs şehri ve çevresinde gıda, deri, tekstil, maden, kimya ve ormancılık sanayii oldukça gelişmiştir. Bugün Fas'ı oluşturan idarî birimlerden birinin merkezi olan Miknâs, XX. yüzyılın başında 20.000 kadar bir nüfusa sahip iken bu sayı 1982'de 300.000'i, 1994'te 400.000'i aşmış, 2004 yılı başlarına ait tahminlere göre de 550.000'i bulmuştur. Miknâs, eski şehir ve Fransız işgalinden sonra 1920 yılında oluşmaya başlayan yeni şehir olarak ikiye ayrılmaktadır. 1996'da Miknâs şehri ve çevresindeki tarihî eserler UNESCO tarafından dünya kültür mirası kapsamına alınmıştır.

Kıraat, hadis ve fıkıh âlimi İbn Gāzî, Merînî, Sa'dî ve Filâlîler'den bahseden Zehrü'l-bustân fî aḫbâri aḥvâli Mevlânâ Zeydân'ın yazarı tarihçi İbnü'l-Ayyâşî, divan sahibi şair İbnü'r-Rızâ, evliya ve ulemâ biyografisine dair Menḥatü'l-cebbâr ve nüzhetü'l-ebrâr adlı eserin müellifi Ebû Hâmid el-Arabî b. Muhammed, el-Ḥarâm ve'z-ziyâretü'l-Ḳudsü'ş-şerîf ve't-teberrük

bi-ḳabri'l-ḥabîb adlı eserin müellifi seyyah Ebû Abdullah Muhammed b. Osman ve Faslı devlet adamı, tarihçi ve şair İbn Zeydân el-Hasenî Miknâs'ta yetişen meşhur âlimler arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 244-246, 253; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 210; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 288; X, 582; İbn Saîd el-Mağribî, Kitâbü'l-Bedîʿ (trc. E. Fagnan, Extraits inédits relatifs au Maghreb içinde), Alger 1924, s. 13; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, IV, 22; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr (trc. E. Fagnan, Extraits inédits relatifs au Maghreb içinde), s. 76; İbnü'l-Hatîb, Miʿyârü'l-iḫtiyâr (nşr. ve trc. M. Kemâl Şebâne), Rabat 1397/1977, s. 78; İbn Haldûn, Histoire des berbères (trc. de Slane), Paris 1982, I, 258-272; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 544; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, s. 214-216; Cenâbî Mustafa Efendi, el-Bahrü'z-zeḫḫâr ve'l-eylemü'ṭ-ṭayyâr (trc. E. Fagnan, Extraits inédits relatifs au Maghreb içinde), s. 337, 343, 349-351; L. Rinn, Marabouts et Khouan: Etude sur l'Islam en Algérie, Alger 1884, s. 303-334; İbn Zeydân, İtḥâfü aʿlâmi'n-nâs, Rabat 1931-33, III-V, tür.yer.; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, I, 131, 156-157; Abdelouahed ben Talha, Moulay-Idriss du Zerhoun, Rabat 1965, s. 9-23; Sıddîk İbnü'l-Arabî, Kitâbü'l-Maġrib, Beyrut 1404/1984, s. 183-185; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 103, 104, 230-233, 307, 374; Jean-Pierre Lozato-Giotart, Le Maroc, Paris 1991, s. 21-22; A. Klücks, Le Maroc (trc. L. Romé-Matthey), Paris 1992, s. 21-28; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, I-III, bk. İndeks; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb, Paris 1994, s. 323, 333, 358-359; J. Benoist-Méchin, Histoire des alaouites: 1268-1971, Paris 1994, s. 69, 71, 73; Thomas K. Park, Historical Dictionary of Moroco, Lanham 1996, s. 147-148; Selîm Zebâl, "Miknâs Medînetü Mevlây İsmâʿîl teġuṭṭu fî nevmin ʿamîḳ", el-ʿArabî, sy. 115, Küveyt 1388/1968, s. 76-98; C. Funck-Brentano, "Miknās", EI² (Fr.), VII, 35-40; Muhammed Razzûk, "Filâlîler", DİA, XIII, 72; Philip Charles Sadgrove, "İbn Zeydân", a.e., XX, 463-464.

Ahmet Kavas

MİKYÂSÜ’n-NÎL

(مقياس النيل)

Nil nehri kenarında suyun seviyesini tesbit için yapılmış, içinde ölçüm düzeneği bulunan tesis.

Tarih boyunca Mısır ekonomisi büyük oranda tarıma, tarımın verimliliği de Nil nehrinin taşkınlarına bağlı olduğundan yılın belli dönemlerinde kabaran suyun seviyesinin ölçülmesi ilk çağlardan beri bir zorunluluk halini almıştır. İslâm kaynaklarına göre ilk mikyas, Feyyûm Kanalı’nı açtıran Yûsuf peygamber tarafından Memfis’te yaptırılmıştır (Makrîzî, I, 57). Mısır’ın fethi sırasında (21/642) burada bir mikyasın bulunduğu ve bu tarihten bir buçuk asır sonraya kadar ayakta kaldığı, Amr b. Âs’ın biri Asvan’da, diğeri Dendera’da olmak üzere iki, Muâviye ile Abdülazîz b. Mervân’ın da birer adet mikyas daha yaptırdıkları bilinmektedir. İslâmî döneme ait en uzun süre kullanılan mikyas, Ravza adasının güney ucuna 96 (715) yılında

Süleyman b. Abdülmelik tarafından kurulan ve 247’de (861) Mütevekkil-Alellah’ın emriyle matematikçi Fergānî’ye ihya ettirilen el-Mikyâsü’l-kebîr’dir (Mes‘ûdî, I, 334; İbn Ebû Usaybia, s. 287; Makrîzî, I, 58). Tarihî metinlerde 247’den (861) sonra rastlanan atıfların tamamı bu mikyasla ilgilidir. Ardından Mısır’ı yönetenler yapının bakım ve onarımına özen göstermişlerdir. Meselâ Tolunoğulları’nın kurucusu Ahmed b. Tolun 266’da (879) bakımı için 1000 dinar tahsis etmiş, Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh devrinde bazı yerlerinde değişikliğe gidilerek yanına bir mescid inşa edilmiş ve 638’de (1241) etrafını çevreleyen kalın bir duvarla koruma altına alınmıştır. XV. yüzyılın başında ve 872-873 (1467-1468) yıllarında, ayrıca 886 (1481) depreminden sonra Sultan Kayıtbay’ın emriyle esaslı bir şekilde onarılan yapının üzerine Yavuz Sultan Selim 923’te (1517) bir çatı inşa ettirmiştir. Osmanlılar tarafından düzenli biçimde bakımı sürdürülen, 1180 (1766) yılı ile Fransızlar’ın Mısır’ı işgali (1798-1801) sırasında ve daha sonraları tekrar onarılan mikyas halen faal durumdadır.

Suyun sâkin vaziyette tutulup seviyesinin hassas biçimde ölçülebilmesi için

nehrin özel olarak hazırlanmış ıskalalı bir havuzla irtibatlandırılması esasına dayanan mikyâsü'n-Nîl (Nilometre) ana yapısı itibariyle, ortasında üzeri taksimatlı beyaz mermerden sekizgen bir sütun bulunan etrafı duvarlarla çevrili kare şeklinde bir havuzdan ibarettir. Girişe kuzeybatı köşesinden dört basamakla çıkılmakta ve duvarları dolaşan ortalama 96 cm. genişliğindeki bir merdivenle tabana kadar inilmektedir. 1,20 m. yüksekliğindeki bir kaide üzerine oturan sütun 8,646 m. yüksekliğinde olup korent tarzı bir başlıkla duvardan duvara uzanan bir kirişi taşımaktadır. Sütunun üzerindeki taksimat 16 zirâa (bir zirâ yaklaşık 54,05 cm.) ve üstteki 10 zirâın her biri 24'e bölünmüştür; 24 alt bölüm kendi arasında altışarlı dört grup halindedir ve cetvelin en üstünde "on yedi" (seb'a aşer) yazmaktadır. Nil ile havuzun irtibatı farklı seviyelerdeki üç ayrı dehlizle sağlanmıştır. Bunlardan en alçak olanı havuzun taban seviyesinde ve güney duvarında, ikincisi doğu duvarında ve 3 zirâ, üçüncüsü yine doğu duvarında ve 8,5 zirâ, yani tabandan 5,25 m., sütunun dibinden itibaren 4,59 m. yüksekliktedir. Mikyasın üzerinde Nil'e bakan bir aslan heykeli bulunmakta ve seviye 16 zirâa ulaştığında ağzından su akmaktadır. Bunun sebebi sulama için en uygun seviyenin genelde 16 zirâ olmasıdır. Aslanın karşısındaki duvarın üst tarafında, "Kuru yerlere su gönderip onunla hayvanlarının ve kendilerinin yedikleri ekinleri çıkardığımızı görmezler mi?" meâlindeki Secde sûresinin 27. âyeti ve onun altında Halife Mütevekkil-Alellah ile Ahmed b. Muhammed el-Hâsib'in (Fergānî) adları ve 247 (861) tarihi yer almaktadır. Ayrıca diğer duvarlara 17 zirâ seviyesinden itibaren su ile ilgili âyet (İbrâhîm 14/37; el-Hac 22/5, 63; eş-Şûrâ 42/28; Kāf 50/9) ve kirişin üzerine Âyetü'l-kürsî yazılmıştır. Giriş kapısının bir tarafında İsrâ sûresinin 82 ve diğer tarafında Kehf sûresinin 39. âyetleri yer almaktadır.

Ölçüm fonksiyonunun yanında yapı tekniği ve tezyinatı itibariyle bir sanat eseri niteliğine sahip bulunan mikyas, yapılan bütün onarımlardan sonra da Halife Mütevekkil-Alellah dönemindeki ana özelliklerini korumaktadır. Napolyon'un Mısır'ı işgali sırasında tesisi ayrıntılı biçimde inceleyen Fransız ilim adamları her ne kadar sütunun 247'de (861) dikilenden farklı olduğu sonucuna varmışlarsa da 15, 16 ve 17. zirâları gösteren yazıların kûfî oluşu bu tesbite gölge düşürmektedir; çünkü kûfî hat XI. yüzyıldan sonra nâdiren kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), I, 334; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 287; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 57, 58, 61; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 35-36; W. Popper, “The Cairo Nilometer”, Semitic Philology, California 1951, XII, 27, 28; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Middlesex 1958, s. 292-296, lv. 60; J. Ruska, “Mikyas”, İA, VIII, 311; a.mlf. - [D. R. Hill], “Miḳyās”, EI² (İng.), VII, 39-40; J. H. Kramers, “Nil”, İA, IX, 280-281; a.mlf., “al-Nīl”, EI² (İng.), VIII, 41; “Irrigation”, EAm., XV, 394; “Nilometer”, a.e., XX, 354.

Mahmut Kaya

MİL

Bir uzunluk ölçüsü.

Kelimenin aslı Latince “bin” anlamındaki mille olup (Grekçe milion) Roma ordusunun -her iki ayakla birer tane olmak üzere-1000 çift adımda yürüdüğü mesafeyi ifade etmek için kullanılmış, Roma İmparatorluğu’nun nüfuzu altındaki bölgelere de geçmiştir. Latin alfabesindeki “M” harfinin değeri de 1000’dir. Arap dilcilerinin, gözün erişebildiği mesafeyi gördükten sonra başka tarafa “meyl” etmesi sebebiyle bu uzaklığa aynı kökten “göz erimi kadar uzunluk” anlamında mîl adı verildiği şeklindeki açıklamaları bir yakıştırmadan ibaret olmalıdır. Kelime, “açık alandaki bir kimsenin cinsiyetinin veya gidiş istikametinin anlaşılamayacağı mesafe” şeklinde de tanımlanmıştır. Mesafe belirtmek için birer mil aralıklarla dikilmiş yol işaretlerine de Arapça’da mîl adı verilir. Kelime Farsça’ya ve Türkçe’ye mîl şeklinde geçmiştir. Bu ölçü deniz mili ve kara mili olmak üzere iki çeşittir. Milin üskatları fersah ve berîd, askatları kasaba, kulaç, adım, arşın, ayak, kabza, parmak, arpa ve katır kuyruğu kılıdır. Mil yerine İran’da kürûh, Hindistan’da kos adı verilen daha uzun ölçü birimleri kullanılırdı. Kürûh Hindistan’a da taşınmıştır (Wilson, s. 294-295, 297; İbn Battûta, III, 95; Ebü’l-Fazl el-Allâmî, I, 420).

Rivayete göre Hz. Peygamber ulaşım yollarında her üçte bir fersahlık mesafeyi işaretletmiştir; iki nişan (mil) arasındaki uzunluğa dedelerinden Hâşim b. Abdümenâf b. Kusayy’a nisbetle Hâşimî mili adı verildiği söylenirse de (meselâ bk. Ebü’l-Bekā, s. 862-863) bu isim aslında Hâşimoğulları’na yani Abbâsîler’e nisbet ifade eder. 4000 adım = 6000 peygamber arşını = 12.000 ayak = 144.000 parmak uzunluğunda olduğu belirtilen Hâşimî milinin (İbnü’r-Rif‘a, s. 78-79) altısı Emevî milinin beşine denktir. Halife Hişâm döneminde yol işaret taşları arasındaki mesafe 3000 arşındı (Abdülhay el-Kettânî, II, 42).

Fıkıh kitaplarında seferîlik için aşılması gereken mesafenin veya teyemmümün cevazı için suyun aranacağı uzaklığın tesbiti çerçevesinde milin diğer ölçü birimleri cinsinden karşılığı tartışılırken mezhepler

arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Genelde Hanefîler'e göre mil 3500-4000 arşın, bazı Mâlikîler'e göre 2000, İbn Abdülberr'i izleyen Mâlikîler'e ve onlara uyan müteahhir Şâfiîler'e göre

3500, mütekaddim Şâfiîler ile Hanbelîler'e göre ise 6000 arşındır (İbn Kudâme, II, 91; Nevevî, s. 81; İbnü'l-Hümâm, I, 123; Mevvâk, II, 140).

Kaynaklar milin arşın cinsinden karşılığı için şu rakamları vermektedir: 2000, 2250, 2500, 3000, 3200, 3333g, 3500, 3600, 4000, 4500, 5000, 5250, 6000. Bu farklılık kısmen arşının, kısmen de milin çeşitliliğinden kaynaklanır. Milin 1000 kademe eşit olduğunu söyleyen Tobyâ el-Anîsî (Tefsîrü'l-elfâẓi'd-daḫîle, s. 71) yanılmaktadır. Bu verilerin ayrıntılarından, İslâm tarihinin başlarından itibaren metrik değerleri genellikle 1475-1490 m., 1615-1625 m., 1845-1850 m., 1920-1940 m., 1975-1995 m. ve 2425-2470 m. aralıklarında hesaplanan muhtelif millerin varlığı anlaşılmaktadır.

Mahmûd Bey el-Felekî çeşitli işlemler sonucunda 4000 arşınlık şer'î mil için 1975,7 m., 1968,75 m. ve 1972,8 m. olmak üzere üç ayrı değere ulaşmakta ve üçüncüsünde karar kılmaktadır. İskenderiyeli Heron'a atıfla her biri 24 parmaklık 3000 tabii arşına veya 32 parmaklık 2250 arşına denk olduğunu belirttiği Roma milini ise 1479,6 m. hesaplamaktadır (JA, I [1873], s. 104, 106). Ayrıca John Gordon Lorimer'e göre XX. yüzyılın başlarında Bahreyn'de kullanılan Hâşimî mili (= 1000 kulaç = 4000 arşın = 24.000 kabza = 96.000 parmak) yaklaşık 1905 metredir (Delîlü'l-Ḫalîc, I, 313).

Mahmûd Ferve'nin belirlediği kadarıyla XIX. yüzyıl Tunus'una ait bazı miller şunlardır: 1000 kulaçlık mil 1920 m., Tunus ve Kayrevan'da uygulamadaki 1479 m., 12 Ocak 1895 tarihli ölçü reformuyla sabitlenen resmî mil (= 3000 Arap arşını =) 1453 m., Sûse'ninki 1333 m., Sefâkus'unki 1500 m., Mehdiye'ninki 1000 m. (el-Mecelletü't-târîḫiyyetü'l-ʿArabiyye, sy. 7-8 [1993], s. 243). Muhammed el-Garbî, Sudan milinin 1920 metreye denk geldiğini bildirmektedir (Bidâyetü'l-ḥükmi'l-Maġribî, s. 443). Jean-Babtiste Bourguignon d'Anville'e göre 1766 yılında Osmanlı mili 758 Fransız "toise"ine yani 1477 metreye eşitti. Roma miline denk gelen bu ölçüyle muhtemelen Tunus mili kastedilmektedir.

XX. yüzyılın başlarında 2500 piklik (mimar arşını) Osmanlı kara mili 1894,345 metreye, 880 kulaçlık (= 2200 pik) deniz mili ise 1667,0236 metreye eşitti (Young, IV, 370; Système des mesures, s. 3-4). George Young, Suriye ve el-Cezîre'de kullanılan 1000 piklik Hâşimî milinin değerini 700 (?) m. olarak vermektedir (Corps de droit ottoman, IV, 370). 20 Cemâziyelâhir 1286 (14 Eylül 1285 r. / 26 Eylül 1869) tarihli kanunla mîl-i a'şârî ismi verilen mil 1000 zirâ-i a'şârîye yani 1000 metreye eşitlendi. 29 Şevval 1298'de (11 Eylül 1297 r. / 23 Eylül 1881) 1 Mart 1882'den itibaren geçerli olmak üzere yeni ölçülerin tanzim, tensik ve kullanım şekilleri hakkında eski ölçülerin karşılıklarını gösteren listeleri de ihtiva eden yeni bir kararnâme yayımlandı. Buna göre mil 1000 yeni arşına (1 km.) eşitlendi.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "myl" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1346; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London 1979, s. 521, 764; H. H. Wilson, A Glossary of Judicial and Revenue Terms, Islamabad 1985, s. 294-295, 297; Tobyâ el-Anîsî, Tefsîrü'l-elfâẓi'd-daḫîle fi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Kahire 1988-89, s. 71; Ch. T. Lewis, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 1144; L. Costaz, Dictionnaire syriaque-français, Beyrouth, ts. (Imprimerie Catholique), s. 182; Abdurrahman el-Hâzinî, Mîzânü'l-ḥikme, Haydarâbâd-Dekken 1359, s. 73, 76; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 91; Nevevî, Taḥrîru elfâẓi't-Tenbîh (nşr. Abdülganî ed-Dakr), Dımaşk 1408/1988, s. 81; İbnü'r-Rifʿa, el-Îżâḥ ve't-tibyân fî maʿrifeti'l-mikyâl ve'l-mîzân (nşr. M. Ahmed İsmâil el-Hârûf), Dımaşk 1400/1980, s. 78-79; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 11, 13; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840, s. 15, 540; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, III, 72, 95; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 123; Mevvâk, et-Tâc ve'l-iklîl, Beyrut 1398, II, 140; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Âʾîn-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 420; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 862-863; Fî 29 Şevval Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297

Tarihiyle Şeref-müteallik Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazreti Pâdişâhî Mûcebince Yeni Ölçülerin Tanzim ve Tensîkiyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul 1299, s. 4; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 370; Delîlü'l-Ḫalîc (Coğrafya), I, 313; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 62, 63; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve'n-nüẓumü'l-mâliyye, Kahire 1977, s. 300-301; Muhammed el-Garbî, Bidâyetü'l-ḥükmi'l-Maġribî fi's-Sûdâni'l-Ġarbî, Küveyt 1982, s. 443; M. Necmeddin el-Kürdî, el-Meḳādîrü'ş-şerʿiyye ve'l-aḥkâmü'l-fıḳhiyyetü'l-müteʿalliḳa bihâ, [baskı yeri yok] 1404/1984 (Matbaatü's-saâde), s. 246, 286-287, 293-296, 300; Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, Istanbul 1988, s. 3-4; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 42; Mahmûd Fâhûrî - Selâhaddin Havvâm, Mevsûʿatü vaḥdâti'l-ḳıyâsi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, s. 158-163; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", JA, I (1873), s. 104, 106; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", a.e., VIII (1886), s. 389-392; R. T. Mortel, "Weights and Measures in Mecca during the Late Ayyubid and Mamluk Periods", Ar.S, sy. 8 (1990), s. 178; Mahmûd Ferve, "el-Meḳāyîs ve'l-mevâzîn ve'l-mekâyîl fî Tûnis ḫilâle'l-ḳarneyni'ş-şâmin ve't-tâsiʿ ʿaşer", el-Mecelletü't-târîḫiyyetü'l-ʿArabiyye li'd-dirâsâti'l-ʿOs̱mâniyye, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 243; "Mil", SA, III, 1349-1350; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 19438-19439.

Cengiz Kallek

MİLÂDÎ TAKVİM

(bk. TAKVİM).

MİLÂHA

(bk. BAHRİYE; GEMİ).

MİLAS

Muğla iline bağlı ilçe merkezi.

Verimli bir ovanın batı kenarında yükselen Sodra dağının doğu eteklerinde kurulmuştur. Antik dönemde Karya olarak anılan Menteşe yöresinde kesintisiz yerleşime sahne olmuş ve günümüze kadar ulaşabilmiş yerleşim merkezlerinden biridir. Antikçağ'da Mylasa olarak anılan şehir Ortaçağ Batı kaynaklarında Milaso, Milasso, Melaso, Melasso, Mellassa, Milaxo (Melaxo) şeklinde geçer. Verimli bir ovaya sahip oluşu, Güllük körfezine olan yakınlığı, batıda Balat (Milet), kuzeyde Çine ve Menderes vadisi, doğuda Muğla ve oradan Tavas'a giden yolların kavşak noktasında bulunması tarih boyunca buranın önemli bir iskân merkezi olmasını sağlamıştır.

Şehrin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu bilinmemektedir. Tarihî efsanelerde rüzgârlar hâkimi Aiolos'un neslinden gelen Mylassos'un burayı tesis ederek kendi adını verdiği belirtilir. Şehrin Helenistik dönem öncesine uzanan bir tarihî geçmişi olduğu tahmin edilir. Bulunduğu bölgede son yıllarda yapılan kazılarda, kıyılarda ve Karya bölgesinin iç kesimlerinde milâttan önce III. binden itibaren yerleşme izlerine rastlanmıştır. Bu bölgede yer alan şehrin adı kaynaklarda Pers hâkimiyeti sırasında ön plana çıkmıştır. Persler'e karşı kurulan birliğin ortak kutsal yeri Milas'taki Zeus Karios Tapınağı idi. Bu statüsü ile Milas diğer şehirlere göre önemli bir siyasî ve dinî üstünlük elde etti. Milâttan önce 377'de tahta çıkan Hekotomnos hânedanından Satrap Mausolos

zamanında Karya'da yapılan idarî düzenleme sırasında satraplık merkezi Milas'tan Halikarnassos'a (Bodrum) taşınınca (m.ö. 360) Milas'ın idarî önemi azaldı.

Yeni istilâlar ve savaşlarla dolu bu karışık dönemin ardından Roma hâkimiyetine giren Karya bölgesi milâttan önce 129'da Anadolu'da kurulan Asia eyaletine dahil edildi ve milâttan sonra IV. yüzyılda müstakil bir eyalet haline getirildi. Strabon bu sırada şehrin oldukça gösterişli bir halde

bulunduğunu söyler. Şehir bu dönemde, arkasında yer alan Sodra dağındaki ocaklardan çıkarılan mavi damarlı mermerlerle inşa edilen mâbedlerle süslenmişti. Bizans devrinde İmparator III. Leon zamanında yapılan idarî düzenlemede Kibiraioton deniz "thema"sının (idarî bölge) içinde yer alan şehir IV. yüzyıldan itibaren önemini kaybetmeye başladı. Burada V. yüzyılda küçük bir hıristiyan topluluğu bulunuyordu. İngiliz seyyahı Edward Pococke'nin XVIII. yüzyıldaki gözlemlerine göre Bizans döneminde şehirdeki Augustus ve Roma mâbedi kiliseye çevrilmiştir. Ayrıca Milas ovasında uzanan ve şehir içinde birçok kola ayrılan iki katlı su kemerleri de Bizans devrinin başlarında inşa edilmiştir.

XIII. yüzyıl boyunca Milas ve çevresi, Batı Anadolu'nun diğer kesimlerinde olduğu gibi, doğudan gelen Türkmen aşiretlerinin akınlarına uğradı ve bölgede Bizans'ın elinden çıkan ilk toprak parçaları içinde yer aldı. Bu tarihten sonra bölgeye adını veren Menteşe Beyliği'nin merkezi olan Milas giderek bir Türk-İslâm şehri hüviyetine büründü. Bölgeye yaptığı ziyaret sırasında (733/1333) Milas'a uğrayan İbn Battûta'nın ifadelerinden şehrin cami, zâviye, mescid vb. binaların inşasıyla yeni bir iskân dönemine girdiği anlaşılmaktadır. Burayı diğer bir Türk yerleşmelerinden ayıran en önemli özellik, antik yerleşmenin uzağında değil bu doku ile karma fizikî yapı oluşturacak şekilde gelişmiş olmasıdır. Şehir Hisarbaşı, Yeldeğirmeni ve Topbaşı tepeleriyle bunların arasındaki düzlüklere yayılmıştır. Osmanlılar tarafından fethine kadar (1390-1392) gerek Menteşe Beyliği hânedan üyeleri ve beyleri gerekse halkın ileri gelenleri tarafından inşa edilen cami, mescid, zâviye, medrese, mektep, hamam, çeşme, han, kervansaray gibi kurumlarla donatılmıştır. Hacı İlyas Camii ile (730/1330) Ahmed Gazi Camii'nin (780/1378) inşasının şehrin fizikî gelişiminde önemli yeri vardır. Milas'ta bu dönemde kültür hayatı da oldukça gelişmişti.

Menteşe Beyliği'nin Osmanlılar tarafından ortadan kaldırılması ve bir sancak haline getirilmesi üzerine Milas bu idarî bölgenin merkezi oldu. Sancağın ilk yöneticisi Fîruz Bey'in Milas'ta inşa ettirdiği külliye (797/1394) şehrin gelişimine büyük katkı sağladı. Ankara Savaşı'nın ardından diğer beylikler gibi Menteşe toprakları da Timur tarafından eski hânedan üyelerine geri verilince yeni Menteşe Be-yi İlyas Bey merkez olarak önce Balat'ı, daha sonra Peçin'i kullandı. Osmanlılar'ın Menteşe

topraklarını kesin olarak ele geçirmesiyle yeniden teşkil edilen Menteşe sancağının merkezi Milas değil Muğla olmuştu.

Böylece idarî merkez olma özelliğini kaybeden Milas XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde on iki mahalleli bir kasaba görünümündeydi. Yüzyılın ikinci yarısından sonra mahalle sayısı on üçe çıktı (Câmi-i Ahmed Gazi, Beşkapı, Mescidi Selâhaddin, Hâce Fîruz Paşa, Mescidi Hacı Kasım, Hâce Bedreddin, Hacı Mukbil, Eyne Gazi, Çalçil, Gümüşlük, Hisarardı, Kādî-i Siyâh / Kara Kadı, Gebrân). Bu mahallelerden 923 (1517) yılı tahririnde nüfusu en kalabalık olanlar Mescidi Selâhaddin (elli sekiz hâne) ve Hâce Fîruz Paşa idi (elli dört hâne). Toplam 282 hâne (yaklaşık 1500 kişi) olan şehirde sadece beş hânelik bir gayri müslim nüfus bulunuyordu. 970 (1562) sayımında ise gayri müslim nüfusa rastlanmamaktadır. Bu tarihte hemen hemen önceki nüfusunu korudu. Toplam hâne sayısı yirmi iki hânelik bir artışla 304'e yükseldi. En kalabalık mahallesi hâne sayısını koruyan Hâce Fîruz Paşa idi. Mescidi Selâhaddin mahallesinin nüfusu ise yirmi altı hâneye kadar düşmüştü. Yüzyılın son tahririnde (991/1583) toplam hâne sayısı 394'e ulaştı (toplam 2000 kişi). Bunlardan en azından on dördü Muğla'ya bağlı Yerkesik köyünden gelip yerleşmişti. Bu sırada nüfusunu yüzyılın ortalarından itibaren arttıran Câmi-i Ahmed Gazi mahallesi şehrin en kalabalık mahallesi durumundaydı (yetmiş hâne).

XVI. yüzyılda Milas'ta dört cami, on bir mescid, sekiz zâviye, üç muallimhâne, iki medrese, iki hamam, tahin ve mum imalâthaneleri, birkaç han ve muhtelif sayıda dükkân bulunuyordu. Daha İbn Battûta'nın ziyareti sırasında çevresindeki meyvelik ve bostanlarının bolluğu ile dikkati çeken, XVI. yüzyılda da turunç bahçeleri, bademlikler ve çeşitli bahçeleri bulunan Milas, Evliya Çelebi'nin şehri gördüğü sırada da (1082/1671) bağlı bahçeli limon, turunç, nar ve incir ağaçlarıyla bezenmiş durumdaydı. Ancak batı, kuzey ve doğu yönlerine giden yolların kavşak noktasında bulunmasına rağmen söz konusu yolun ana ticaret yollarından uzak olması sebebiyle kapalı ve durağan bir ekonomiye sahipti. Özellikle batıda limanları artık çoktan dolmuş olan Balat'ın ticarî önemini kaybetmeye başlaması ile ekonomik açıdan daha da durgun bir döneme girdi. Doğudan Tavas'tan gelip Muğla üzerinden Milas'a ve buradan da Balat, Söke, Efes ve İzmir'e ulaşan yol üzerinde kervanlar gelip gidiyorsa da bu ticaret pek canlı değildi. Şehirdeki ekonomik hareketlilik, kuzeyde Fîruz Bey Camii'nin civarındaki

elli dükkâna sahip Kurşunlu Han ile şehrin güneyinde surların dışında Ahmed Gazi Camii ve Selâhaddin Camii arasındaki çarşıda yoğunlaşmıştı. Şehrin önündeki geniş ova ise halkın hububat, meyve ve sebze ihtiyacını karşılamada önem taşıyordu. XVI. yüzyılda Milas şehir nüfusunun % 15-20'si ziraî faaliyetlerle uğraşıyordu.

1652 yılındaki avârız tahririne göre diğer kazaların aksine mahalle isimleri

verilmediği için mahalle sayısı da bilinemeyen şehirde (nefs-i kasaba-i Milas) altmış avârız hânesi vardı (BA, KK, nr. 2620, s. 22; BA, MAD, nr. 3399, s. 41). Evliya Çelebi'nin Milas'a geldiği 1671 yılında on iki olan mahalle sayısı 1087 (1676) ve 1098 (1687) tarihli avârız tahrirlerinde aynı kaldı (BA, KK, nr. 2670, vr. 24a-b; nr. 2672, vr. 48b-49a). Ancak bazı mahallelerin adları değişti. 1087'da (1676) Beşkapı, Merkepçi, Hâce Bedreddin, Ahmed Çavuş, Burgaz, Câmi-i Kebîr, Kavaklıkapı, Sâlih obası, Selâhaddin, Ayıdlıkapı, Gümüşlü ve Hâce Kasım isimli mahallelerde yaşayan nüfus 107 hâne iken (tahminen 1000 kişi) 1098 (1687) yılı tahririnde 104 nefer olarak kaydedilmiştir.

1764-1765 yıllarında Milas ovasından geçen İngiliz seyyahı Chandler'in ifadesine göre ovada İngiliz pazarları için tütün ekimi yapılmaktaydı. Milas yöresindeki halıcılık faaliyeti XVI. yüzyıldan beri devam etmekle birlikte halıcılığın gelişimi XVII. yüzyıldan sonra olmuş, XVIII ve XIX. yüzyıllar boyunca halıcılık kesintisiz devam etmiştir (DİA, XV, 260). XIX. yüzyılda Anadolu'nun birçok kasabası gibi Milas ve çevresinde de sosyal ve ekonomik alanda birtakım önemli gelişmeler oldu. Milas'ın Güllük Limanı gelişerek buradan yörenin mermer, tütün, incir, pamuk gibi ürünleri gemilerle bölge dışına taşınmaya başlandı. İzmir-Aydın demiryolu hattının inşası da Milas yöresi ürünlerinin diğer bölgelere daha kolay ulaşmasını sağladı. Nüfusun artması ve Tanzimat dönemi yapılanması şehirde fizikî doku, yönetim ve ekonomi alanında etkisini gösterdi. XIX. yüzyılın başlarında Milas'ın hâlâ on iki mahallesi bulunuyordu. Yüzyılın ikinci yarısından sonra şehrin gelişimi ovaya doğru yöneldi. 1315 (1897-98) yılında mahalle sayısı on bire inmiş, XX. yüzyılın başlarında yine on ikiye çıkmıştı. Günümüzde ise Milas'ın on altı mahallesi bulunmaktadır. 1844-1845 tarihli temettuat defterlerine göre şehirdeki en kalabalık mahalle Hâce Bedreddin mahallesiydi (448 kişi). 1308 (1890-91) tarihli sâlnâmeye göre

kasabanın nüfusu 5934 idi. Vital Cuinet ise asrın sonlarında kasabada 9734 müslüman, 1930 Rum, 311 yahudi, yirmi beş yabancı olmak üzere 12.000 kişinin yaşadığını belirtir. Yine ona göre kasabada üç cami, beş mescid, bir Ortodoks kilisesi, iki hamam, bir han, on beş kahve, 120 dükkân vardı.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Menteşe sancağına bağlı bir kaza olan Milas XVI. yüzyılda beş köyden oluşuyordu. 969 (1562) tahriri sırasında yapılan idarî değişiklikle Kuzyaka, Küçük Budamya, Büyük Budamya, Yusufçaderesi ve Suçum isimli köyleri Peçin kazasına bağlanmış ve Milas sadece bir kasabadan ibaret kalmıştı. Bu tarihten sonra da idarî ve hukukî açıdan Peçin kazası ile bütünleşerek kayıtlarda bazan "kazâ-i Peçin ve Milas", bazan "Kazâ-i Peçin maa Milas" olarak kaydedilmiş, bazan da "kazâ-i Milas, nâm-ı dîger Peçin" gibi ibarelerle anılmıştı. Hatta bir kısım kayıtlarda ismi bile zikredilmeyerek doğrudan kazâ-i Peçin idarî ünitesi içine sokulmuştu (BA, MAD, nr. 2447, s. 49). Bu idarî bütünleşme adlî yapıya da yansımış, iki merkezin tek mahkemesine ("mahkeme-i Peçin ve Milas"; BA, EV.HMH, nr. 23, vr. 11a) bir kadı tayin edilmiş, bundan sonraki resmî literatürde Peçin ve Milas kadısı kaydı yer almıştır (BA, MD, nr. 28, s. 358/912-915).

1830-1831 sayımında Milas kazası toplam nüfusu 11.000 dolayında idi. XIX. yüzyıl ortalarında Menteşe sancağının toplam nüfusunun % 10,5'u Milas ve köylerinde kayıtlıydı. Kaza nüfusunun % 20'si Milas kasabasında oturuyordu. 1308 (1890-91) yılı sâlnâmesine göre kazada 26.538 kişi vardı. Bunun 1835'i Rum, 356'sı yahudi idi. Asrın sonlarında Vital Cuinet toplam nüfusu 26.320 müslüman, 1930 Rum, 311 yahudi ve yirmi beş yabancı olmak üzere 28.586 olarak gösterir. Kazada bu sıralarda toplam ev sayısı 1517, dükkân sayısı 366 idi. Elli üç cami, dokuz mescid, bir Ortodoks kilisesi, üç han, iki Rum mektebi ve müslümanlara ait dört mektep mevcuttu.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra 1919'da İtalyanlar'ın işgaline uğrayan Milas 1921'de kurtarıldı. 1927 yılında 7346 olan kasabanın nüfusu 1950'de 8930'a ulaştı, 1955 sayımına göre 10.000'i aştı. 1980'de 20.487 ve 2000 yılı verilerine göre de 37.222 nüfus sayıldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 47, s. 72-76; nr. 61, s. 162-166, 233-237; nr. 166, s. 492, 493, 495, 514, 517-521; nr. 337, vr. 56b-58b; nr. 338, s. 44, 46, 51-67; nr. 360, s. 125; BA, KK, nr. 2564, s. 7; nr. 2620, s. 22; nr. 2670, vr. 24a-b; nr. 2672, vr. 48b-49a; BA, MAD, nr. 2447, s. 49; nr. 2751, s. 52; nr. 3399, s. 41; BA, D.MKF, nr. 27433, s. 15; nr. 27445, s. 9; BA, EV.HMH, nr. 23, vr. 11a, evâhir-i C. 985; BA, MD, nr. 28, s. 358/912-915; TK, TD, nr. 110, vr. 53a-55a; nr. 569, s. 5, 7, 12, 14, 18, 20-29; Strabon, Coğrafya: Anadolu (Kitap: XII, XIII, XIV) (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1991, s. 214, 215; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 321; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, Viyana Nationalbibliothek, Mxt 389, vr. 117a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, s. 208-209; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 65-67; Cuinet, III, 666-669; Aydın Vilâyeti Salnamesi (1308), İzmir 1308, II, 505; Uzunçarşılı, Kitâbeler II, İstanbul 1347/1929, s. 156; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 70-83; Zekai Eroğlu, Muğla Tarihi, İzmir 1939, s. 75, 120, 191; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1944, tür.yer.; a.mlf., "Milas", EI² (İng.), VII, 55-56; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 18, 25-36, 55, 60, 472; Aşkıdil Akarca - Turhan Akarca, Milas, İstanbul 1954; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade, Venice 1983, s. 111, 198-199; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990, s. 141, 149; Tarih İçinde Muğla (der. İlhan Tekeli), Ankara 1993, tür.yer.; Nuri Adıyeke, XIX. Yüzyılda Milas'ın Sosyal, Demografik, Ekonomik ve Kültürel Gelişimi (doktora tezi, 1994),

Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, s. 18-22, 120-128, 137, 206-207; Remzi Duran, Menteşe Beyliği Mimarisi (doktora tezi, 1994), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 94, 135-137 vd.; Besim Darkot - Metin Tuncel, Ege Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1995, s. 70; Besim Darkot, "Milas", İA, VIII, 311-316; Zekâi Mete, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi (doktora tezi, 2004), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Hâfız Kadri, "Menteşe Emâretine Âid Âsâr-ı Kadîme", TOEM, V (1330), s. 58; a.mlf., "Menteşe'de Menteşeliler'den Sonraki Âsâr", a.e., V (1330), s. 315; Sabri Tarımsal,

“Milas Kazasının Ziraat Durumu”, Yeni Milas, I/3, Muğla 1937, s. 3; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4521; Nebi Bozkurt, “Halı”, DİA, XV, 260.

Zekâi Mete

MİLÂT

(الميلاد)

Hz. Îsâ’nın doğum tarihini ve bu tarihi esas alan takvimin başlangıcını belirten terim.

Sözlükte “doğurmak” anlamına gelen vilâd (vilâdet) kökünden türeyen mîlâd “doğum vakti” demektir. Özellikle Hz. Îsâ’nın doğum gününü ve bununla ilgili hıristiyan yortusunu ifade etmek için kullanılır (el-Müncid, “vld” md; İA, VIII, 311). Latince’de “doğum günü”nün karşılığı natalis olmakla birlikte Hz. Îsâ’nın doğumu için “doğum” mânasına gelen ve İngilizce’ye nativity şeklinde geçen nativitas kelimesi kullanılmaktadır.

İnciller’de Îsâ’nın doğduğu gün, ay veya yıl belirtilmemektedir. İlk hıristiyanlar da Îsâ’nın doğumundan çok ölümü ve tekrar dirilmesiyle ilgilendiklerinden bu günü kutlama veya hesaplama yoluna gitmemişlerdir (bk. NOEL). Îsâ’nın doğduğu yılın esas alınması suretiyle takvimin yeniden ayarlanması yaklaşık 527’de Papa I. John’un emriyle Dionysius Exiguus adlı Romalı bir keşiş tarafından gerçekleştirilmiştir. Başta İtalya ve İngiltere olmak üzere zamanla diğer Avrupa ülkelerine yayılan ve XI. yüzyıla gelindiğinde bütün Avrupa’da benimsenen bu sisteme göre zaman “milâttan önce” (Îsâ’dan önce) (BC, “before Christ”) ve “milâttan sonra” (Îsâ’dan sonra) (Lat. AD, “anno Domini”) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hıristiyan merkezli BC ve AD kısaltmaları yerine günümüzde özellikle yahudiler tarafından “bilinen devirden önce” ve “bilinen devirden sonra” mânalarına gelen BCE (before Common Era) ve CE (Common Era) kısaltmaları tercih edilmektedir. Bugünkü milât başlangıcı Dionysius’un yanlış hesaplamasından dolayı Îsâ’nın gerçek doğumundan en az dört yıl sonrasını göstermektedir (bk. ÎSÂ).

BİBLİYOGRAFYA

el-Müncid, Beyrut 1991, “vld” md.; L. H. Gray, “Christmas and Christmas Customs”, A Dictionary of Religion and Ethics (ed. S. Mathews - G. B. Smith), London 1921, s. 96; P. Hughes, A History of the Church, London 1957, s. 148; C. Smith, “Christmas and Its Cycle”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, III, 656-660; R. L. Foley, “Nativity of Christ”, a.e., X, 250; A. J. Wensinck, “Milâd”, İA, VIII, 311; J. F. Baldovin, “Christmas”, ER, III, 460-461.

Salime Leyla Gürkan

MİLEL ve NİHAL

(الملل والنحل)

İslâmî literatürde dinler ve mezhepler tarihiyle ilgili eserlerin ortak adı.

Milel kelimesi Arapça'da millet (din ve şeriat), nihal de nihlenin (din, dinî zümre, mezhep) çoğuludur (Lisânü'l-ʿ Arab, "mll" ve "nḥl" md.leri). Millet kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de on beş yerde geçmekte ve sadece tebliğ eden peygambere nisbetle "din" anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanımların üçünde putperest dinleri (el-A'râf 7/88, 89; İbrâhîm 14/13; el-Kehf 18/20), birinde yahudilerin ve hıristiyanların dini (el-Bakara 2/120), ikisinde önceki peygamberlerin dini (Yûsuf 12/38; Sâd 38/7), sekizinde Hz. İbrâhim'in dini konu edilmekte, onun tebliğ ettiği dinini tek gerçek tevhid dini (Hanîflik) ve Allah'a teslimiyet olduğu belirtilmektedir (el-Bakara 2/130, 135; Âl-i İmrân 3/95; en-Nisâ 4/125; el-En'âm 6/161; Yûsuf 12/38; en-Nahl 16/123; el-Hac 22/78; EI² [Fr.], VII, 61; DİA, IX, 313).

Arapça'da millet "din" anlamında olmasına ve onun yerine kullanılmasına rağmen her iki kelime arasında fark olduğu belirtilmektedir. Din şahsî itaat ve inançtan doğmaktadır, dolayısıyla her ferdin kendi dinî davranışıdır. Millet ise dinin toplumsal ve kurumsal boyutudur. Şahsî itaat ve inançların şeklîleşmesi ve gelişmesi millet kavramını oluşturmaktadır. Millet, dinî bir toplum birliği meydana getiren ve o toplumdaki sosyal hayatın temelini teşkil eden inançlar ve törenler sistemidir (Izutsu, s. 216). Şehristânî de millet kelimesinin toplumsal yönüne vurgu yaparak onu "belirli kurallara tâbi sosyal birlik, bir dine mensup olanlar topluluğu" olarak açıklamaktadır (el-Milel ve'n-niḥal, I, 38). Kur'an'da Hz. İbrâhim'in "iyilik örneği ve önderi" anlamında (Şevkânî, III, 228-229) bir ümmet olduğu belirtildiğinden (en-Nahl 16/120) onun dininden de millet diye bahsedilmekte, ancak klasik dönemde bu kelimeye daha çok "din ve şeriat" mânası verilmektedir. Nitekim Mes'ûdî bunu "eş-şerâi' ve'l-milel, el-mezâhib ve'l-milel, el-ârâ' ve'l-milel" şeklinde kullanmaktadır (et-Tenbîh, s. 4, 155, 334). Kelime "el-mille" veya "ehlü'l-mille" olarak kullanıldığında ise Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din ve müslümanlar kastedilmektedir.

Kur’an’da bir yerde geçen ve “evlenilecek kadınlara mehirlerinin zorluk çıkarılmadan verilmesi” anlamı taşıyan nihle kelimesi “din, diyanet, şeriat; dava, iddia; bahşetme, verme” gibi mânalara gelmektedir. Nihal kelimesi de “din” anlamında olmakla beraber milel ile nihal arasındaki fark, nihal teriminin milletten daha az kapsamlı olması ve aynı milletin (din) içindeki inanca yönelik çeşitli akımları belirtmesidir. Dolayısıyla nihal, zamanla muayyen bir dinin bünyesinde ortaya çıkan doktrinle ilgili temayülleri ve gruplaşmaları ifade etmeye başlamış ve “zümre, mezhep” mânasını kazanmıştır. Nitekim Câhiz nihleyi “fırka” anlamında kullanmış (Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 6; IV, 206), Mu‘tezilî Nâşî el-Ekber fırkalarla ilgili eserine Kitâbü Uṣûli’n-niḥal adını vermiştir. İbn Hazm da nihle ve nihali “fırka” mânasında kullanarak eserinin çeşitli yerlerinde İslâm fırkalarına “nihalü’l-müslimîn” demiştir.

Nihal kelimesini farklı mânada kullanan âlim Şehristânî’dir. Eserine el-Milel ve’n-niḥal adını veren Şehristânî bu iki kavrama özel bir anlam yüklemektedir. İnanç noktasından insanlığı “erbâbü’d-diyânât ve’l-milel” ve “ehlü’l-ehvâi ve’n-nihal” diye ikiye ayıran Şehristânî, diyânât kelimesiyle birlikte kullandığı milel ile temelde ilâhî menşeli olan veya böyle bir menşeden geldiği şüpheli görülen dinleri, ehvâ kelimesiyle beraber kullandığı nihal ile de bâtıl inançları kastetmektedir.

Şehristânî’ye göre insanlar ya başka bir kaynaktan aldıkları inançlara ya da kendi görüşlerine uyarlar. Başka bir kaynaktan faydalananlara “ehlü’d-diyânât ve’l-milel” denilmektedir. Bunları da Kur’an gibi vahye dayanan veya Tevrat ve İncil gibi vahye dayandığı kabul edilen yahut Mecûsîlik ve Maniheizm’de olduğu gibi şüpheli bir kitaba sahip olan din mensupları olarak göstermek mümkündür. Ehlü’l-ehvâ ise beşer kaynaklı inanç sahipleridir ve kendi iddialarını din olarak ileri sürmektedir. Şehristânî bu grubun içinde Sâbiîler’i, filozofları, putperestleri, Hint dinlerinin

mensuplarını saymaktadır (el-Milel, I, 11, 13). Dolayısıyla Şehristânî’de nihal kelimesi sadece mezhep ve felsefî ekolleri değil bâtıl dinleri de belirtmektedir. Şu halde milel genel olarak dinleri, nihal ise aynı dinin içindeki farklı düşünce şekillerini, mezhepleri ifade etmektedir (Monnot, s. 12). Zamanımıza ulaştığı tesbit edilebilen ve bu adı taşıyan eserlerin ilki

Mu'tezilî Nâşî el-Ekber'in (ö. 293/906) Kitâbü Uṣûli'n-niḥal'idir.

İslâm tarihi boyunca din ve mezhepleri konu edinen eserlere "makālât, diyânât, fırak" gibi isimler verilmişse de bu literatüre ait en meşhur adlandırma milel ve nihal şeklindedir. Önceleri makālât ismiyle kitaplar kaleme alınırken bu dönemi, çeşitli fırkaların teşekkül ettiği ve her fırkanın itikadî görüşlerinin tenkide tâbi tutulduğu fırak veya milel ve nihal eserleri dönemi takip etmiş, II. yüzyıldan itibaren bu isimleri taşıyan kitaplar kaleme alınmıştır (Mezhepler Arasındaki Farklar, tercüme edenin önsözü, s. XVI-XXI).

Milel ve nihal başlıklı eserler, diğerlerinden farklı olarak yalnızca İslâm fırkalarını değil aynı zamanda diğer dinleri ve bu dinlerin mezheplerini de incelemektedir. Çünkü İslâm hâkimiyetinin genişlemesine paralel olarak müslümanlar farklı inanç mensuplarıyla karşılaşmıştır. Bu da gerek kendi hâkimiyetlerinde yaşayan gerekse komşu oldukları çeşitli din ve mezheplere mensup insanların inançlarını değerlendirme zaruretini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla İslâm dışı dinlerle ilgili araştırmalar çok erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Hem İslâm'ın zuhuru esnasında Arap yarımadasında muhtelif din mensuplarının bulunuşu hem de Kur'an'ın bu dinlerin mensuplarıyla ilgili bilgi vermesi, diğer taraftan müslümanların İslâm'ı başka din mensuplarına tebliğ etme görevi, ayrıca zaman içinde ortaya çıkan farklı yorum ve telakkilerin değerlendirilmesi zorunluluğu çeşitli din ve mezheplerle ilgili eserlerin kaleme alınmasına sebep olmuştur.

Milel ve nihal şeklindeki adlandırma, özellikle IV. (X.) yüzyıldan bu yana sadece bir bölüm adı olarak değil aynı zamanda kitap adı olarak da kullanılmaktadır. Bu isim muhtemelen ilk defa, Hârizmî'nin (ö. 387/997) Mefâtîḥu'l-ʿulûm adlı eserinin bir bölümünün adı olarak "Fî esâmi erbâbi'l-milel ve'n-niḥal el-muḥtelife" şeklinde geçmekte ve burada kendilerine müstakil bölümler ayrılan İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin dışında ateistler, Budistler, Brahmanlar, Sâbiîler, Mecûsîler vb. ele alınmaktadır (bk. HÂRİZMÎ, Muhammed b. Ahmed).

Bilindiği kadarıyla el-Milel ve'n-niḥal adını taşıyan ilk eser Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) kitabıdır. Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ isimli kitabında kısaca temas ettiği konuları burada daha ayrıntılı biçimde

ele aldığını belirtmekte ve yapılan atıflardan günümüze intikal etmeyen bu eserinde bütün din ve inançlara yer verildiği anlaşılmaktadır. Brockelmann'ın el-Milel ve'n-niḥal'e ait olduğunu ileri sürdüğü yazma nüshanın bu esere ait bulunmadığı, Albert Nasrî Nâdir'in el-Milel ve'n-niḥal adıyla neşrettiği kitabın da (Beyrut 1970) Bağdâdî'nin eseri olmasının şüpheli görüldüğü belirtilmektedir (EI2 [Fr.], VII, 55; Gimaret, Livres des religions et des sectes, I, 11-12; ayrıca bk. ABDÜLKĀHİR el-BAĞDÂDÎ).

V. (XI.) yüzyılda kaleme alınan eserlerden biri de İbn Hazm'ın Kitâbü'l-Faṣl (fiṣal) fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-niḥal'idir. İbn Hazm eserinde milel ve nihal kavramlarını açıklamamakta, ancak birinci bölümde sofistler, dehrîler, filozoflar, Mecûsîler, düalistler, Brahmanlar, yahudiler ve hıristiyanlara yer verdikten sonra İslâm'a muhalif olan mileli ele aldığını, ardından İslâm içindeki fırka ve grupları inceleyeceğini belirtmektedir (el-Faṣl, II, 263; ayrıca bk. el-FASL). İbn Hazm'ın talebesi Sâid el-Endelüsî, Hint dinleriyle ilgili Maḳālâtü ehli'l-milel ve'n-niḥal adlı bir eser kaleme aldığını belirtmektedir (EI2 [Fr.], VII, 55). Şehristânî'nin yazdığı el-Milel ve'n-niḥal ise türünün en önemli eserlerindendir (bk. el-MİLEL ve'n-NİHAL).

Fahreddin er-Râzî'ye nisbet edilen Kitâbü'l-Milel ve'n-niḥal adlı bir eserden bahsedilmekte olup bunun, müellifin İʿtiḳādâtü firaḳi'l-müslimîn ve'l-müşrikîn adıyla neşredilen kitabı olduğu belirtilmektedir (a.g.e., VII, 55; ayrıca bk. FAHREDDİN er-RÂZÎ). Zeydî imamı Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ'nın da Kitâbü'l-Milel ve'n-niḥal adını taşıyan bir eseri vardır (a.g.e., VII, 55-56). Diğer taraftan Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî ve Bâkıllânî'nin de el-Milel ve'n-niḥal isimli kitaplarından bahsedilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1820-1821). Onun et-Tebṣîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-firḳati'n-nâciye ʿani'l-firaḳi'l-hâlikîn'inde çeşitli İslâm fırkalarının yanında putlara, yıldızlara, ineğe tapanlarla dehrîler, Mecûsîler, Brahmanlar vb.ne de yer verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "mll" ve "nḥl" md.leri; Kāmus Tercümesi, IV, 90-91, 108; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 6; IV, 206; Mesʻûdî, et-Tenbîh, s. 4, 155, 334; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, tercüme edenin önsözü, s. XVI-XXI; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 263; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal, Beyrut 1975, I, 11, 13, 38; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1820-1821; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, III, 228-229; T. Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 216-217; D. Gimaret, "Le livre des religions et des sectes", Livres des religions et des sectes, Paris 1986, I, 11-14; a.mlf., "al-Milal wa-l-Niḥal", EI[2] (Fr.), VII, 54-56; G. Monnot, Islam et religions, Paris 1986, s. 12, 31, 66, 70, 75; F. Buhl - [C. E. Bosworth], "Milla", EI[2] (Fr.), VII, 61; M. O. H. Ursinus, "Millet", a.e., VII, 61-64; Günay Tümer, "Din", DİA, IX, 313.

Ömer Faruk Harman

el-MİLEL ve’n-NİHAL

(الملل والنحل)

Şehristânî’nin (ö. 548/1153) dinler, mezhepler ve felsefe tarihine dair eseri.

Kitabın ne zaman tamamlandığı belli olmamakla birlikte I. cildin sonuna doğru verilen tarihe göre 1127-1128 yıllarında kaleme alınmış, müellifin Muṣâraʿatü’l-felâsife isimli eserindeki ifadeye göre Ebü’l-Kāsım Mecdüddin Ali b. Ca‘fer b. Ali el-Mûsevî’ye, el-Milel ve’n-niḥal’in bazı yazma nüshalarına göre ise Vezir Ebü’l-Kāsım Nasîrüddin Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî’ye ithaf edilmiştir.

el-Milel ve’n-niḥal beş alt başlıktan (mukaddime) oluşan bir giriş ile iki ana bölümden meydana gelmekte, birinci bölümde vahiy kaynaklı dinlerle bu dinlerin mezhepleri, ikinci bölümde akıl kaynaklı inanç ve görüşler ele alınmaktadır. Girişte yer alan beş mukaddimenin ilkinde eserin yazılış amacının inanç ve doktrin açısından insanların durumunu ele almak olduğu belirtilerek insanlar kitâbî din mensupları (ehlü’d-diyânât ve’l-milel, erbâbü’d-diyânât ve’l-milel) ve şahsî görüşlerine tâbi olanlar (ehlü’l-ehvâi ve’n-nihal) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunların ayrıca fırkalara bölündüğü, Hz. Peygamber’in hadisine göre müellifin birinci gruptakilerden saydığı Mecûsîler’in yetmiş, yahudilerin yetmiş bir, hıristiyanların yetmiş iki ve müslümanların yetmiş üç fırkaya ayrıldığı nakledilmekte, ikinci gruptaki fırkaların sayısının ise bilinmediği kaydedilmektedir. İkinci mukaddimede İslâm fırkalarının tasnifinde söz konusu

olan asıl kriterler ortaya konmakta, üçüncüsünde fırkalaşmanın temel sebebi olarak ileri sürülen ilk şüphe ve itirazların kaynağı ve bunların nasıl bir bölünmeye yol açtığı anlatılmakta, dördüncüsünde İslâm toplumundaki ilk ayrılıkların ortaya çıkışı ve gelişmesi nakledilmekte, beşinci mukaddimede ise kitabın tertibinde takip edilen yöntem açıklanmaktadır.

Şehristânî “erbâbü’d-diyânât ve’l-milel”i müslümanlar, Ehl-i kitap ve kitap

benzeri metinlere sahip olanlar olmak üzere üç gruba ayırdıktan sonra din, millet, şir‘at, minhâc, İslâm, Hanîflik, sünnet ve cemaat gibi konuyla ilgili kavramları açıklayıp bu üç gruptan her birini mezhepleriyle birlikte ele almaktadır. Müslümanlara ait birinci kısımda İslâm, iman, ihsan, usul ve fürû, ayrıca usul ehlinin tartışma alanını teşkil eden tevhid, adl, va‘d, vaîd, sem‘ ve akıl kavramları açıklanmakta; bu kavramlardan kaynaklanan İslâm mezhepleri, şer‘î hükümler ve ictihad konularıyla meşgul olan fürû ehli hakkında bilgi verilip ictihad, müctehid ve taklide dair meseleler incelenmekte; İslâm mezhepleri olarak Mu‘tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye, Havâric ve Mürcie ile bunların alt grupları, ayrıca Şîa adı altında Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gāliyye ve İsmâiliyye ele alınmaktadır.

Müellif, Ehl-i kitabı önce Tevrat ve İncil gibi bir kitaba sahip olanlarla kitap benzeri metinlere sahip olanlar diye ikiye ayırmakta, Ehl-i kitap ile ümmîlerin arasındaki farkları belirttikten sonra önce yahudileri ve Yahudiliğin Anâniyye, Îseviyye, Yudganiyye, Sâmire mezheplerini; ardından hıristiyanları ve Melkâiyye (Melkâniyye), Nestûriyye, Ya‘kūbiyye adlı hıristiyan mezheplerini, “Men lehû şübhetü kitâb” kısmında ise Mecûsîler başlığı altında Keyûmersiyye (Kayûmertiyye), Zurvâniyye (Zervâniyye) ve Zerdüştiyye’yi, Seneviyye başlığı altında da Mâneviyye, Mezdekiyye, Deysâniyye, Merkūniyye ve diğer mezhepleri incelemektedir.

Eserin “Ehlü’l-ehvâi ve’n-nihal” kısmında bu gruba girenler hakkında önce genel bilgi verildikten sonra Sâbiîler, felâsife ve Câhiliye dönemi Arap inançları ile Hint dinleri ele alınmakta, Sâbiîler başlığı altında ashâbü’r-rûhâniyyât, ashâbü’l-heyâkil ve’l-eşhâs ve ashâbü’l-Harnâniyye; felâsife başlığı altında da Yunan ve İslâm filozoflarıyla Câhiliye Arapları’nın inançları ve Hint dinleriyle filozofları anlatılmaktadır.

Şehristânî konuların sistemli ve düzenli biçimde ele alınmasına dikkat etmekte, meseleleri mantıkî bir düzen içerisinde işlemekte, konuyla ilgili temel kavramları açıkladıktan sonra ayrıntılara girmektedir. Müellif her fırkanın görüşünü kendi kaynaklarından naklettiğini ve bu işi yaparken tamamen objektif kaldığını belirtmektedir (I, 16).

el-Milel ve’n-niḥal, kısa zamanda bu sahanın bir klasiği haline gelmiş olup bazı müelliflerce kendi alanının en iyi kitabı olarak kabul edilmektedir.

Sübkî eserin bu konuda yazılanların en iyisi olduğunu söylemekte (Ṭabaḳāt, VI, 128), İbn Teymiyye de mezheplere dair telif edilen kitaplar arasında muhtevası en zengin ve nakli en sağlam olanı sayıldığını belirtmektedir (Minhâcü's-sünne, V, 269). Sem'ânî Ensâb'da ve Seyfeddin el-Âmidî Ebkârü'l-efkâr'da İslâm mezhepleri konusunda el-Milel ve'n-niḥal'den alıntılar yapmış, İbn Haldûn Muḳaddime'nin Şiîler'le ilgili bölümünde ondan istifade etmiştir (Gimaret, tercüme edenlerin girişi, I, 23). Eserin meşhur olmasının sebeplerinden biri âdeta bir dinler ve mezhepler ansiklopedisi olarak görülmesi, ikincisi de müellifin konuları işlerken oldukça tarafsız kalmaya çalışmasıdır. Nitekim Şehristânî'de gerek Bağdâdî gerekse İbn Hazm'daki sert ve katı tutum görülmemektedir. Müellifin, önceki yazarlardan farklı olarak fikir ve görüşleri olduğu gibi verip günümüz dinler tarihi araştırmalarında uygulanan nitelendirici metodu erken sayılabilecek bir dönemde kullanmış olması eserinin önemini daha da arttırmaktadır.

el-Milel ve'n-niḥal'e eleştiriler de yöneltilmiştir. Fahreddin er-Râzî Münâẓarât'ında, eserin İslâm mezheplerine dair bölümünün Bağdâdî'nin el-Farḳ beyne'l-fıraḳ'ından alınma olup kitabın yegâne orijinal yönünün Hasan Sabbâh'a ait dört bölümün tercümesi olduğunu ileri sürmüşse de bu eleştiri Fahreddin er-Râzî'nin, dört bölümün tercümesiyle ilgili tesbiti dışında doğru kabul edilmemektedir (a.g.e., I, 38-39). Bir başka tenkit de mezheplerin sayısıyla alâkalıdır. Şehristânî, yetmiş üç fırka hadisindeki sayıları gerçek mânasında aldığı için mezheplerin sayısını hadisteki rakamlara ulaştırmaya çalışmış, İslâm'dan doğan mezheplerin sayısı yetmiş üç rakamını aştığı halde diğer dinlerin mezhepleri bu rakama erişememiştir.

Şehristânî hangi eserlerden faydalandığını belirtmemekte, ancak daha önceki çalışmaların usullerini beğenmediğini ve bunların mezheplerin teşekkülü hususunda belli bir esasa riayet etmediğini söylemektedir. Bununla birlikte Mu'tezile mezhebine dair bilgi verirken Kâ'bî, İbnü'r-Râvendî, Eş'arî ve Ca'fer b. Harb'in, Havâric konusunda Kerâbisî'nin, İslâm dışı mezheplerde Ebû Îsâ el-Verrâk'ın isimlerini zikretmektedir (Yörükân, Ebü'l-Feth Şehristânî, s. 124-125; DİFM, II/5-6 [1926], s. 222-223). Müellif, mezheplerle ilgili bölümde Abdülkāhir el-Bağdâdî'den faydalanmakla birlikte Râzî'nin iddia ettiği gibi bilgileri tamamen ondan almış değildir. Diğer taraftan Müberred'in el-Kâmil'inden, Ebü'l-Kāsım el-

Ensârî’nin Ġunye’sinden alıntılar yapmış, muhtemelen İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’inden istifade etmiştir (Gimaret, tercüme edenlerin girişi,

I, 36-43). Câhiliye dönemi Araplar’ının inançları ile Hint dinleri hususunda İbn Hişâm, Ya‘kūbî, Mes‘ûdî, Kādî Abdülcebbâr, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî ve Ebû Îsâ el-Verrâk’tan, Mecûsîlik konusunda da Ceyhânî’den faydalanmıştır. Felâsife bölümünde Yunan hakîmleri ve İbn Sînâ hakkında bilgi vermekte, kadîm hikmetle nebevî hikmet, Yunan filozoflarından birçoğu ile bazı peygamberler arasında ilişki kurmaktadır. Bu bölümde ayrıca İbn Sînâ’nın görüşlerini değerlendirmektedir.

el-Milel ve’n-niḥal’in çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası mevcuttur. En eski yazma olduğu ileri sürülen ve müellif nüshası olduğuna dair not taşıyan, Escurial Kütüphanesi’ndeki 1525 numarada kayıtlı nüshanın müellif hattıyla olmadığı belirtilmektedir (Muhammed b. Tâvît et-Tancî, V/1-4 [1956], s. 3). Eserin Türkiye’deki kütüphanelerde de birçok yazması bulunmakta olup bunların en azından yedi tanesi 600 (1204) yılından öncesine aittir (bunlar, İÜ Ktp., Halis Efendi, nr. 2747 [547/1152]; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175 [589/1193]; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2443 [590/1194], Fâtih, nr. 3151 [593/1197], Şehid Ali Paşa, nr. 1731 [596/1200]; İÜ Ktp., nr. 2747 [597/1201]; Tire Ktp., Necip Paşa, nr. 143 [597/1201] nüshalarıdır; ayrıca Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2444 [619/1222]; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1176 [629/1232] gibi 600 [1204] yılı sonrasına ait yazmalar da mevcuttur). Leiden (613/1216’dan önce), Bologne (622/1225) ve Leningrad (631/1234) kütüphanelerinde de 600-650 (1204-1252) yıllarına ait yazmalar vardır. Eserin nüshaları asıl iki noktada farklılık göstermektedir ki bunlardan biri Sultan Sencer’in veziri Ebü’l-Kāsım Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî’ye ithafın da yer aldığı önsöz, diğeri Ceyhânî’den nakledilen Zerdüştîliğe dair bölüm olup bu kısımlar pek çok nüshada bulunmamaktadır (a.g.e., V/1-4 [1956], s. 3; Gimaret, tercüme edenlerin girişi, I, 26).

I. cildi 1842’de, II. cildi 1846’da William Cureton tarafından Londra’da yayımlanan el-Milel ve’n-niḥal 1923’te Leipzig’de yeniden neşredilmiştir. Cureton, eserin metni için altı nüshayı esas almış, ayrıca Farsça tercümesinden de yararlanmıştır. Bu çalışma tenkitli neşir olmamakla birlikte Cureton kendi ifadesine göre metne sadık kalmış, yanlış olsa bile

metne müdahale etmemiştir. Nâşirin en büyük eksikliği eserle ilgili bütün dokümanlardan istifade edememiş olmasıdır. Cureton’dan sonra kitabın Mısır’da ilk baskısı 1847, ikinci baskısı 1871’de yapılmış, eser aynı tarihte Tahran’da da yayımlanmıştır. 1317-1321 (1899-1903) yıllarında Mısır’da İbn Hazm’ın Kitâbü’l-Faṣl fi’l-milel ve’l-ehvâ᾿i ve’n-niḥal’inin kenarında yeniden neşredilmiş (Hancî neşri), bunu 1347-1348’deki (1929-1930) başka bir neşir (Subeyh neşri) takip etmiştir. Eser Muhammed Fethullah Bedrân tarafından edisyon kritiği yapılarak yayımlanmıştır (1947-1955). Bedrân, yukarıda zikredilen neşirlerin yanında kitabın Mısır’da bulunan on yazma nüshasından faydalanmıştır. Bedrân’ın neşri önemli olmakla beraber bazı eksiklikleri vardır. O dönemde mikrofilm kullanımı yaygın olmadığından nâşir sadece Mısır’daki yazmalarla yetinmek durumunda kalmıştır. Halbuki bunların hiçbiri 650 (1252) yılından öncesine ait değildir. Diğer taraftan nüshalar kullanılırken belli bir metot takip edilmemiştir. Ayrıca eserin orijinalinde bulunmayan tâli bölümlemeler konusunda bazı problemler söz konusudur.

el-Milel ve’n-niḥal, Turka-i İsfahânî tarafından 1440’ta Tenḳīḥu’l-edille ve’l-ʿilel fî tercemeti Kitâbi’l-Milel ve’n-niḥal adıyla Farsça’ya çevrilmiş ve Sultan Şâhruh’a ithaf edilmiştir. Diğer bir Farsça tercümeyi de 1611’de Mustafa b. Hâlikdâd el-Hâşimî el-Abbâsî Tavżîḥu’l-Milel adıyla gerçekleştirmiştir. Eserin Türkçe yegâne tercümesini Nûh b. Mustafa el-Mısrî (1070/1659) yapmış ve bu tercüme 1847’de Mısır’da, 1862’de İstanbul’da basılmıştır. Eserin girişindeki mukaddimelerden ikisi Lütfi Doğan (İslam, I/8 [1956], s. 23-24; I/9 [1957], s. 24), tamamı Abdurrahman Küçük, Mustafa Erdem ve Adem Akın (AÜİFD, XXX [1988], s. 1-33), dinler tarihiyle ilgili önemli bölümleri Şaban Kuzgun (EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2 [1985], s. 179-208) tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir. el-Milel ve’n-niḥal’i Theodor Haarbrücker Almanca’ya tercüme etmiştir (Halle 1850-1851). Eserin sadece İslâm’a dair bölümü A. K. Kazi ve J. G. Flynn tarafından İngilizce’ye çevrilmiş ve önce Abr-Nahrain mecmuasında (VIII [1968-1969], s. 36-68; IX [1969-1970], s. 81-107; X [1970-1971], s. 49-75; XV [1974-1975], s. 50-98), ardından Muslim Sects and Divisions adıyla kitap olarak (London 1984) neşredilmiş, aynı bölümün Fransızca’sını Jean Claude Vadet Les dissidences de l’Islam adıyla yayımlamıştır (Paris 1984). Eserin en son ve tam tercümesi İbrâhim Medkûr’un teşvikiyle I. cildi Daniel Gimaret ve Guy Monnot, II. cildi Jean Jolivet ve Guy Monnot

tarafından Livre des religions et des sectes adıyla Fransızca yapılmıştır (Paris 1986, 1993). el-Milel ve'n-niḥal'in "Ârâü'l-Hind" kısmını Bruce B. Lawrence Shahrastânî on the Indian Religions (The Hague 1976), dinler tarihiyle ilgili bölümlerini Ömer Faruk Harman Dinler Tarihi Açısından el-Milel ve'n-Nihal (1983, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla doktora tezi olarak hazırlamış, Mustafa Aydın da el-Milel ve'n-nihal'de Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları adlı yüksek lisans tezi olarak bir çalışma yapmıştır (1994, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Beyrut 1975, I-II; a.mlf., "el-Milel ve'n-nihal (Mukaddimeler)" (trc. Abdurrahman Küçük - Mustafa Erdem - Adem Akın), AÜİFD, XXX (1988), s. 1-33; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, V, 269; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VI, 128; Livre des religions et des sectes (trc. D. Gimaret - G. Monnot), Paris 1986, tercüme edenlerin girişi, I, 11-84; D. Steigerwald, La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī, Canada 1997, s. 56-63, 77-81; Yusuf Ziya Yörükân, Ebû'l-Feth Şehristânî ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl (haz. Murat Memiş), Ankara 2002, s. 34,124-125; a.mlf., "Şehristânî", DİFM, I/3 (1926), s. 263-314; II/5-6 (1926), s. 187-277; Muhammed b. Tâvît et-Tancî, "Şehristanî'nin Kitab'ul-Milel ve'n-Nihal'i", AÜİFD, V/1-4 (1956), s. 1-16; Lütfi Doğan, "el-Milel ve'n-nihal, Beş Önsöz Tercümesi", İslam, I/8, Ankara 1956, s. 23-24; I/9 (1957), s. 24; Şaban Kuzgun, "Şehristani'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Milel ve'n-Nihal İsimli Eserinin Dinler Tarihi ile ilgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Kayseri 1985, s. 179-208.

Ömer Faruk Harman

MILES, George Carpenter

(1904-1975)

İslâm sikkeleri, ölçüleri ve kitâbeleri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Amerikalı arkeolog ve nümismat.

Çocukluğunun üç yılını geçirdiği İtalya ve İsviçre'de İtalyanca ve Almanca öğrendi. 1926'da Princeton Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili Bölümü'nden mezun olduktan sonra aldığı bir teklifle Robert College'da İngilizce dersleri vermek üzere İstanbul'a gitti ve beş yıl kadar orada kaldı. Yaz tatillerini Anadolu, Bulgaristan ve Yunanistan'da seyahatlere çıkarak ve Perugia Üniversitesi'nde İtalyanca, Heidelberg Üniversitesi'nde

Almanca kurslarına devam ederek değerlendiriyordu. İstanbul'da kaldığı süre içerisinde ilk defa burada karşılaştığı İslâm kültürüne büyük ilgi duydu ve Osmanlıca öğrenmeye çalıştı. 1931'de Philip Khuri Hitti'den Arapça okumak için Princeton Üniversitesi'ne döndü ve onun danışmanlığında Doğu dilleri ve edebiyatı alanında yüksek lisans ve doktora yaptı; arkasından aynı üniversitede Türkçe ve Farsça dersleri vermeye başladı. 1934-1937 yılları arasında Boston Güzel Sanatlar Müzesi ile Philadelphia Üniversite Müzesi'nin İran'ın Rey ve Luristan bölgelerinde yürüttüğü arkeoloji kazılarında kitâbe uzmanı (epigrafist) ve hafriyat başkan yardımcısı olarak görev aldı. Bu kazılar kendisine arkeoloji alanında arazi tecrübesi kazandırdı ve onu nümismatiğe yönlendirerek ilk büyük eseri The Numismatic History of Rayy için (New York 1938) temel teşkil etti.

Miles, II. Dünya Savaşı yıllarını asteğmen rütbesiyle girip binbaşılığa kadar yükseldiği deniz kuvvetlerinde Washington, Ankara, Kalküta ve Yeni Delhi'de askerî diplomasi göreviyle geçirdi. Savaştan sonra araştırma asistanı olarak American Numismatic Society'ye (New York) girdi ve emekliye ayrılıncaya kadar burada yirmi beş yıl İslâmî sikkeler konservatörlüğü (seksiyon şefliği), başkonservatörlük, genel sekreterlik ve başkanlık yaptı. Ayrıca üyesi olduğu bilimsel kuruluşlardan American Oriental Society'nin başkan yardımcılığını ve Atina'daki American School

of Classical Studies ile Encyclopaedia of Islam'ın yönetim kurulu üyeliğini yürüttü. Yunanistan'da geçirdiği kazı mevsimlerinde Ortaçağ Yunanistanı üzerindeki Arap etkilerini belgeleyen bulgulara ulaştı. Özellikle Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde (813-833) fethedilen Girit'teki Arap idaresi hakkında çalışmalar yaptı ve adadaki ilk müslüman yerleşim merkezi olan Herakleion'daki (Kandiye) kazılarında, 827-961 yılları arasında Ebû Hafs Ömer b. Îsâ el-Endelüsî'nin soyundan gelen emîrlerin adada bastırdıkları o güne kadar bilinmeyen çok kıymetli sikkeler buldu.

Çalışmalarında sikkeleri tarihî metinler ve kitâbelerle birlikte ele alan Miles, onları kullanıldıkları çağın atmosferinde değerlendirerek sadece birer antik obje olmaktan çıkardı ve nümismatik ilminin epigrafiden farklı bir uzmanlık alanı halinde gelişmesine büyük katkıda bulundu; böylece kısa zamanda büyük bir saygınlık kazandı. Başta Atina agorası kazılarında ele geçenler olmak üzere Endülüs'ten Hindistan'a kadar hemen her kazıda çıkan sikkelerin çözümü için ona başvuruldu. Bu arada Endülüs'te bulunan Vizigot sikkeleri gibi İslâmî olmayan sikkeleri de yayımladı.

Miles, 15 Ekim 1975'te vefat ettiğinde Doğu ve Batı'nın pek çok üniversite ve akademik kuruluşuna şeref üyesi seçilmiş, bunlardan American Numismatic Society, Hispanic Society of America ve Royal Numismatic Society'nin (İngiltere) altın madalyalarıyla ödüllendirilmişti. Ölümünden bir yıl önce adına on dört ülkeden kırk sekiz bilim adamının katılımıyla bir armağan kitabı yayımlanmıştır (Near Eastern Numismatics Iconography, Epigraphy and History-Studies in Honor of George C. Miles [ed. Dickran K. Kouymjian], Beyrut 1974).

İlk dönemlere ait İslâm paralarının dışında cam ağırlıklar ve damgalar üzerinde de çalışan Miles bu konuda birçok eser vermiştir. Onun İslâm nümismatiği ve metrolojisi alanında yaptığı çalışmalar pek çok tarih araştırmasına temel teşkil etmiş ve toplam sayısı 500'ü geçen eserleri birer başvuru kaynağı oluşturmuştur. Miles, Sâmerrâ'da kazı yapan ünlü arkeolog Herzfeld'e adanan hâtıra kitabının da (Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld; ed. G. C. Miles, New York 1952) editörüdür.

Eserleri. The Numismatic History of Rayy (New York 1938), A Byzantine Weight Validated by al-Walid (New York 1939), Early Arabic Glass

Weights and Stamps (New York 1948), The Coinage of the Umayyads of Spain (I-II, New York 1950), Rare Islamic Coins (New York 1950), Early Arabic Glass Weights and Stamps: A Supplement (New York 1951), Fatimid Coins in the Collections of the University Museum, Philadelphia, and the American Numismatic Society (New York 1951), The Coinage of the Visigoths of Spain, Leovigild to Achila II (New York 1952), Coins of the Spanish Muluk al-Tawa'if (New York 1954), Contributions to Arabic Metrology I. Early Arabic Glass Weights and Measure Stamps Acquired by the American Numismatic Society, 1951-1956 (New York 1958), Excavations Coins from the Persepolis Region (New York 1959), The Athenian Agora. Results of the Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens, Vol. IX: The Islamic Coins (Princeton-New York 1962), Contributions to Arabic Metrology, II. Early Arabic Glass Weights and Measure Stamps in the Benaki Museum, Athens and the Peter Ruthven Collection, Ann Arbor (New York 1963), The Windows of Saint Barnabas, Irvingtonon-Hudson (New York 1966), The Coinage of the Arab Amirs of Crete (New York 1970; eserlerinin tam listesi için bk. Bacharach - Kouymjian, s. XVII-XXV; Oman, LVII/1-2 [1977], s. 34-39).

BİBLİYOGRAFYA

M. Thompson, "George Carpenter Miles", Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History-Studies in Honor of George C. Miles (ed. D. K. Kouymjian), Beyrut 1974, s. XV-XVI; J. Bacharach - D. Kouymjian, "A Bibliography of the Works of George C. Miles", a.e., s. XVII-XXV; J. L. Bacharach, "George C. Miles", IJMES, VII/2 (1976), s. 290-291; G. Oman, "Ricardo di George Carpenter Miles", OM, LVII/1-2 (1977), s. 34-39; Cevriye Artuk, "Ölmeyen Numismatlar: George C. Miles", Koleksiyon Dergisi, sy. 32 (1977), s. 11-12.

Garo Kürkman

MÎLÎ

(الميلي)

Mübârek b. Muhammed el-Hilâlî el-Mîlî (1898-1945)

Cezayir ıslah hareketi öncülerinden, âlim.

Mîle’de doğdu. Hâc Rabbâh lakabıyla tanınan bir aileye mensuptur. Anne ve babasını erken yaşlarda kaybettiğinden eğitimiyle önce dedesi, ardından dayıları ilgilendi. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra on beş yaşlarında iken Şeyh Muhammed b. Zarîf el-Mîlî’nin medresesine devam etti. Cezayir ıslah hareketi liderlerinden Abdülhamîd b. Bâdîs’in Kostantîne (Kosantîne) Sîdî el-Ahdar Camii’ndeki (el-Câmiu’l-ahdar) ilim halkasına katıldı. Bir süre burada kaldıktan sonra yüksek

tahsil yapmak için Tunus’a giderek Zeytûne Camii’ne (Zeytûne Üniversitesi) kaydoldu (1921) ve Muhammed Tâhir b. Âşûr, Osman b. Hoca gibi âlimlerden ders okudu. 1924 yılında eğitimini tamamlayıp Cezayir’e döndü ve ders vermeye başladı. Bu arada İbn Bâdîs’in kurduğu el-Müntekıd gazetesinde yazılar yazdı. İbn Bâdîs tarafından ıslah hareketini yaymak üzere geleneksel İslâm’a bağlılığıyla bilinen Ağvat’a gönderildi. 1926-1933 yıllarını burada geçiren Mîlî, Medresetü’ş-şebâb adındaki medrese ile fakir ve yetimlere yardım amaçlı bir hayır cemiyeti kurdu. Dinî ilimlerle ilgili dersleri yanında çeşitli şehirleri dolaşarak ıslah hareketini yayma faaliyetlerine de devam etti. Mîlî bu hususta çok başarılı olmuş, Ağvat’ı kültürel ve dinî aydınlanmanın merkezi haline getirmiştir. Bu sırada Ticânî tarikatı mensuplarının çeşitli saldırılarına uğradı. Ülkedeki Fransız yönetimi de onun faaliyetlerinden rahatsız oluyordu. Artan baskılar sonucunda memleketi Mîle’ye dönmek zorunda kaldı; ancak yerine geçecek kimseleri yetiştirdiğinden Ağvat’tan ayrılması bölgedeki ıslah hareketini zayıflatmadı. Mîlî daha sonra, İbn Bâdîs ve arkadaşları tarafından siyasetten uzak durarak İslâmî eğitimi yaygınlaştırmak ve Fransız yönetimiyle iş birlikçilerinin teşvik ettiği kültürel yozlaşmaya karşı koymak amacıyla kurulduğu belirtilen, gerçekte ise Cezayir halkına dinî ve millî bir şuur

kazandırmak suretiyle Fransız hâkimiyetinden kurtulma gayesini taşıyan Cem‘iyyetü’l-ulemâi’l-müslimîn’in idare heyeti üyeliğine seçildi ve bu görevini vefatına kadar (9 Şubat 1945) sürdürdü. Cezayir ıslah hareketinin önde gelen liderlerinden Tayyib el-Ukbî’nin tutuklanmasının ardından cemiyetin yayın organı olan haftalık el-Beṣâ᾿ir’in yazı işleri müdürlüğüne, arkasından da cemiyetin Muhammed Beşîr el-İbrâhimî’den boşalan başkan yardımcılığına getirildi. Bu arada İbn Bâdîs’in vefatından (1940) sonra üstlendiği el-Câmiu’l-ahdar’daki dersleri vermeye devam etti.

Eserleri. 1. Risâletü’ş-şirk ve meẓâhirihî (Kostantîne 1356/1937; Beyrut 1421/2000). Cezayir ıslah hareketinin yegâne doktrin kitabı olup müellifin 1936 yılında el-Beṣâ᾿ir dergisinde yayımlanan dinî içerikli makalelerinin bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir. İslâm’a sonradan giren hurafelere ve murâbıtî inançlara karşı yazılmış olan makalelerde şirk ve çeşitleri, İslâm öncesi milletlerde şirk ve müslümanlara tesirleri, sihir, muskacılık, gelecekten haber verme, velîler ve kerametleri, şefaat, bid‘atlar ve sûfîlik gibi konular halkın anlayacağı bir dilde ele alınmıştır. Yazımında Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Receb, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’nın eserlerinden faydalanılan Risâletü’ş-şirk, Reşîd Rızâ’nın el-Menâr’daki yazıları ile Muhammed Abduh’un Risâletü’t-tevḥîd’inden sonra ıslah hareketinin temellerini oluşturan en önemli eserlerdendir. 2. Târîḫu’l-Cezâ᾿ir fi’l-ḳadîm ve’l-ḥadîs̱ (I-II, Kostantîne 1347-1350/1928-1932). XVI. yüzyıla kadar Cezayir tarihini ele alan eser ülkenin ilk millî tarihidir. Kitap, ıslah hareketi çerçevesinde ve bilimsellikten çok Fransız işgali karşısında Cezayir halkına “şanlı mazilerinden” yola çıkarak yeni bir ruh ve direnme gücü kazandırma amacına yönelik olarak kaleme alınmıştır; dolayısıyla müslümanların eski günlerinin bir övgüsü niteliğindedir. Cezayir’in bağımsızlığını kazanmasından sonra Mîlî’nin oğlu Muhammed el-Mîlî babasının eserini, onun notlarından faydalanarak içeriğini modern döneme kadar getiren üçüncü bir cilt yayımlamak suretiyle (Cezayir 1964) tamamlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Merad, Le réformisme musulman en Algérie, Paris 1967, s. 91-93, 202-205, 265-268; Ahmed el-Hatîb, Cemʿiyyetü’l-ʿulemâʾi’l-müslimîne’l-Cezâʾiriyyîn ve es̱eruha’l-ıṣlâḥî fi’l-Cezâʾir, Cezayir 1985, s. 163-165; Ebü’l-Kāsım Sa‘dullah, el-Ḥareketü’l-vaṭaniyyetü’l-Cezâʾiriyye: 1900-1930, Beyrut 1992, II, 399, 401-402; George Rasi, el-İslâmü’l-Cezâʾirî mine’l-Emîr ʿAbdilḳādir ilâ ümerâʾi’l-cemâʿât, Beyrut 1997, s. 188-189; Nasr el-Cüveylî, “Cemʿiyyetü ʿulemâʾi’l-müslimîn bi’l-Cezâʾir beyne’d-dîn ve’s-siyâse”, el-Mecelletü’t-Târîẖiyyetü’l-Maġribiyye, XV/49-50, Tunus 1988, s. 107-116; Mâzin Salâh Mutabbakānî, “Cem‘iyyetü’l-ulemâi’l-müslimîn”, DİA, VII, 336.

Cengiz Tomar

MİLK

(الملك)

Fıkıhta ağırlıklı olarak aynî hakları belirtmek üzere kullanılan bir terim.

Sözlükte "bir şeye sahip olmak, bir nesne üzerinde tek başına ve doğrudan hâkimiyet kurmak; güç, iktidar" gibi anlamlara gelen milk (melk, mülk), fıkıh literatüründe mutlak aynî hak olan mülkiyet yanında sınırlı aynî hakları da (irtifak, rehin vb.) ifade eden bir terimdir. Milk tanımlarında "başkalarının hâkimiyet alanından çıkarılmış, hak sahibine özgü yetki sağlama" (ihtisâs hâciz) unsurunun vurgulandığı (İbn Nüceym, V, 278), dolayısıyla bu kavramın eşya üzerinde doğrudan hâkimiyet temin eden ve herkese karşı ileri sürülebilen hakları belirttiği görülür; bu yönüyle milkin Kara Avrupası hukuk sistemindeki aynî hak terimine karşılık geldiği söylenebilir. İslâm hukukunda kişilerin eşya üzerindeki hak ve yetkileri milk, hukuk ve ibâha şeklinde üçlü bir ayırım çerçevesinde ele alınır; milk bu yetkilerin en güçlüsü iken ibâha en zayıfıdır. Hukuk seviyesinde bir hak tipi olan "hakku'l-milk" ile "aynî hak" anlamındaki milkin birbirine karışmaması için ikincisi genellikle tamlama içinde değil yalın olarak kullanılır. Hatta bazı fakihler, ikisine birlikte temas etme ihtiyacı duyduklarında milki ayırt etmek üzere bundan "hakīkatü'l-milk" diye söz ederler (Serahsî, VII, 176; XV, 123; ayrıca bk. HAK; MÜLKİYET).

Milk kavramıyla ifade edilen hakların iki temel unsuru vardır. 1. Eşya üzerinde hak sahibine has mutlak bir tasarruf kudreti vermesi (iç muhteva). Bu yetki nesneyi zilyedliğinde bulundurma, kullanma, yararlanma, semerelerini alma, tüketme, yok etme gibi fiilî ve nesnenin mülkiyetinin başkasına geçirilmesi, sınırlı aynî haklara konu edilmesi, hakkın bedel karşılığı düşürülmesi gibi hukukî tasarrufları kapsar. Türlerine göre milk, sahibine eşya üzerinde mümkün olan her türlü tasarruf yetkisini aynı anda verebileceği gibi bu yetkilerden sadece birini veya birkaçını da sağlayabilir. Meselâ mülkiyet hakkında milk en geniş ve nihaî sınırlarına ulaşmıştır. Mülkiyetin dışındaki milk çeşitleri ise sahibine nitelik bakımından aynı (doğrudan ve inhisarî hâkimiyet biçiminde), fakat kapsam bakımından

farklı yetkiler verir. Milk tanımlarında kullanılan ihtisas kavramı bu inhisarı da içine alan bir anlama sahiptir. Hak sahibi, başka bir şahsın belirli bir eylem ve davranışta bulunmasına gerek kalmadan bu tasarruf yetkisini doğrudan doğruya kullanabilir. Milkin iç muhtevasını oluşturan unsurun asgari şartının eşyadan bedel alabilme mi yoksa eşyadan intifa yetkisi mi olduğu tartışılmıştır. Birçok fakihe göre bu iki yetkiden sadece birini veren bazı haklar da milk niteliğindedir. Meselâ rehin ve hapis hakkı özellikle Hanefîler'de -sadece borç ödenmediğinde malı paraya çevirme yetkisi veren ve rehin konusu maldan yararlanmayı içermeyen bir hak olduğu halde-milk niteliklidir. 2. Herkese karşı

ileri sürülebilmesi (dış muhteva). Bir hakkın milk nitelikli sayılmasında, hak sahibine eşya üzerinde verdiği yetkilerin yanında onun üçüncü şahıslar karşısındaki durumu da önem taşır. Milk nitelikli hak onu ihlâl eden diğer bütün insanlara karşı korunma özelliğini içermekte ve bu husus hakka mutlaklık kazandırmaktadır. Bir başka anlatımla milk bir nesne üzerinde en güçlü yetkileri verme yanında bu yetki alanı diğer bütün insanların yetki alanlarından ayrılmıştır. Hanefîler'in bazı tanımlarında geçen "hâciz" kaydı özellikle bu noktaya yapılan bir vurgu niteliğindedir.

Klasik eserlerde milk temel olarak konusunun ayn ya da menfaat oluşuna göre sınıflandırılır. Buna göre bir malın hem aynı hem de menfaati üzerinde kurulu olan milke "kâmil (mutlak) milk" denilirken ayn ve menfaatten sadece birini kapsayan yahut menfaatten de dar bir alanla (intifâ vb.) sınırlı olanlara "nâkıs milk" adı verilir. Bu da bütün yönleriyle Kara Avrupası hukuk sistemindeki mutlak aynî hak ve sınırlı aynî haklar şeklindeki ayırıma benzer.

Milk terimiyle ifade edilen haklar ayn ve / veya menfaat üzerinde kurulu olmasına göre dört gruba ayrılır. 1. Eşyanın hem aynı hem menfaati üzerinde kurulu milk (milkü'l-ayn ve'l-menfaa). Bu anlamıyla milk eşya üzerindeki hâkimiyetin en geniş kapsamına ulaşmasını belirtir ve günümüz hukuk dilindeki mülkiyet hakkına tekabül eder (Kadri Paşa, md. 11). 2. Eşyanın sadece menfaatlerini içeren milk (milkü'l-menfaa bilâ ayn). Mülkiyet hakkından sonra milkin en yaygın şekli olan bu aynî hak türünde hak sahibi, çıplak mülkiyeti (aynı) başkasına ait bir eşya-yı kullanma ve ondan istifade etme yetkisini taşır. İslâm hukukçuları eşyanın ayn ve

menfaat şeklinde iki ayrı parçadan meydana geldiği düşüncesinde olduğu için menfaatler bir eşyanın aynından bağımsız biçimde hukukî işlemlere ve haklara konu olabilmektedir. Bunun sonucunda menfaat üzerinde kurulu olan milk de aynî hakların iç ve dış muhtevasına sahip, mutlak ve inhisar ifade eden bir hak biçiminde düşünülmüştür. Milkü'l-menfaa içindeki hak türleri intifâ hakkı, irtifaklar vb. şekillerde tasnif edilmiş olmayıp hakkın adı ilgili işleme göre (kira, iâre vb.) belirlenmektedir. Mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunmakla birlikte milkü'l-menfaa temelde şu işlemlerle meydana gelir: a) Kira. İcâre akdi kiralananın menfaati üzerinde milk doğuran bir işlem olarak değerlendirilir (İbn Receb, s. 196). b) Vasiyet. Bir eşyanın sadece menfaatlerinin vasiyeti hak sahibi lehine kural olarak milkü'l-menfaa doğurur. c) Vakıf. Hanefî dışındaki mezheplerin genel eğilimi vakfın kendisine vakfedilen kişi açısından milkü'l-menfaa doğurduğu şeklindedir (Süyûtî, s. 326). d) Âriyet. Hanefîler'in çoğunluğuna ve Mâlikîler'e göre iâre, âriyet alana bu akde konu mal üzerinde milkü'l-menfaa sağlar. 3. Eşyanın sadece aynı üzerinde kurulu olup menfaatleri içermeyen milk (milkü'l-ayn bilâ menfaa). Bu tür milk, sahibine eşyaya ait menfaatler üzerinde değil sadece eşyanın ayn denilen maddî yapısı üzerinde tasarruf yetkisi verir. Eşyanın menfaatiyle çıplak mülkiyetinin (rakabe) bu şekilde ayrılması ancak vasiyet işlemiyle gerçekleşir (İbn Receb, s. 196; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I, 259). 4. Salt intifâ yetkisi veren milk (milkü'l-intifâi'l-mücerred). Hak sahibinin bir eşyanın menfaatlerine bunlardan bizzat ve sadece kendisinin yararlanabileceği şekilde mâlik olmasıdır. Bu yetki, eşyanın menfaati üzerinde hukukî tasarruflarda bulunabilme imkânı vermediğinden menfaat üzerinde kurulu bir milk olarak görülmeyip intifâ şeklinde yeni bir terim üretilmiştir. İntifâ üzerine kurulu milkte kişi eşyadan bizzat istifade edebildiği ve bu yetkisini herkese karşı ileri sürebildiği için milkin asgari şartları oluşmuştur; fakat eşyadan bizzat istifadenin dışında hiçbir hukukî tasarrufta bulunamaz. Hakkını başkasına âriyet olarak devretmek gibi hukukî bir tasarrufta dahi bulunamayacağı için böyle bir durum hakkın ıskatı anlamı taşır. Hanefî dışındaki doktrinlerde kullanılan ve milkin en zayıf derecesi kabul edilen bu milk türünün hukukî niteliği diğerleri kadar açık biçimde ortaya konmuş değildir. Milkü'l-intifâ, birçok hukukî yetkiyi ve hak tipini belirtmek üzere kullanılan bir kavram olup başlıcaları şunlardır: a) Âriyet alanın milki. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde âriyet alanın menfaate mâlik olmayıp intifâya mâlik olduğu kabul edilir. b) İlim talebesinin kaldığı medrese odaları üzerindeki süknâ hakları, satıcıların

pazar yerleri üzerindeki hakları. c) Mâlikîler'de hâkim görüşe göre misafirin ikram edilen yemekten yemeye ilişkin yetkisi. d) Doğrudan kanundan doğan bazı irtifaklar. Ayrıca nikâh akdinin sağladığı helâllik hükmü de literatürde genellikle milkü'l-intifâ (Hanefîler'de milkü'l-müt'a veya milkü'n-nikâh) terkibiyle ifade edilir (bk. MENFAAT). Öte yandan Hanefîler, bir eşyanın aynı ve menfaati yanında bu eşya üzerindeki zilyedliği de bağımsız bir hak konusu olarak düşündüklerinden "milkü'l-ayn"a karşılık "milkü'l-yed" (milkü'l-habs) tabirini kullanırlar; rehin hakkı ve hapis hakkı bu tür milkin esas örneğidir.

Milk, eşya üzerindeki aynî hakları ifade etmekle birlikte fıkıh literatüründe bu kelimenin eşya hukuku ve mal varlığı hakları çerçevesini aşan kullanımları da vardır. Hatta kul hakkı-Allah hakkı şeklindeki temel ayırımda kul hakkı kavramının neredeyse milk kavramıyla özdeşleştiği söylenebilir. Fakat eşya hukuku dışındaki alanlarda, meselâ bazı doktrinlerin nikâhta kocanın, kısas cezalarında mağdurun ya da yakınlarının yetkisini milk olarak nitelemesi daha çok milk kavramının dış muhtevası, yani herkese karşı ileri sürülebilir olma özelliğiyle alâkalıdır (Serahsî, V, 96, 141-142; Kâsânî, II, 331; İbnü'l-Hümâm, X, 259). Klasik kaynaklarda nâdiren kullanılan "milkü'd-deyn" terkibi ise özel bir milk türünü ifade etmez. Deyn üzerindeki hakkın milk olduğunu söyleyenler dahi burada gerçek anlamda milkten çok milkin bir türevinin söz konusu edildiğinin farkındadır (Hacak, İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi, s. 280 vd.).

İslâm hukukçuları, milki sağladığı yetkinin gücüne ve niteliğine göre kâmil ve zayıf şeklinde bir ayırıma tâbi tutmuşlardır. Yukarıda hakkın kapsamı açısından yapılan kâmil ve nâkıs milk ayırımındakinden farklı şekilde bunda tam milk bütün unsurlarını taşıyan milki ifade etmektedir. Zayıf milk ise mutlaklık ve inhisar unsurlarını, yani aynî hak özelliğini tam olarak taşımayan, güçsüz ve oluşumunu tamamlamamış milktir. Bu terimin literatürde özellikle iki durumu belirtmek için kullanıldığı görülür. Bunların ilki bilhassa satım sözleşmesinde alıcının akid yapıldığı anda ve mebîi teslim almadan önceki milkidir. Buradaki milkin zayıf olmasının anlamı kabz öncesi müşterinin milkinin tam teşekkül etmemiş gibi düşünülmesidir (Kâsânî, II, 313; V, 254). Diğeri ise bazı yarı aynî hak tipleriyle ilgili olup İslâm hukukçularının milk niteliğinde görmediklerini açıkça belirttikleri bu

durumlarda teknik anlamda milk söz konusu değildir (Hacak, İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi, s. 230).

Milk niteliğindeki hakların ana konusunu mallar teşkil ettiği için mal niteliği taşımayan bazı nesneler üzerindeki yararlanma yetkileri aynî nitelikten yoksundur.

Bu sebeple Hanefî dışındaki mezheplerin necis olmaları sebebiyle mal niteliğinde görmediği, ancak istifade konusu edilmesini kabul ettiği nesneler ihtisas hakkı denilen ve hukuk seviyesinde kalan bazı haklara konu olabilmektedir. Fakat bu hak türü milk niteliği taşımadığından hukuk düzenince sınırlı bir şekilde korunur ve bu nesneler satım sözleşmesi vb. işlemlere konu edilemez. Bu sınırlı tasarruf yetkisi de milk seviyesindeki hakları diğer yetkilerden ayıran temel bir özelliktir.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 96, 141-142; VI, 172; VII, 176; XV, 123; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 313, 331; V, 254; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire, ts., VII, 44; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1987, s. 203-204, 231-234; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 330; a.mlf., Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1985, VI, 117; Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1998, I, 187, 331-332; III, 216, 364-367; Zerkeşî, el-Menẟûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 160-161; III, 139, 224, 229-231, 239; İbn Receb, el-Ḳavâʿid, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), s. 195-197; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), VI, 203-204, 248; X, 259; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Beyrut 1983, s. 325-327; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 278; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 314; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, IV, 376; V, 245; Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, III, 358, 461; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiyetü'l-ʿAdevî ʿalâ şerḥi Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1308, VI, 38; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, III, 3, 182; Mecelle, md. 125; Kadri Paşa, Mürşidü'l-ḥayrân, md. 11, 13, 22; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 227; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî

fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1968, I, 257-259, 284-285; III, 11; Chafik Chehata, Théorie générale de l’obligation en droit musulman hanéfite, Paris 1969, s. 172, 176; Jale Akipek, Türk Eşya Hukuku, Ankara 1972-74, I, 5-8, 10; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi’ş-şerîᶜati’l-İslâmiyye, Beyrut 1990; Muhammed b. Ma‘cûz, el-Ḥuḳūḳu’l-ᶜayniyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî ve’t-taḳnîni’l-Maġribî, Dârülbeyzâ 1410/1990; Hasan Hacak, İslâm Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11-22; a.mlf., İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 122-125, 165-227, 230, 280 vd.; Mehmet Gayretli, İslâm Hukukunda Şahsa Bağlı Sınırlı Aynî Haklar: İntifa ve Sükna Hakları (yüksek lisans tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, el-Milkiyye fi’ş-şerîᶜati’l-İslâmiyye, Beyrut 1421/2000, I-III; Seyyid Bey, “Milk, Mal ve Bey’in Mahiyeti”, Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası, I/2, İstanbul 1332/1916, s. 131; Halit Çalış, “İslâm Hukuku Literatüründe Eşya Hukukunun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından ‘Milk’ Terimi”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 2003, s. 185-205; A. M. Delcambre, “Milk”, EI² (İng.), VII, 60-61.

Hasan Hacak

MİLLET

(الملّة)

İbrânîce ve Ârâmîce'de melel "konuşmak, söylemek", mille de "kelime, söz" mânasına gelir. Bununla da ilişkili olarak Arapça'da "ezberden yazdırmak, dikte etmek" anlamındaki imlâl (imlâ) kökünden türeyen millet, işitilen ve okunan bir şeye dayanması (İbnü'l-Hâim, s. 105) veya dikte edilmesi ve yazılması (Âlûsî, I, 371; Sıddîk Hasan Han, II, 337) bakımından "din" karşılığında kullanılmış, ayrıca kelimeye "izlenen, gidilen yol" mânası verilmiştir (Tehẕîbü'l-luġa, "mll" md.; Zemahşerî, s. 790; Âlûsî, I, 371). Bu çerçevede "el-milletü'l-İslâmiyye (el-milletü'l-Muhammediyye), el-milletü'l-Yehûdiyye, el-milletü'n-Nasrâniyye" veya "milletü'l-İslâm, milletü İbrâhîm, milletü'l-Mesîh (milletü'n-Nasrâniyye), milletü Yehûd (milletü'l-Yehûdiyye), milletü'l-Mecûs, milletü's-Sâbie, milletü'l-hak, milletü't-tevhîd, milletü'l-küfr" gibi tamlamalarda belli dinleri ifade eder. Kelime, muhtemelen daha sonraları kendisine sosyal bakımdan yüklenen anlamdan da etkilenip modern dönemde Batı'daki "nation" kavramının karşılığı olarak Türkçe ve Farsça'ya geçmiş ve bu dillerde tamamen sosyolojik ve siyasal bir içerik kazanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de millet kelimesi biri Hz. İbrâhim, İshak ve Ya'kūb'a nisbet edilmek suretiyle, yedisi "milleti İbrâhîm" şeklinde olmak üzere on beş yerde geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "mll" md.). Milleti İbrâhîm terkibinin yer aldığı âyetlerde Resûl-i Ekrem'in tebliğ ettiği dinin özü bakımından Hz. İbrâhim'in diniyle aynı kabul edildiği hususu vurgulanmakta, gerek yahudilerin ve hıristiyanların gerekse Araplar'ın saygı gösterdiği İbrâhim milletinin ayırt edici özelliğinin Hanîflik ve tevhid inancı olduğu bildirilmektedir (Âl-i İmrân 3/95; en-Nahl 16/123). Bir âyette "mille-i âhire" ifadesiyle (Sâd 38/7) Hıristiyanlık veya Kureyş'in atalarının dinine, diğerlerinde ise bâtıl dinlere (el-Bakara 2/120; el-A'râf 7/88, 89; Yûsuf 12/37; İbrâhîm 14/13; el-Kehf 18/20) atıfta bulunulmaktadır.

Hadislerde millet kelimesi Kur'an'daki anlamları yanında "doğuştan getirilen özellikler, fıtrat" mânasında da geçmektedir (Wensinck, el-

Muʿcem, “mll” md.). Bütün çocukların İslâm milleti üzere doğduğunu, ancak daha sonra başka dinleri benimseyecek şekilde eğitilebildiklerini ifade eden hadisin (Müsned, II, 253, 381; Müslim, “Ḳader”, 23; Tirmizî, “Ḳader”, 5) bazı rivayetlerinde millet yerine “fıtrat”ın geçmesi iki kavramın eş anlamlı olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Hadislerde ayrıca İbrâhim milletinden ve onun hanîf ve müslim olduğundan bahsedilmekte (Müsned, III, 442), Hz. Muhammed’in ashabının İbrâhim milletini takip ettiği belirtilmektedir (Müsned, III, 5, 123, 406, 407, 442; Dârimî, “İstiʾẕân”, 54; Ebû Dâvûd, “Eḍâḥî”, 4). Bir kısım hadislerde “Abdülmuttalib’in milleti” (Buhârî, “Cenâʾiz”, 81, 102, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 40, “Tefsîr”, 28/1; Müslim, “Îmân”, 39) ve “Resûlullah’ın milleti” (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 82; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 54) tabirleri de geçmektedir. Hıristiyanların ve yahudilerin yetmiş iki fırkaya (millet) ayrıldığını, müslümanların ise yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan sadece birinin kurtuluşa ereceğini bildiren rivayette görüldüğü gibi (Müsned, II, 332; IV, 102; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1; Tirmizî, “Îmân”, 18) hadislerde bir dinin mensupları arasındaki gruplar için fırka yanında millet de kullanılmıştır.

İslâmî literatürde millet kelimesinin, “Allah’ın kulları için kitaplarında ve peygamberlerinin diliyle koyduğu esaslar” şeklinde yer alan tanımıyla din ve şeriatla eş anlamlı olduğu belirtilmekte, ancak bakış açısına bağlı olarak aralarında fark bulunduğuna dikkat çekilmektedir. Allah’ın koyduğu kurallar bakımından millet, onları yerine getirenler bakımından din kelimesinin kullanıldığı, ayrıca millet tabirinin Allah’a veya diğer insanlara değil sadece onu tebliğ eden peygambere nisbet edildiği, dolayısıyla “Allah’ın dini, Zeyd’in dini” denildiği halde “Allah’ın milleti, benim milletim, Zeyd’in milleti” denilmeyeceği (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mll” md.), millet ve şeriatın Allah’ın kullarından yapmalarını istediği, dinin ise Allah’ın emrinden dolayı kulların yaptığı şey olduğu (Kurtubî, II, 93), şeriata kendisine uyulması bakımından din, üzerinde birleşip bir araya gelinmesi bakımından millet adı verildiği (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, I, 14; et-Taʿrîfât, “dîn” md.), Allah’ın koyduğu prensiplerin bunları O’nun adına bildiren kimseye nisbetle millet ve bunlarla amel eden kimselere nisbetle din diye anıldığı (Ebüssuûd Efendi, V, 149) söylenmiştir.

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, şeriattan farklı olarak millet ve din adının fürû hükümlerine değil tevhid, adl ve ihlâs gibi temel

unsurlara (usul) verildiğini (el-Muʿtemed, II, 341), Sıddîk Hasan Han, şer‘ ve şeriatın bir peygamber tarafından getirilen ilâhî esaslara ve daha çok cüz'î ahkâma tekabül ettiğini, küllî usul için mecazen kullanıldığını, buna karşılık millet kelimesinin Allah'a, meleklere, peygamberlere ve kitaplara iman gibi usul için hakiki, fürû için mecazi anlamda geçtiğini, bunda nesih ve peygamberlere göre farklılık söz konusu olmadığını belirtir (Ebcedü'l-ʿulûm, II, 338-339). Kavram yönünden şeriat ve millet arasındaki farkı aynı şekilde tesbit eden Âlûsî dinin bu çerçevede milletle eş anlamlı sayıldığını, ancak Allah'ın koyduğu prensiplere insanların kabulü açısından din denildiğini, çünkü kelimenin kökünde "boyun eğme, itaat" anlamı bulunduğunu söyler (Rûḥu'l-meʿânî, I, 371). Bu tanım ve açıklamalardan millet, din ve şeriat kelimelerinin eş anlamlı olmakla birlikte ilâhî prensipler bütününe Allah'ın koyduğu kurallar olması bakımından millet ve şeriat, kulların itaati ve yerine getirmesi bakımından din denildiği, ayrıca peygamberlere ve zamana göre değişmeyen temel prensipler için din ve millet, değişebilen cüz'î hükümler için şeriat kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Bazı âlimler, milletin diğer eş anlamlı kavramlarla arasındaki farkını dinin toplum hayatındaki merkezî rolüne vurgu yaparak açıklamaya çalışmışlardır. Gazzâlî insanın varlığını sürdürebilmesi için belirli, âdil ve toplayıcı bir esasa dayanan karşılıklı yardımlaşma ve himayeye, davranış ve ilişkilerinin iyi ve doğru olacağı bir toplum içinde yaşamaya muhtaç bulunduğunu, bu toplumu oluşturma keyfiyetine millet ve şeriat denildiğini (Meʿâricü'l-ḳuds, s. 134), Şehristânî, insanların gerek hayatlarını sürdürmek gerekse âhirete hazırlanmak için birlikte yaşamaya ihtiyaç duyduklarını, bu sosyal yapının yardımlaşmayı ve birbirini himaye etmeyi sağlayacak biçimde oluşması gerektiğini ve birlikteliğin bu şekildeki teşekkülüne millet denildiğini belirtir (el-Milel, I, 38). Dolayısıyla millet bir toplumun etrafında birleştiği ve üzerinde yürüdüğü, sosyal varlığının kendisine dayandığı temel esaslar ve izlenen yoldur. Buna göre toplumu meydana getiren fertlerin kendisine millet denmez; cemaat, kavim, ümmet veya ehl-i millet (ehl-i milleti'l-İslâm, ehl-i milleti'n-Nasrâniyye) adı verilir. Ancak millet kelimesi mecazen "ehl-i millet" anlamında da kullanılır ve bir dine mensup kimseler kastedilir (Elmalılı, I, 484). İslâm kaynaklarında diğer din mensupları, kendi özel adlarıyla veya millet kelimesiyle terkip oluşturarak anılmaları yanında "tâife" (topluluk, grup,

cemaat) kelimesiyle terkip halinde de anılırlar (tâifetü'l-Yehûd, tâifetü'n-Nasârâ gibi).

Din âlimlerinden başka İslâm filozofları da millet kavramını ele alıp incelemişlerdir. Fârâbî milleti, "bir topluluğun baş yöneticisinin koyduğu şartlarla mukayyet görüş ve davranışlar" diye tanımlar (Kitâbü'l-Mille, s. 43). Bu topluluk bir aşiret veya şehir olabileceği gibi "ümmet" vb. daha büyük insan toplulukları da olabilir. Buna göre inanç ve davranış ilkelerini ifade eden millet küçük, orta ve büyük siyasî birimlerin ortak yasa ve yasalar bütününü ifade eder. Böyle bir topluluğa hükmeden yönetici erdemli olursa onun yönetimi ve dolayısıyla koyduğu "millet" de (inanç ve davranışlar bütünü) erdemli olur. Bir topluluğun mutluluğa ulaşması erdemli millete tâbi olmasıyla mümkündür. Erdemli milleti meydana getiren inançlar Allah'ın varlığı, âlemin yaratılışı, peygamberlerin hak oluşu ve ahlâklı davranışa kadar bütün temel dinî inanç ilkelerini kapsar. Baş yönetici, erdemli milletin kurallarını ya doğrudan vahiy alarak ya da bu vahiyden kendisinin yaptığı çıkarımlar aracılığıyla koyar (a.g.e., s. 44). Vahiyle bildirilen kurallar kendi başlarına mütekâmildir. Yöneticinin ya da bilge kralın vahiyden yaptığı çıkarımlar ise yöneticinin gayreti ve Allah'ın yol göstermesiyle mümkün olur. Burada birinci kısım peygamberin aldığı vahye, ikinci kısım onun sünnetine tekabül eder. Bu açıklamalardan sonra din ve millet kelimelerinin hemen hemen eş anlamlı olduğuna işaret eden Fârâbî "vahyedilmiş inanç" mânasında din, millet ve şeriat kelimelerinin de aynı anlama geldiğini belirtir. "Erdemli millet" başlığı altında toplanan inanç ve davranışlar nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır ve bu yönüyle felsefeye benzer. Nazarî konular milletin fikir ve inanç, amelî kısım ise ahlâk ve hukuk boyutlarını oluşturur (a.g.e., s. 46-47).

İlk dönemlerden itibaren müslümanlar, kendi idareleri altında bulunan farklı dinlere mensup toplulukları tanımak için çeşitli araştırmalar yapmışlardır. Dinler tarihi alanındaki "milel" literatürü bu çabanın ürünüdür. "İlmü'l-milel" (dinler tarihi ilmi) terkibi terim haline gelmiş, bu literatürde millet kelimesi daha çok semavî dinler ve onları takip eden gruplar, "hevâ" ise beşerî dinler ve felsefeler için kullanılmıştır. Bu konuda İbn Hazm ve Şehristânî'nin çalışmaları en çok tanınmış olanlarıdır. Şehristânî, eserinin mukaddimesinde belirttiğine göre milletin kurucusu (Allah) tarafından görevlendirilen peygamber iddiasının doğruluğunu mûcizelerle kanıtlayan

şahıstır. En büyük millet Hanîfiyye olarak da adlandırılan İbrâhim milletidir (el-Hac 22/78). Şeriat, millet, minhâc ve sünnetler Hz. Muhammed ile kemale ermiştir (el-Mâide 5/3; ayrıca bk. el-Milel, I, 39). Dinleri vahye dayanıp dayanmamalarına göre tasnif eden Şehristânî İslâm, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik ve Hinduizm'deki mezhepler, Yunan ve İslâm felsefesindeki ekoller ve putperest dinler hakkında bilgi vermiştir. Ancak onun tanıttığı dinler sadece müslümanların yönettiği coğrafyadaki dinlerdir. İbn Hazm'ın el-Faṣl'ında da aynı durum görülmektedir.

İslâm'ın evrensel bir din olması ve inanç konusunda baskıyı yasaklaması sebebiyle diğer din mensupları, İslâm toplumu içinde din özgürlüğünden faydalanarak serbestçe yaşama imkânına kavuşmuşlardır. Müslüman hukukçuları, gerek devletin vatandaşı olan gayri müslimler (zimmî) gerekse yabancı gayri müslimlerin (müste'men) hukukî statüleri, temel hak ve görevleri, kazaî ve hukukî özerklikleri, inanç ve din özgürlüğü, müslümanlarla sosyal ilişkileri gibi hususlarda kendi dönemlerine uygun çözümler ortaya koymaya çalışmışlardır (bk. GAYRİ MÜSLİM; MÜSTE'MEN; ZİMMÎ). Bu çerçevede bilhassa velâyet, evlenme, şahitlik, miras, vasiyet, kısas, diyet gibi konularda din ayrılığının müslümanla gayri müslim arasında veya gayri müslimlerin kendi aralarındaki ilişkilerde ne ölçüde etkili olduğu, dolayısıyla İslâm dışındaki dinlerin tek millet sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. İslâm'ın diğer dinlerden ayrı bir millet olduğu hususunda ittifak bulunmakla birlikte diğer dinlerin (küfrün) tek millet sayılıp sayılmadığı ihtilâf konusudur. Bâtılda birleşme bakımından bunların tek millet olduğunu ileri sürenlere göre din ayrılığı bu ilişkilerde gayri müslimler arasında bir engel teşkil etmez; diğer dinleri inanç farklılıklarına bağlı şekilde ayrı ayrı milletler sayanlar ise müslümanlarla olduğu gibi onların kendi aralarındaki ilişkilerde de din ayrılığını engel görürler. Fukahanın karşılıklı münasebetlerini kurallara bağladığı din temeline dayalı vatandaşlık ve azınlık hukuku anlayışı, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında ve modernleşen diğer İslâm ülkelerinde terkedilmiş, vatandaşlık din esasına dayanmaktan çıkarılmış, zimmî kategorisi ilga edilmiştir;

böylece müslüman ve zimmî arasında millet farkından doğan hukukî sonuçlar da ortadan kalkmıştır.

Modern dönemde Batı’da ortaya çıkan “nation” kavramı Türkçe ve Farsça’da millet kelimesiyle karşılanmış, böylece millet terimi İslâmî literatürde taşıdığı dinî içeriğinden soyutlanarak salt sosyolojik ve siyasal bir kavram halini almıştır. Bir devletin millet esasına dayalı olması gerektiği düşüncesi XIX. yüzyılda Batı’da, XX. yüzyılda diğer ülkelerde ve Türkiye’de hâkim siyasî düşünce durumuna gelmiştir. Ancak milletin tanımı ve ölçütü konusunda her dönemde siyasî yaklaşımlar ışığında farklı nazariyeler ortaya atılmıştır. Dil, din, coğrafya, ortak tarih ve vatandaşlık gibi unsurların tek başına veya birkaçı bir arada milliyetin ölçütü olması gerektiği hususunda tartışmalar yapılmıştır. Bununla beraber modern dönemde “bir milletin bir devletle aynîleşmesi” anlamına gelen milliyetçilik akımı, kitleleri milliyet duygusu etrafında toplayıp harekete geçiren en önemli unsur kabul edilmiştir.

John Locke İngiltere’de, Jean-Jacques Rousseau Fransa’da, Giuseppe Mazini İtalya’da, Johann Gottfried von Herder Almanya’da ve Ziya Gökalp Türkiye’de milliyetçilik düşüncesinin öncüsü olarak görülür. Milliyetçilik, I. Dünya Savaşı’ndan sonra Asya ve Afrika’da da hızla yayılmıştır. Türkiye’de Atatürk, Mısır’da Sa‘d Zağlûl ve Cemal Abdünnâsır, Çin’de Sun Yatsen gibi liderler bu süreçte rol oynamıştır. I. Dünya Savaşı’nın ardından Milletler Ligi, II. Dünya Savaşı’nın ardından Birleşmiş Milletler Teşkilâtı dünyada milletler arasında iş birliğini ve barışı sağlamak amacıyla kurulmuştur (ayrıca bk. MİLLİYETÇİLİK; ÜMMET).

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü’l-luġa, “mll” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mll” md.; Lisânü’l-ʿArab, “mll” md.; et-Taʿrîfât, “dîn” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “mll” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mll” md.; Müsned, II, 178, 195, 253, 332, 381; III, 5, 123, 406, 407, 442; IV, 33, 34, 102; V, 13; Dârimî, “Ferâʾiż”, 29, “İstiʾẕân”, 54; Buhârî, “Îmân”, 7, 31, “Cenâʾiz”, 81, 84, 102, “Edeb”, 44, 73, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 40, “Tefsîr”, 28/1, “Şehâdât”, 29; Müslim, “Îmân”, 39, “Ḳader”, 23; İbn Mâce, “Keffârât”, 3; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 82, “Eḍâḥî”, 4, “Ferâʾiż”, 10, “Sünnet”, 1; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 54,

“Ferâ᾽iż”, 16, “Îmân”, 18, “Ḳader”, 5, “Nüẕûr”, 16; Ebû Bekir el-Hallâl, Ehlü’l-milel ve’r-ridde ve’z-zenâdıḳa ve târikü’ṣ-ṣalât ve’l-ferâ᾽iż (nşr. İbrâhim b. Ahmed Sultân), Riyad 1416/1996, tür.yer.; Fârâbî, Kitâbü’l-Mille (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 43-47; a.mlf., Kitâbü’l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990, s. 131-134, 153-157; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1983, II, 341; İbn Hazm, el-Faṣl, I-V, tür.yer.; Gazzâlî, Meʿâricü’l-ḳuds, Beyrut 1409/1988, s. 134; Zemahşerî, Esâsü’l-belâġa (nşr. Mezyed Naîm - Şevkī el-Maarrî), Beyrut 1998, s. 790; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 38, 39; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (nşr. M. M. Tâmir - Hâfız Âşûr Hâfız), Kahire 1420/2000, III, 1106-1107; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 93; İbnü’l-Hâim, et-Tibyân fî tefsîri ġarîbi’l-Ḳur᾽ân (nşr. Fethî Enver ed-Dâbûlî), Kahire 1412/1992, s. 105; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997, I, 14; İbnü’l-Murtazâ, el-Münye ve’l-emel (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut 1399/1979, s. 37; Ebüssuûd Efendi, İrşâdü’l-ʿaḳli’s-selîm, Kahire, ts. (Dârü’l-Mushaf), V, 149; W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (trc. E. Robinson, ed. F. Brown v.dğr.), Oxford 1952, s. 576; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 371; Sıddîk Hassan Han, Ebcedü’l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, II, 337-339; Sırrı Paşa, Ârâü’l-milel, İstanbul 1885, tür.yer.; Elmalılı, Hak Dini, I, 483-484; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1998, s. 189-194, 219-270; Yusuf Ziya Yörükân, Ebû’l-Feth Şehristânî: “Milel ve Nihal” Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl (haz. Murat Memiş), Ankara 2002, tür.yer.; Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, VII/12, İstanbul 2002, s. 247-273; Recep Şentürk, “Ismah and Âdamiyyah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 8, İstanbul 2002, s. 63-64; “İẖtilâfü’d-dîn”, Mv.F, II, 308-313.

Recep Şentürk

Osmanlılar’da Millet Sistemi.

İslâmî literatürde din ile eş anlamlı olması yanında belli bir dinin mensuplarını ifade eden millet kelimesi (yk. bk.), Osmanlı Devleti’nde de klasik dönemden itibaren dinî zümreleri ifade etmek için kullanılmıştır.

XVI-XVIII. yüzyıllarda belgelerde “papanın milleti, milleti Ermeniyân, milel-i selâse” tabirleri geçer. XIX. yüzyıldan önce millet sözünün dinî bir topluluk için kullanıldığı, hatta sadece Osmanlı Devleti içindekiler değil dârülharp sayılan toplumlara da bu şekilde hitap edildiği bilinmektedir. Nitekim Osmanlı padişahları, Avusturya büyük dükaları ve Alman imparatoru gibi hıristiyan ülke hükümdarlarına hitap ederken onları o milletin reisi olarak düşünmüşlerdir. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman’ın Avusturyalı Ferdinand’a gönderdiği nâmesinin elkāb kısmında “milletü’l-mesîhiyye ve tâifetü’n-nasrâniyye” deyimleri geçer. Burada aynı anda millet ve taife sözü yer alır. XIX. yüzyılda millet kelimesi müstakil olarak her gayri müslim topluluk için kullanılması ve dinî bir aidiyeti ifade etmesine rağmen yine XIX. yüzyıl Osmanlı siyasî terminolojisi Arapça milleti Fransızca-Latin menşeli “nation” terimine karşılık olarak kullanmış, millet kelimesi bu anlamıyla Doğu ülkelerinde modern zamanlarda yaygınlaşmıştır. Son asırda terimin ikili anlamda kullanılması dikkati çekmektedir.

Millet sistemi, bir bölgenin dârülislâma katılmasından sonra buradaki ehl-i zimmenin bir ahidnâme, hukuk ve himaye bahşedici bir ahidle İslâm devletinin idaresi altına girmesinden doğan bir teşkilât, bir hukukî varlıktır. Bunu sağlayan ahidnâme tek taraflı bir tasarruftur. Bu tarifin dışında milletin hukukî vechesinin farklı ve ayrıntılı yönleri vardır. Osmanlı Devleti, tarihteki son İslâm imparatorluğu olarak bu konuda idarî bir kesinleşme ve hukukî-idarî yapıda bazı somut görünümler ortaya koymuştur.

Osmanlı ilerlemesi XIV ve XV. yüzyıllarda değişen dünya şartlarında vuku buldu. Bu iki asırlık dönemin şartları İslâm’ın ilk asırlarındaki dünyadan farklıdır. Fütuhat için Osmanlı askerî gücü ve askerî tekniği bilhassa uzun vadeli politik uygulamalarla birlikte yürümek zorundaydı. Halil İnalcık’a göre gayri müslimler Osmanlı idaresi altında dört farklı devir veya aşamadan geçmiştir. İlk fütuhat döneminde etkili propaganda yapılmış, fetihten sonra köylü, şehirli zenaatkâra, ruhban ve toprak sahiplerine bazan İslâm hukukunu bile zorlayan imtiyazlar verilmiş, fetih öncesine ait hukukî müessese ve kaideleri sürdürülmekle beraber eski düzen ağır şartlar içeriyorsa lağvedilmiş, eski yönetici grupları ve toprak sahipleri askerî zümreye sokulmuştur. Bu politikaya ve sisteme “istimâlet” denmiştir.

Fetihten sonra da durumun değişmesi için zorlayıcı sebepler olmadıkça bu statü devam etmiştir. Balkanlar'da fâtihlerle uzlaşmayan eski feodal zümrenin zamanla ya müslüman cemiyeti içinde eridiği veya sahneden çekildiği görülür. Fakat Osmanlı cemiyet nizamı bu muhtelif dinlerin millet sistemi içinde varlığını sürdürmesi şeklinde oluşmuştur.

Millet teşkilâtı etnik (kavmî) ve lisan aidiyetine değil din ve mezhep esasına dayanır. Ermeniler'in hepsi tek bir Ermeni milleti olarak görülmez. Bunlar Gregoryen (Ermeni ismiyle), Ermeni-Katolik Ermeni (Katolik ismiyle) şeklinde iki millet halinde teşkilâtlanmıştır. XIX. yüzyılda 1850'den sonra Protestan taifesi içinde yer alan Ermeniler de olmuştur. Zamanla Protestanlık tanınınca Ermeniler üç millete mensup oldu. Bir süre Süryânî-kadîm cemaati Ermeniler'le birlikteydi.

Bunun sebebi, ikisinin de "anti Chalcedon" (Kadıköy Konsili karşıtı) denen mezhep içinde bulunmasıydı. Mûsevî milleti ise Karaîm mezhebindeki yahudilerle hem bir arada idi hem bir arada değildi. Ferman ve işlemlerde Mûsevî milleti hahambaşısı ve Karaîm milletbaşından söz edilir. Bu iki cemaatin ayrılığı daha çok idarî, malî meseleler açısından böyle görülmüş olmalıdır (BA, Gayri Müslim Cemaat Defterleri, nr. 18, s. 38-42). Bulgarlar, Sırplar (bir ara XVI. yüzyılda Peç-İpek patrikliği kurulmuşsa da lağvedilmiş ve Sırp kilisesi XIX. yüzyıl başına kadar bu açıdan mevcut olmamıştır), Ortodoks Arnavut ve Rum Ortodoks Araplar, Helen unsurla beraber Fener'de Rum Ortodoks Patrikhânesi'nin ruhanî, malî, idarî, hukukî ve sansürcü (eğitim ve yayın sansürü) denetim ve yönetimine tâbi idiler (Fener semtine patrikhânenin taşınması XVI. yüzyıl sonundadır). XIX. yüzyılda ulusçu hareketler sırasında bu unsurların Bâbıâli'den çok Helen unsurla ve patrikhâneyle mücadelesinin sebebi budur. Aralarındaki çatışma ve olaylar cemaatlerin tarihinde derin izler bırakmış, Makedonya ve Bulgaristan'da Katolik kilisesi kurma ve bu mezhebe girme sebebi de bu gibi ulusçu duygular sayesinde olmuştur. Zira patrikhâne bu unsurlara ibadet ve eğitimde kendi dillerini kullanma izni vermiyor, yüksek rütbeli ruhbanı hep Helen unsur arasından tayin ediyordu. Bu durum Ortodoks Araplar arasında da o günden bugüne bir huzursuzluk yarattı ve Grek-Katolik denen (Melkâiyye, Melkit) kiliseye geçme eğilimini arttırdı. XIX. yüzyılda Filistin'de yerli hıristiyan Araplar'la Ortodoks kilisesi ruhbanı arasındaki bu gerilim ve mezhep değiştirme olayını Rus peder Porfirij

nakleder (Heyer, s. 203, 207, 209). Esasen ekümenik (universal) unvanıyla itibar ve kudretine Osmanlı devrinde ulaşan Ortodoks kilisesi XIX. yüzyılda Sırp, Eflak, Bulgar ve hatta Yunan kiliselerinin özerk olarak kopmalarıyla zayıfladı. Rum Ortodoks kilisesinin ve patriğinin konumu imparatorlukta millet sistemine en tipik örnek olmuştur. Bu çok uluslu yapıyı gösterir. Bunun aksine Ermeni ulusunun üç millete ayrılması da Osmanlı millet sisteminin özelliğini belirler.

İslâm ülkesi içinde gayri müslim zümrelerin zimmî statüsünde hakları ve yükümlülükleri vardır. İslâm devletinde gayri müslimler himaye altındadır. Buna karşılık bazı farklı vergiler (tarımda haraç) ve baş vergisi (cizye) öder. İslâm devletinin daha ilk asrında gayri müslimlerin müslüman olmasıyla baş vergisinden sağlanan gelir azaldığından bir süre sonra vergiye esas olan unsurun mükellefin kendisi değil arazisi olacağı yorumu ortaya çıktı ve haracî arazi sınıflandırması yapıldı. Uygulamada Roma, Bizans, Sâsânî imparatorluklarındaki gibi devletin resmî dini dışındaki unsurlardan alınan cizye vergisi, İslâm hukukunun esasları içinde askerlik yükümlülüğüne karşılıktı. İslâm tarihinde bu tabir XIX. yüzyıl modernizasyonu sırasında kalkmışsa da vergi gayri müslimlerden bedel-i askerî adı altında toplanmıştır (bazı gayri müslimlerin orduda ve donanmada asker olduğu bilinmektedir; bundan başka bazı müslüman gençlerin de bu bedeli ödeyip askerlikten muaf olduğu görülmüştür; diğer taraftan I. Dünya Savaşı'nda askerlik muafiyeti geniş ölçüde lağvedilmiş, gayri müslimler de orduya alınmıştır; ordunun meslek sınıflarında bir hayli gayri müslim zâbit vardı). Ayrıca İslâm devleti, eski imparatorlukların bu sahadaki âdet ve kurumlarından uygun görülenleri kabul etmiştir. Meselâ Sâsânî İmparatorluğu'nda hıristiyan kiliselerinin çan çalması hoş karşılanmaz, bir tahta tokmakla dövülmek suretiyle cemaat âyine çağırılırdı. Bu usul Osmanlı Devleti'nde de hep benimsendi; ancak 1856 Islahat Fermanı hükümleriyle yasak kalktı. Kudüs'teki Kutsal Mezar Kilisesi'ne (Saint Sepalchere) Rus çarı dev bir çan hediye etti. Fakat eski tahta tokmak çalma geleneğini hıristiyanlar da benimsemiş olmalı ki bugün dahi âyin başında çanlarla birlikte aynı yerde tahta tokmak vurulmaktadır. Değişik din mensuplarının ayrı kıyafet giyme mükellefiyeti de bu gibi düzenlemelerdendir. Ancak kılık kıyafet ayırımı ve farklı mahallelerde oturma gibi zorunlulukları gayri müslim gruplar da benimsemiştir. Gayri müslim için de müslümanla karışmama, dinini ve geleneğini bu yolla

devam ettirme gibi bir keyfiyet söz konusuydu.

Zimmî tebaanın hakları ve konumu itibariyle ikinci sınıf bir zümre olduğu ileri sürülürse de aslında bu ifade ile anonim kurallar içinde yaşayan bir toplum düşünülmektedir. Halbuki millet sisteminde her dinî zümre kendi bölümünde yaşar; mensuplarının refahı, yükselmesi, cezalandırılması da bu içtimaî sistem içindedir. Her dinden toplumun bütününü içine alan kurumlar yoktur. İslâm devletinde ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki millet biçiminde teşkilâtlanma ve ferdin dinî kompartımana aidiyeti, modern dünyadaki azınlık statüsü ve psikolojisinden hem objektif hem sübjektif esasları itibariyle farklıdır. Millet sözü gerçekte dinî bir aidiyeti ifade eder ve fert, doğduğu millet kompartımanının içinde o cemaatin ruhanî otoritesine bağlı olarak yaşar. Ancak ihtidâ ederse bu kompartımanı değiştirir. İslâm devleti gayri müslimlerin ihtidâ dışında bir dinden öbürüne geçmesini hoş görmez; pratikte de bu pek olmamıştır (yahudi cemaatinden Hıristiyanlığa, hıristiyanlardan Yahudiliğe geçiş gibi). Fakat hıristiyan cemaatin kendi içinde mezhep değiştirme olayları görülür. Ekalliyet (minorité, azınlık) sözü devlet ve Osmanlı toplum hayatına imparatorluğun son on yıllarında girmiştir. Millet kompartımanına mensup olan kimse modern toplumdaki azınlığın aksine bazı davranış ve tutumlar sergiler. Bu aidiyet fertlere aile ve cemaat içinde bir güvenlik ve kimlik verir. Kendi toplumsal grubunda kendi geleneği, babadan oğula sözlü kültürü içinde yaşar. Kompartımanlar arasında ilişki de azdır, çatışma da. Modern toplumdaki azınlık ferdi gibi çevre ile yarışma, kimlik ispatı, asimile olma veya asimilasyona karşı direnme dolayısıyla çatışmacı davranışlara girme gibi durumlar söz konusu değildir. Bu gibi rekabetler ve cemiyet hayatında kozmopolit seçkinler içine girmek için çekişmeler, Osmanlı cemiyetinde son asırdaki uluslaşma ve modernleşme ile başlamıştır. XIX. yüzyılda her dinden bir grup genç imparatorluğun eğitim kurumlarında bütün diğer kompartımanlardan insanlarla birlikte eğitilmiş, bürokrasiye girmiş, yükselmiş ve Osmanlı seçkinleri içinde yer almışken bir grup bu sürecin dışında kalmış, ulusçu akımlar ve çatışmalara katılmış, diğer kalabalık üçüncü grup ise asırlardan beri sürdürdüğü hayatı köylü ve şehirli zenaatkâr ve esnaf olarak devam ettirmiştir.

Millet teşkilâtı bir sosyal sınıflama esasına dayanmaz. Her millet grubu içinde Osmanlı toplumunun imtiyazlıları bulunabilir. Genellikle "askerî"

tabiri altında sınıflandırılan ve hizmet karşılığında belirli veya hemen bütün vergilerden muaf zümre her millet grubunda vardır. Meselâ martolos denilen hıristiyan askerleri, voynuk adı verilen sipahi statüsündeki Bulgar savaşçıları, çeşitli dinlerden derbendciler veya bir Rum metropolit, bir Ermeni vartabed yahut “amira” zümresi üyesi (memurlar) Ermeniler veya bir haham ve hahambaşı tıpkı bir müslüman müderris ve mütevelli gibidir. Askerî sınıfın dışında reâyâ denilen, vergi veren,

angarya yükümlüsü ve silâh taşıyamayan geniş zümreye müslüman, hıristiyan, yahudi herkes dahildir. Bunların yükümlülüklerinde ancak malî bir uygulama farkı olur (bir kısmının, meselâ müslümanların cizye vermemesi gibi).

Millet teşkilâtının hukukî esasının ayrıntılı yönleri ve farklılıkları vardır. Öncelikle Rum milleti (Rum Ortodoks veya Batı dillerinde yanlış olarak Greek Orthodox denen) ele alınırsa başlangıçta Helen etnik unsurun ağırlık kazandığı bu kilisede başka etnik grupların varlığı da söz konusudur. Zamanla bu farklı etnik gruplar bilhassa XIX. asırda kiliseden koptu ve Rum Ortodoks kilisesi âdeta Batılılar’ın dediği anlamda bir Helen ulusal kilisesine dönüştü. Günümüzde bu kilisenin en önemli sorunu Yunan isyanıyla Yunanistan’da doğan özerk kiliseyle olan mücadelesidir. Osmanlı döneminde Rum Ortodoks kilisesi derken tabir Roma anlamında kullanılır ve kilisenin kendisi için kullandığı “ekümen” unvanı aslında Roma ile bağdaşır. Doğrudan Roma tabiri Osmanlılığın siyasî hâkimiyet alanı hedefiyle de bağdaşmaktadır. XIX. yüzyılda bu kiliseden ayaklanmalar dolayısıyla önce Sırplar, Yunan isyanından sonra da Atina merkezli Yunanistan patrikhânesinin kurulması, ancak II. Dünya Savaşı’nın ardından tanınmakla birlikte Romanya ve 1870’te Fener’den ayrılan Bulgar Eksarklığı, Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi’ne ağır darbeler indirmiştir. Kıbrıs başpiskoposluğu ve Sînâ yarımadasındaki Saint Katherina Manastır Cumhuriyeti Hıristiyanlığın ilk asırlarından, Rusya patrikliği ise XV. yüzyıldan beri özerktir.

Bilhassa millî devletlerin doğuşu ve ardından Tanzimat reformları Rum Ortodoks kilisesinin birliğini bozdu; nüfuz alanı azaldı. Meselâ 1830’da Filistin’deki hıristiyan Araplar’ın % 90’ı Rum Ortodoks iken asrın sonunda bu oran % 30’a indi (Heyer, s. 203). 27 Nisan 1851’de Rum Ortodoks

Araplar'ın Müslümanlığa geçmesine izin veren ferman çıkarıldı. Bu durum, meselâ ihtidâ dışında mezhepten mezhebe geçişi hoş görmeyen hatta yasaklayan klasik millet nizamıyla bağdaşmaz.

Ardından takaddüm meselesi çıktı. Devlet protokolünde, şehir ve taşra yönetiminde idarenin işlemlerine katkı ve hıristiyanları temsil konusunda Rum Ortodoks ruhbanının önceliği ve üstünlüğü vardı. Tanzimat'ta bu durum diğer gayri müslim ruhbanın itirazına yol açtı. "Dersaâdet'te Rum kilisesi cümleden eski olmakla birlikte Rum patriğinin mevâki-i resmiyyede sâirlerine takaddüm olunmasını iktizâ eder ise de taşrada bazı mahallelerde Ermeni ve Katolik milletlerin nüfusu ziyade olduğundan onların takaddüm etmesi, aksi takdirde taşra meclislerinde münâzaa çıktığı ..." (BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 383, 5 Receb 1273 [1 Mart 1857]) resmen ilân edildi. Tanzimat döneminin bu politikası Rum Ortodoks kilisesinin çöküş devridir. Tanzimat'tan sonra Rum patriği de diğer ruhanî reislerle protokolde eşitlendi ve hepsi "rütbetlü" unvanıyla zikredildi.

Tanzimat ruhbandan olmayan tüccar ve memurların Rum, Ermeni ve Mûsevî millet meclislerine üye olarak cemaat işlerini yürütmesini, hatta patrik ve hahambaşının seçimlerine katılmasını sağladı. Mûsevîler için çok şey değişmemekle beraber şüphesiz kiliselerin yetkisi azaldı. Bununla birlikte eski devirden beri ruhanî reislerin nihaî tayin ve azil makamı Bâbıâli idi ve bu yetki sıkça kullanılırdı. Meselâ XVII. yüzyılda elli sekiz Rum patriği değiştirildi. Ortalama yönetim süresi yirmi aydı. Hatta Patrik III. Kalinikos için 1757 yılında bu süre ölümünden önceki birkaç saatten ibaretti (Clogg, II, 187).

Ermeniler için millet statüsünün tarihi konusunda ihtilâf vardır. Genelde Fâtih Sultan Mehmed'in, Bursa'dan getirttiği metropolit Hovakim'i İstanbul'da patrik tayin ettiği 1461 tarihi kabul edilir. XVI ve XVII. yüzyıllarda da İstanbul Ermeni patriğinin Osmanlı Ermenileri'nin milletbaşısı statüsünde olduğu anlaşılmaktadır. Eçmiyazin, Sîs ve Ahtamar katolikosluklarına ve Kudüs patrikliğine rağmen Ermeni patriğinin Osmanlı Ermenileri'nin milletbaşısı olduğu görülür. Şüphesiz bu durum XIX. yüzyıl için de aynıdır. Artık Eçmiyazin, Rusya İmparatorluğu sınırları içindeydi ve İstanbul'daki patriğe karşı ruhanî üstünlük durumu vardı, idarî bir bağı yoktu. Ermeni milleti, XVII ve XVIII. yüzyıllarda Katolik misyonların

faaliyetleriyle kadîm Ermeni kilisesini terkederek Katolikliğe geçenler dolayısıyla nüfuz kaybetmiştir. Ocak 1830'da II. Mahmud Ermeni Katolikleri'ne millet statüsü verdi. Bu durum, eski Ermeni kilisesini zayıflattığı gibi bundan daha önce Süryân-i Kadîm kilisesinin de müstakil olarak kabulü Ermeni patriğinin nüfuz ve nüfus alanını daralttı.

İstanbul, İzmir ve Selânik'te eskiden beri, Sayda, Trablusşam, Halep gibi şehirlerde Osmanlı devrinde yerleşen tüccar, zenaatçı İtalyanlar vardı. Ancak XVIII ve XIX. yüzyıllarda İtalya ve Batı Avrupa'dan iş arayan çeşitli kavimlerden insanlar da buralara göç etti. Roma Katolik kilisesine tâbi Levanten denilen bu gruplar Latin taifesi olarak ayrı tasnife tâbi tutulur. Taife millet statüsünde bir topluluk olmayıp bir cemaattir. Levantenler'den "nation" diye bahsetmek mümkün değildir, zira etnik birlikleri yoktur. Bunların içinde Almanca, Macarca, Çekçe, Fransızca, İtalyanca konuşanlar vardı; fakat zamanla hepsi kendine özgü deyiş ve şiveli bir Fransızca kullanmaya başladı. Latin taifesi doğrudan Roma Katolik ritüeline tâbi idi. O çağda Roma Katolik kiliselerinde ibadet dili Latince idi. Fetihten sonra Galata'daki Latinler'in statüsü konusunda Halil İnalcık, Muharrem 857 (Ocak 1453) tarihli ahidnâme ile Fâtih Sultan Mehmed'in daha kuşatma başlamadan Galata Cenevizlileri'ni belirli ölçüde bertaraf etme politikası izlediğini belirtir. Bu bir Galata özerkliği değildir. Zira Cemâziyelâhir 857 (Haziran 1453) ahidnâmesinde bu özerkliğin verilmediği açıktır. Ancak Ceneviz ahalisine zimmî statüsünde belirli haklar tanınmıştır. Zilhicce 882'de (Mart 1478) yapılan Galata tahririyle Galata'da 332 hâne Avrupalı'nın yaşadığı tesbit edilmiştir. Buna Kefeliler'in 267 hânesi de ilâve edilmelidir. Galata'da Latin milletinin Saint Anne, Saint Benedict, Saint Giovani Ospedale, Saint Sebastiano, Saint Antonio, San Giorgio, Saint Maria, San Nicolo, Saint Pietro et Paulo gibi kiliseleri vardı. Bu kiliseler pratikte yabancı elçiliklerin ve misyonların himayesi altında bulunmaktaydı.

Latin cemaati veya Latin milleti imparatorluğun Rum Ortodoks, Ermeni, Ermeni Katolik ve yahudi millet teşkilâtı gibi değildi. İstanbul'da yaşayan Levantenler (Latin cemaati) yabancı diplomatik misyonlara ve dinî gruplara ait kiliselere devam eder, dinî hizmet ve ibadetleri yabancı tebaalı ruhban tarafından yerine getirilirdi. Başlarında milletbaşı olabilecek, temsilcilik yapabilecek tebaa-i şâhâneden bir din adamı yoktu. Bunlar ecnebi

olduğundan ruhanî reisleri de bulunmamaktaydı. Bu sebeple tebaa-i şâhâneden olan gayri müslimlerin aksine günlük işleri için gereğinde vekilleri aracılığıyla hükümetle temas ederledi. Latin vekâleti bu bakımdan hukukî bir temsil ve zümre idaresinden farklı bir şey değildi.

Şark Katolikleri ise Ermeni-Katolik, Süryânî-Katolik, Kobt-Katolik ve 1860'tan sonra Bulgar-Katolik cemaatleriydi. İbadette kendi dillerini kullanırlar, Roma kilisesine tâbi olmakla beraber kendi

özgün ritüel ve hiyerarşilerini bir nevi özerklik içinde korurlardı; Lübnan Mârûnîleri ve Melkitler de (Grek-Katolik) böyledir.

Mûsevî milleti Osmanlı topraklarında en dağınık ve en çok dilli bir cemaatti, İspanya'dan gelenlere Sefarad denirdi ve bunlar Judeo-Espanyol (Ladino) konuşurlardı. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Doğu ve Orta Avrupa'dan göç edenler Yidiş dili konuşan Aşkenaziler'di. İmparatorlukta Mezopotamya'da Ârâmîce, diğer Doğu ülkelerinde Arapça konuşan yahudiler vardı. Bu millet öbürleri gibi bir merkezin sıkı bağı altındaki bir cemaat değildi. Çünkü Yahudilik'te de İslâmiyet gibi ruhban sınıfı ve kilise yoktur. Zamanla Osmanlı politikasının da teşvikiyle XIX. yüzyılda (bilhassa II. Abdülhamid devrinde hahambaşı kaymakamı Moshe Halevy ve II. Meşrutiyet'te hahambaşı Haim Nahum devrinde) İstanbul'daki hahambaşının diğer cemaatler üzerindeki üstünlüğü fiilen sağlandı. Osmanlı kançılaryasının klasik devir kayıtlarında bazı durumlarda hıristiyanlar için "kefere" tabiri kullanıldığı halde yahudiler için bu tabir kullanılmaz, "kefere ve yahudi taifesi" denirdi. Mûsevîler'le hıristiyanlar, özellikle Helen Rum Ortodokslar arasındaki münâferet zaman zaman Bâbıâli için problem çıkarırdı. XIX. yüzyılda Osmanlı yahudi milleti de tüccar ve memur üyelerin yer aldığı bir "millet meclisi" kurdu.

Millet sisteminde var olan değişmez bazı kurallar umumi asayiş için gerekliydi. Milletbaşı olan makamın malî iltizam yetki ve görevlerini yerine getirmesine destek olunurdu. Ruhanî reisin devlet adına koyduğu vergilere karşı çıkılması ve toplanmasına direniş gösterilmesi durumunda kolluk kuvvetleri devreye sokulurdu. Milletbaşına saygısızlık ve özellikle toplu isyan devlete karşı yapılmış sayılırdı. Bunun tipik örneği 8 Ağustos 1820 tarihinde mutaassıp Gregoryen Ermenileri'nin Patrik Bogos'a karşı baş

kaldırılarında görülür. Onlar patriği Katolik propagandasına mani olmamak, hatta Katolik Ermeniler'i korumakla suçluyorlardı. İsyan devlet tarafından şiddetle bastırıldı. İdam edilen birkaçının yaftalarına "milletin esâfilini tahrik edip patrikhâneyi bastıkları" yazıldı. Bu ibare özellikle II. Mahmud tarafından tembih edilmişti. Burada yer alan, "Reâyâ makūlesinin cemiyet ile kenîse basmaları devletçe hazmolunur hal değildir" cümlesi (Beydilli, s. 5-6) milletbaşına saygıyı ve yüklenen görevi gösterir. Bu görevi yerine getirmeyenler azledilir, cezalandırılabilir. Rum patrikleri gibi genelde Ermeni patrikleri de sık sık değişirdi. Milletine hâkim olamayan ruhanîyi idare de tutmazdı. Buna karşı II. Mahmud ve II. Abdülhamid gibi otoriter hükümdarlar, cemaatini kuvvetle idare eden ruhanî reisleri ve "amira" ve Fenerli Bey gibi mülkî âmirleri yerlerinde tutmuş ve desteklemişlerdir. Bu dönemde nüfuz sahibi ve uzun süre görev gören ruhanî reis ve gayri müslim mülkî âmirlerin sayısı fazladır.

Şartlar ve dış dünyanın baskıları sebebiyle XIX. yüzyıldaki misyonerlik etkili görünüyorsa da devletin diğer gayri müslim cemaatlerle birlikte XVII-XVIII ve bilhassa XIX. yüzyıllarda Katolik misyon faaliyetlerine ve Protestanlığa karşı direndiği açıktır. Milletbaşının gelenek ve inançlarına karşı tehditkâr ve tahrikçi faaliyette bulunmakla itham ettiği şahıs ve zümreleri devlet kolluk kuvvetleri baskısıyla patrik ya da hahambaşının talebi üzerine cezalandırırdı. En tipik olay 1660'larda sahte mesîh denilen Sabatay Sevi'nin mahkemesidir. Hahamların Sabatay Sevi'yi şikâyeti ve şeriatlarını ihlâl ettiğini ileri sürmeleri üzerine kurulan mahkeme heyetinin onu idama mahkûm edeceği sırada hahamın ihtidâ etmesiyle kurtulması sağlandı. Bunun için ona ve taraftarlarına müslüman olmaları telkin edilmişti. 15 Teşrînievvel 1296 (27 Ekim 1880) tarihli, Saint Petersburg sefâretinden Yıldız Sarayı başkitâbetine yazılan telgrafnâmeden ise Protestan rahiplerin, Ermeni Gregoryen mezhebi aleyhindeki kötü niyetleri ve okullar açmak gibi faaliyetlerine karşı çıkıldığı anlaşılmaktadır. Okul açma ve kitap basımı patriklerin kontrolündeydi; ancak bu faaliyetin ve patrikhânenin denetimini de hükümet yapardı. Âyin ve ibadet serbestliği propagandanın da serbest yapılacağı anlamına gelmiyordu. Tanzimat ve Islahat fermanlarından sonra da aslında devlet, gayri müslimlerin kilise ve mektep gibi binaları serbestçe yapmasını mümkün olduğunca engellemiştir. Fakat artık eski dönemden farklı bir safhaya geçilmişti.

Gerek klasik devirde gerekse XIX. yüzyılda milletlerin temsili ve imparatorluk protokolünde yer almaları Osmanlı devlet geleneğinin en çok önem verdiği hususlardandır. Fâtih Sultan Mehmed'in Rum Ortodoks Patriği Ghennadios'u tayin ederken gösterdiği ihtiram ve verdiği protokol imtiyazı bilinmektedir. Fâtih Sultan Mehmed milletbaşına at hediye etti ve ruhanî reisler o zamandan beri askerî sınıf üyesi olarak binek hayvanı kullanmak gibi ayrıcalıklara sahip oldular. Son dönemlerde yapılan merasimlerde, muayede ve cülûsta ruhanî reisler öncelikle yerlerini alırlardı. Bu hususun bilhassa XIX. yüzyılda takaddüm meselesini de ortaya çıkardığı açıktır.

Millet gruplarının evrensel bir imparatorluktaki temsil ve kamu hizmetinden millet esası ve düzeniyle yararlanmak istedikleri açıktır. XIX. yüzyılda gayri müslim nüfus oranı üçte bir olarak kabul ediliyordu. Tıbbiye, Mülkiye, Galatasaray gibi okullara gayri müslim milletlerin gençleri üçte bir miktarda alınıyordu. Bu miktar, millet grupları esasına göre ve yine millet teşkilâtının istek ve talebi üzerine düzenlenen bir kontenjanı göstermekteydi (BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 16519, 12 Ramazan 1273 [6 Mayıs 1857]). Millet tipi örgütlenme son dönem imparatorluk protokolüne de yansıdı. Meselâ cuma selâmlığında asker, çavuş ve subaylar arasında her milletin kontenjanına önem verilirdi. 2 Muharrem 1295 (6 Ocak 1878) tarihli irade Süryân-i Kadîm patriği, Protestan ve yahudi milletlerinin, Latin taifesinin arzuhali üzerine cuma selâmlığındaki muhtelif milletlerden mülâzım ve çavuşların tesbitini emreder (BA, Yıldız-Sadâret, Resmî nr. 1/18, 2 Muharrem 1295). Millet teşkilâtlanmasının en renkli temsil yansıması Diyarbekir Vilâyet İdare Meclisi'nde görülür. Bölgedeki bütün hıristiyan milletlerin ve hatta Şâfiî ve Hanefî müftüsünün meclisin tabii âzaları arasında yer alarak tarihte görülmemiş bir ruhanî şûra meydana getirdikleri söylenebilir. Millet teşkilâtlanmasının bu özellikleri dolayısıyla salt ruhanî iltizam sistemi olarak adlandırılması pek mümkün değildir. Şüphesiz malî alanda millet yapılanması devletin malî işlemlerini kolaylaştırmıştır. Hatta siyasî hâkimiyetin kontrolü ve asayişin sağlanması bakımından bu sistemin idare cihazına kolaylık getirdiği açıktır ki bu da bir tür iltizamdır. Fakat öte yandan kültürel mirası muhafaza, kültürel kimliğin devamı açısından millet sisteminin bu mekanizmasının ötesinde özgün yönleri vardır. En büyük zenginlik de aile hukuku alanında her milletin kendi yapısını koruyup sürdürmesidir. Bizzat Roma hukukunun dahi

Avrupa'daki gelişiminden ayrı bir dal halinde "Turkokratia" diye bilinen, Osmanlı devrine ait kendine özgü Bizans sonrası bir safhası vardır. Bu, millet sisteminin kendi kompartımanı içinde o toplumun hukukî mirasını muhafaza etmesiyle ilgili bir durumdur.

Osmanlı millet teşkilâtı altı asrı aynı yapı içinde geçirmemiştir. 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra cemaatlerin her biri, laik unsurların da cemaat idaresine katılım talebiyle yavaş yavaş birer nizamnâme çıkarttırmış, patrik ve ruhanî kurulların yanında millet meclislerinin teşekkülü safhasına girilmiştir. Böylece millet teşkilâtı âdeta bir "şahsiyyet-i hükmiyye" kazanmış, cemaatlerin vakıf, okul ve içtimaî tesislerinin idaresi ve denetimi bu meclislerin eline geçmiş bulunuyordu. Patrikhânelerin yetkileri azalmış, ruhban dışı laik unsurların idarede ve fikir hayatında rolü artmıştı. Bu gibi kurumlaşmalar aslında ulusçuluk ve ayrıkçılığı doğuran ve arttıran sebeplerdi, fakat öte yandan bu millet meclisleri ulusçu eğilim ve hareketlere karşı da Bâbıâli'nin kontrol ve yönlendirme mekanizmaları olarak rol oynamışlardı. XIX. yüzyılda Osmanlı dünyası ulusçu akımların dışta ve içteki patlamasına açıktı. Millet teşkilâtını Tanzimat devri yöneticisi, cemaatlerin içinde Osmanlıcı bir seçkinler zümresi yetiştirmek ve bu organları kullanarak gayri müslim cemaatleri yönetmek için bir zemin haline getirmişti. XIX. yüzyılda Osmanlı millet teşkilâtının yeniden düzenlenmesi, asrın çetin şartları göz önüne alınırsa özgün bir buluş olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı millet nizamı belli bir coğrafyada yaşayanlar kadar dağınık yerleşme biçimi gösteren, bazan aralarında dil birliği bile olmayan (Mûsevîler gibi) grupların da imparatorluğun hayatı boyunca kültürel değilse de dinî kimliklerini korumasını sağlamıştır. Hatta bu sistem sayesinde dinî kompartımanın içinde geçişme ve kimlik özümsemeleri olmuştur. Bazı Bulgarlar ve hıristiyan Arnavutlar Helenleşmiş, aynı şekilde Anadolu'nun Karamanlı denen Türk asıllı, Türkçe konuşan Ortodoks hıristiyanları tarihlerini Helen olarak kapamak zorunda kalmıştır. Aynı şekilde müslüman olan bazı unsurlar da dilleri farklı olduğu halde Türk kimliğini benimsemiş veya buna bitişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 16519, 12 Ramazan 1273 / 6 Mayıs 1857; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 383, 5 Receb 1273 / 1 Mart 1857; BA, Gayri Müslim Cemaat Defterleri, nr. 18, s. 38-42; BA, Yıldız-Sadâret, Resmî nr. 1/18, 2 Muharrem 1295; BA, A.DVN, nr. 22/51; K. Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer Reisestudien zur Statistik und Symbolik der griechischen, armenischen und koptischen Kirche, Berlin 1902, tür.yer.; A. Schopoff, Les réformes et la protection des Chrétiens en Turquie 1673-1904, Paris 1904, tür.yer.; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1905, II, tür.yer.; L. Fekete, Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmässigkeit In Ungarn, Budapest 1926, tür.yer.; A. J. Arberry, Religion in the Middle East, Cambridge-New York 1969, I, tür.yer.; B. Braude, "Foundation Myths of the Millet System", Christians and Jews in the Ottoman Empire (ed. B. Braude - B. Lewis), New York 1982, I, 69-88; R. Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", a.e., II, 185-207; A. C. Schaendlinger, Die Schreiben Sülaymāns des Prächtigen an Karl V. Ferdinand I. und Maximilian II., Wien 1983, vesika nr. 34; F. Heyer, Kirchengeschichte des Heiligen Landes, Stuttgart 1984, s. 203, 207, 209; V. Artinian, The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire 1839-1863: A Study of its Historical Development, İstanbul 1988, tür.yer.; S. Runciman, The Great Church in Captivity, Cambridge 1995; Kemal Beydilli, II. Mahmud Devri'nde Katolik Ermeni Cemâati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830), Harvard 1995; M. Macit Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi, İstanbul 2004; Halil İnalcık, "Ottoman Galata 1453-1553", Varia Turcica, XIII, İstanbul-Paris 1991, s. 17-105; a.mlf., "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans", Turkish Review Quarterly Digest, VI/30, Ankara 1992, s. 25 vd.; M. Ursinus, "Zur Diskussion um Millet im Osmanischen Reich", SOF, XLVIII (1989), s. 195-207; a.mlf., "Millet", EI² (İng.), VII, 61-64.

İlber Ortaylı

MİLLET KÜTÜPHANESİ

İstanbul Fatih'te Feyziye Medresesi'nde Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi ile Ali Emîrî Efendi'nin koleksiyonlarından oluşan kütüphane.

1111 (1699-1700) yılında Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi tarafından dârülhadis olarak yaptırılan bina Feyziye Dârülhadisi yanında Feyziye Medresesi (Feyzullah Efendi Medresesi) adlarıyla da anılmıştır (bk. FEYZULLAH EFENDİ MEDRESESİ). İnşa tarihinden bu yana çeşitli tamirler görmüş olan yapı 1894'teki İstanbul zelzelesi ve daha sonra Fatih yangınında hasar görünce Evkaf Nâzırı Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi'nin gayretleriyle tamir ettirilmiş ve Feyzullah Efendi'nin vakfettiği kitaplar Evkaf Nezâreti'nce koruma altına alınmıştır.

Medîne-i Münevvere'de de bir medrese ve kütüphanesi bulunan Feyzullah Efendi'nin (Sicill-i Osmânî, IV, 34) 1111 (1699-1700) tarihli vakfiyesiyle kurduğu kütüphane zengin bir koleksiyona sahiptir. Oğlu Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin 1149 (1736-37) yılında yaptırdığı, halen kütüphanede mevcut olan bir sayımda belirtildiğine göre burada defterde kayıtlı 1965 kitap bulunmaktadır (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2196). Katalogda tefsir, hadis gibi ilimlerden başka şerhler ve hâşiyeler için ayrı bölümler açılmış, tasnif edilmekte güçlük çekilen bazı kitaplar da katalogun sonunda toplu olarak verilmiştir. Ayrıca kütüphanenin 1153'teki (1740) sayımında kırk sekiz kitabın eksik olduğu, buna karşılık kayda geçmemiş on dokuz kitabın bulunduğu görülmüştür. Feyzullah Efendi vakfiyesinde, kütüphanesine tayin ettiği üç hâfız-ı kütübe günlük 15'er akçe ücret ödenmesini sağlayarak diğer kütüphanelerde görülen, birinci hâfız-ı kütübe daha fazla ücret verilmesi şeklindeki uygulamadan farklı bir yol tutmuştur. Bazı arşiv kayıtlarından, kütüphane görevlilerinin ücretlerinin simkeşhâne mukātaası ile Erzurum'daki kömür memlehasından verildiği anlaşılmaktadır. Feyzullah Efendi vakfiyesinde hâfız-ı kütüblere kitapları temiz tutmaları için ek ücret tayin etmiştir. Ayrıca her akşam birinci hâfız-ı kütübün kütüphane kapısını kendi mührüyle mühürlemesi kaydıyla kütüphanenin gelirlerinden kızlarına evleninceye kadar günde 20'şer akçe

verilmesini şart koşmuştur. Halil Efendi b. Abdurrahman adlı bir kişi, Zilhicce 1157'de (Ocak 1745) altmış adet kitabını

Feyzullah Efendi Medresesi Kütüphanesi'ne vakfetmiştir.

Ali Emîrî Efendi, Osmanlı coğrafyasının çeşitli bölgelerinde vazifesi gereği dolaşmış ve her gittiği yerde kitap toplamıştır. 1908 yılında emekli olduktan sonra kırk küsur sandık kitapla birlikte İstanbul'a gelerek Beyazıt'ta iki katlı bir eve yerleşmiştir. Ali Emîrî Efendi içinde Osmanlı tarihleri, padişah divanları, şuarâ tezkireleri ve fermanlar bulunan, çoğu nâdir ve tek nüsha olan 16.000 cilt kitabını bağışlayarak 17 Nisan 1916 günü yapılan bir törenle ismini kendisinin verdiği Millet Kütüphanesi'ni hizmete açmıştır. Sonraları Fatih Millet Kütüphanesi adı altında genel kitaplık haline getirilen kütüphanenin nâzırlığını ölümüne kadar sürdürmüştür. Ali Emîrî Efendi'nin bağışladığı kitaplar arasında, 30 altına satın aldığı Türk dilinin ilk sözlüğü olan Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugāti't-Türk adlı eserinin tek yazması da vardır. Onun kütüphaneye bağışladığı eserler Amasya Târihi müellifi Hüseyin Hüsâmeddin Efendi (Yasar) tarafından kayda geçirilmiş ve vakıf kayıt sistemine uygun olarak hem dillerine hem konularına göre tasnif edilmiştir. Yazma ve matbu eserlerin bir arada bulunduğu koleksiyonun Ali Emîrî Efendi bölümünde Arap harfli Türkçe gazete ve mecmua koleksiyonları ile kırk altı adet padişah fermanı da vardır.

Millet Kütüphanesi 1962-1993 yılları arasında İl Halk Kütüphanesi olarak hizmet vermiş, bu dönemde bünyesinde bulunan Cârullah Efendi, Hekimoğlu Ali Paşa, Pertev Paşa ve Reşid Efendi vakıf kütüphaneleri Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Ali Emîrî Efendi'nin idaresinde iken nâzırlık adıyla anılan idarî görev onun vefatından sonra yerine tayin edilen Necati İlter zamanında müdürlüğe dönüştürülmüştür. Mehmet Ali Ayni'nin de bir süre müdür olduğu kütüphanede daha sonra sırasıyla Halit Dener, Şemim Emsen, Nail Bayraktar, Celalettin Kişmir ve Mehmet Serhan Tayşi müdürlük yapmıştır. Ayrıca Tahir Harimî Balcıoğlu, Tahir Olgun, Müftüzâde Suûdülmevlevî (Ebüssuûd Efendi'nin soyundan), Karabağlı Mustafa Akabali Efendi ve Kenan Rifâî'nin oğlu Kâzım Büyükaksoy gibi birçok şahsiyet burada çalışmıştır. Kütüphanede bulunan Yemen'le ilgili yazma eserlerin katalogu Muhammed Îsâ Sâlihiyye tarafından Maḫṭûṭâtü'l-Yemeniyye fî mektebeti ʿ Alî Emîrî Millet bi-

İstânbûl adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1984).

17 Ağustos 1999 tarihinde Marmara bölgesinde meydana gelen depremde oldukça ağır hasar gören kütüphanenin koleksiyonu Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne nakledilerek üç ay içinde hizmete açılmıştır. Kütüphaneye ayrıca Murad Molla Halk Kütüphanesi de bağlıdır. Feyzullah Efendi ve Ali Emîrî Efendi bölümlerinin yer aldığı Millet Kütüphanesi'nde 3704'ü Arapça, 519'u Farsça, 2485'i Türkçe olmak üzere toplam 6708 yazma eser vardır. Kütüphanenin Feyziye Medresesi'ndeki binasında depremde meydana gelen hasarın tamiri çalışmaları devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, IV, 34; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 65-66, 96, 164, 173, 196, 227, 268; Mehmed Serhan Tayşi, "La Bibliothèque Millet", International Congress of Bibliophiles (Fifteenth): Introduction to the Art of the Book in Turkey (ed. J.-L. Bacque-Grammont v.dğr.), İstanbul 1986, s. 11-14; a.mlf., "Şeyhü'l-İslâm Seyyid Feyzullâh Efendi ve Feyziyye Medresesi", TDA, sy. 23 (1983), s. 9-100; a.mlf., "Millet Kütüphanesi'ndeki Eski Harfli Süreli Yayınlar Kataloğu", a.e., sy. 46 (1987), s. 163-213; Ali Emîrî, "Diyârıbekir 'Âmid' Şehrinde Vaktiyle Bir Milyon Kırk Bin Cilt Kitabı Hâvi Cesim Bir Kütüphane", Tarih ve Edebiyat Mecmuası, I/2, İstanbul 1338, s. 23-27; Müftîzâde Mehmed Esad, "Millet Kütüphânesi", SR, XXI/538-539 (1339), s. 144-145; Muhtar Tevfikoğlu, Ali Emîrî Efendi, Ankara 1989, s. 54-69; a.mlf., "Millet Kütüphanesi Kurucusu Ali Emîrî Efendi", Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XX/3, Ankara 1971, s. 147-155; Faruk K. Timurtaş, "Millet Kütüphanesinin Kurucusu Ali Emiri Efendi", a.e., XXVIII/3 (1979), s. 115-117; Günay Kut, "İstanbul'daki Yazma Kütüphaneleri", TD, sy. 33 (1981), s. 347-349; Müjgân Cunbur, "Ali Emirî Efendi, Kütüphanesi ve Çıkardığı Mecmua", Erdem, VI/16, Ankara 1990, s. 239-251; Abdüsselâm Uluçam, "Feyzullah Efendi Medresesi", DİA, XII, 528-529; Havva Koç, "Millet Kütüphanesi", DBİst.A, V, 463.

Mehmet Serhan Tayşi - Mustafa Birol Ülker

MİLLETBAŞI

(bk. KOCABAŞI).

MİLLETLERARASI İSLÂM HİLÂL KOMİTESİ

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı yardım kuruluşu.

1979 yılında Fas'ta gerçekleştirilen İslâm Konferansı Dışişleri Bakanları Toplantısı'nda oluşturulmasına karar verilen Milletlerarası İslâm Hilâl Komitesi'nin (Islamic Committee of the International Crescent [ICIC]) kuruluş sözleşmesi, 22-26 Ağustos 1982 tarihinde Nijer Cumhuriyeti'nin başşehri Niamey'de yapılan XIII. İslâm Konferansı Dışişleri Bakanları Toplantısı'nda kabul edilmiştir. Komitenin üyeliklerine Endonezya, Fas, Mali, Suudi Arabistan, Senegal, Gine, Türkiye, İran ve Libya seçilmiştir. Kurumun merkezi genel sekreterlik görevini yürüten Libya'nın Bingazi şehrindedir.

Milletlerarası İslâm Hilâl Komitesi'nin kuruluş sözleşmesinde insanlık şerefi, adalet, eşitlik, tarafsızlık, bağımsızlık ve barış ilkelerine göre hareket edileceği ifade edilmiş, komitenin kuruluş amacı ve hedefleri savaş, tabii âfet gibi durumlar sebebiyle mağdur olan insanlara yardım, geçici barınak sağlama, yiyecek, giyecek vb. konularda destek olma şeklinde belirlenmiştir. Komite aynı zamanda insanî yardım faaliyetinde bulunan kuruluşlarla iş birliği halinde olup dünyadaki müslüman azınlıkların durumuyla da ilgilenmektedir. Komitenin gelirleri, kendi kaynaklarının yanı sıra İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülkelerin katkıları ile oluşmaktadır. Bir icra kurulu tarafından yönetilen komite, kuruluş sözleşmesinde altı ayda bir toplantı yapılması öngörülmekle birlikte 1983-2002 yılları arasında ancak on sekiz toplantı gerçekleştirebilmiştir.

Komite, İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye bazı devletler ve kuruluşların malî katkılarıyla Cibuti, Mali ve Sudan'da kuraklık, İran ve Türkiye'de deprem, Fas, Cezayir, Nijer, Yemen ve Bangladeş'te tabii âfet mağdurlarıyla Bosnalı ve Kosovalı mültecilere yardımda bulunmuştur. Ayrıca İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Dayanışma Fonu ve İslâm

Kalkınma Bankası ile iş birliği içinde olan komite milletlerarası hukuk ve bu alandaki İslâmî kurallarla geleneklerin

yaygınlaştırılmasına katkı sağlamak, bu konuda seminerler ve çalışma grupları düzenlemek üzere bir komisyon oluşturmuştur. Diğer taraftan komite 21-22 Nisan 2001 tarihinde, Suudi Arabistan'ın Cidde şehrinde İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülkelerin Kızılhaç ve Kızılay kuruluşlarının katılımıyla insanî yardım faaliyetlerinde bulunan millî kuruluşlar arasında iş birliği konusunun görüşüldüğü bir toplantı tertip etmiştir. Milletlerarası İslâm Hilâl Komitesi, Uganda ve Nijer'deki İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm üniversitelerinde sağlık merkezleri kurulması projesine malî destek vermiş, İslâm dünyasının bazı bölgelerinde uygulanacak sağlık faaliyetleriyle ilgili programlar çerçevesinde Cibuti'nin Balbala bölgesinde bulunan göçmenler için bir sağlık merkezi kurulması amacıyla Cibuti hükümeti ve İslâm Kalkınma Bankası ile iş birliği anlaşması imzalamıştır. Ayrıca Mali'nin Hamdallah bölgesinde anne ve çocuk sağlığıyla ilgili bir projeyi uygulamaya koymuştur. Öte yandan 22-23 Kasım 2000 tarihinde Cidde'de yaptığı on altıncı toplantısında Filistin halkına yardım konusuna ağırlıklı bir yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Handbook of the Organisation of the Islamic Conference, [baskı yeri yok] 1990, s. 79; Agreement Establishing the Islamic Committee of the International Crescent, Ankara, ts. (Emel Matbaacılık Sanayii); General Report on the Islamic Committee of the International Crescent, [baskı yeri ve tarihi yok].

M. Kâmil Yaşaroğlu

MİLLÎ EDEBİYAT AKIMI

II. Meşrutiyet ile Cumhuriyet'in ilk yılları arasında faaliyet gösteren edebiyat akımı.

XX. yüzyıl Türk edebiyatında en çok bahsi geçen bir akım olmakla beraber belli kuruluş zamanı ve beyannâmesi bulunmadığı, hatta mensuplarını tek bir grup olarak düşünmek kolay olmadığı için millî edebiyatın ne olduğu hususunda tartışmalar daha o zamanlar başlamış, Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda da devam etmiştir. Bu sebeple millî edebiyat dönemini, şahsiyetlerini ve eserlerini sıralamakta birtakım ihtilâflar bulunmaktadır. Millî edebiyat kavramının tarifi de bu akımın gelişme süreci içinde az çok değişikliğe uğramıştır. Fikir olarak çok defa aynı yılların Türkçülük ideolojisiyle karışmış, bu arada millî edebiyatla milliyetçi edebiyatın birbirine karıştırıldığı da görülmüştür. Bütün bunlara rağmen Millî Edebiyat akımı özellikle 1910-1923 arasındaki edebî faaliyetlerin odak noktasını oluşturmuş, bu tarihten sonra da az çok farklılaşarak uzun süre gündemde kalmıştır.

Edebî eserler hakkında "millî" vasfının kullanılması daha 1880'li yılların bazı yayınlarında eser adlarının altında "millî oyun, millî dram, millî roman" şeklindeki açıklamalarda görülmektedir. Ancak buradaki millî kavramının tercüme veya adapteye karşılık yerliliği ifade ettiği veya konusunun Osmanlı dışında yahut azınlıklar arasında geçmediği mânasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Akımın taraftarlarından Ali Canip (Yöntem), Nüzhet Haşim, Köprülüzâde Mehmed Fuad gibi yazarların eserlerinde ve bunlara dayanarak bilgi veren edebiyat tarihlerinde Millî Edebiyat akımı genellikle Türkçülük hareketiyle paralellik göstermekte, Mehmet Emin'in (Yurdakul) 1897 Yunan savaşı sırasında yazdığı "Cenge Giderken" manzumesinin bu yeni akıma yol açtığı, daha sonra Selânik'te çıkan Çocuk Bahçesi'nde Rıza Tevfik ve Ömer Nâci'nin aruz-hece tartışmalarıyla devam ettiği, II. Meşrutiyet'in ardından yine Selânik'te yayımlanan Genç Kalemler dergisinde Ömer Seyfeddin, Ali Canip ve Ziya Gökalp'in akımın teorisini kurarak, şiir ve hikâyelerine

uygulayarak geliştirdiği kaydedilmektedir. Millî edebiyat kavramının da ilk defa bu yazılar çerçevesinde dile getirildiği ileri sürülmüştür. Bununla birlikte daha Edebiyât-ı Cedîde döneminde (1896-1901) konuyla ilgili ve aynı anlamda olmak üzere birtakım yazıların kaleme alındığı da bilinmektedir. Bu gibi ifadelere, kendilerine “mutavassıtîn” (ılımlılar) adını veren ve genellikle Serveti Fünûn’a karşı Ma‘lûmât dergisi etrafında toplanan yazarların makalelerinde rastlanmaktadır. Bu gruptan Mehmed Zîver’in “İcmâl-i Edebî” başlıklı dizi yazılarında, “Biz bugün hakikaten millî bir edebiyata muhtacız” demesi (Ma‘lûmât, nr. 94, 25 Temmuz 1896), yabancı edebiyatları taklit etmeyerek bir “edeb-i millî” meydana getirmekten bahsetmesi (a.g.e., nr. 145, 11 Ağustos 1898), aynı dergide Ahmed Râsim, Müstecâbîzâde İsmet ve Necip Âsım (Yazıksız) gibi imzaların yazılarında bu kavramlara veya “fikr-i milliyyet, hiss-i millî, zevk-i millî, bedâyi-i milliyye, meâsir-i milliyye” gibi ibarelere sıkça yer vermesine yol açmıştır (Uç, s. 2, 69-74).

Millî edebiyat meselelerinin II. Meşrutiyet’ten sonra oldukça kategorik ve sistemli biçimde ele alınması Ömer Seyfeddin’in, “Millî bir edebiyat vücuda getirmek için evvelâ millî lisan ister” tezini ileri sürdüğü “Yeni Lisan” makalesiyle başlar. Ömer Seyfeddin, bu yazısının “Millî Edebiyatımız” ara başlıklı kısmında bir millî edebiyatımızın hâlâ bulunmadığını, bunun için önce millî bir dilin gerektiğini söyler. Yazı dilinin İstanbul Türkçesi esas alınarak kurulacağına, bunun için Türkçe’ye girmiş bütün Arapça ve Farsça kelimeleri bırakıp Orta Asya Türkçesi’ne gitmeye gerek olmadığına, yalnız terkiplerin mutlaka Türkçe olması ve aruz yerine Türk millî vezni olan hecenin kullanılması gereğine işaret eder. Dergideki diğer yazarların ve özellikle Ali Canip’in de katılmasıyla genişleyen hareket böylece başlangıçta sadece dil konusunda kendini göstermiş olmaktadır (konunun yalnız bu çerçevedeki meseleleri için bk. Öksüz, tür.yer.). Bu yazıların devam ettiği sıralarda Selânik İttihat ve Terakkî Mektebi salonunda yapılan toplantılarda yeni lisanla beraber edebiyatın da millî olması üzerinde durulmuş, asrî edebiyatın türleri ve metotları aracılığıyla kendi hayatımızın, kendi hissiyatımızın ifadesi gibi formüller geliştirilmiştir. Başlangıçta bu harekete Köprülüzâde Mehmed Fuad, Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Cenab Şahabeddin ve Süleyman Nazif yazılarıyla karşı çıkmıştır. Daha sonra mücadele İstanbul’da yayımlanmakta olan Türk Yurdu dergisinde devam etmiştir. Bazı gençlerin

millî edebiyatı halk edebiyatı şeklinde anlamasına karşı Ali Canip yazdığı dört makaleyle edebiyatın halk için değil fakat halka doğru olması, böylece millî edebiyatın konusundan bünyesine kadar her şeyini halkın ruhunda yaşayan Türk ruhiyet ve lisanından alan yüksek bir edebiyat olacağını, yabancı edebiyatları taklit kadar halk için yazmanın da edebiyat aleyhinde olduğunu ileri sürmüştür. Ömer Seyfeddin de 1914-1915'teki yazılarında millî edebiyatın şekil ve mânaca bizim özelliklerimize sahip olacağını ifade etmiş, 1918'den sonraki yazılarında ise millî edebiyat ve millî edebiyat cereyanı kavramlarına daha sıkça yer vermiştir. Bu tarihlerden itibaren Köprülüzâde Mehmed Fuad da aynı istikamette millî edebiyatla ilgili konuları destekleyen yazılar kaleme almıştır.

Ruşen Eşref'in (Ünaydın) 1916-1918 yılları arasında yaptığı mülâkatlarda dönemin önde gelen on sekiz şair ve yazarına Millî Edebiyat akımı hakkındaki kanaatlerini sorduğu, bunlardan Tanzimat ve Edebiyât-ı Cedîde mensubu olan

dördünün konuya nisbeten ılımlı yaklaştığı, sekizinin bütünüyle taraftar olduğu, sadece altısının karşı çıktığı dikkati çekmektedir (mülâkatların kitap halinde yayımlanması: Diyorlar ki, İstanbul 1334; eserin millî edebiyat açısından değerlendirmesi için bk. Ercilasun, s. 140-149).

Esasen Şinâsi'den beri gündemde bulunan ve giderek uygulayanları artan, halkın anlayabileceği bir dille yazma çığırı II. Meşrutiyet'in ardından bu yeni lisan hareketiyle etki alanını genişletmiş ve oldukça önemli bir merhaleye gelmiş bulunuyordu. Şiirde hece vezniyle yazanların da gittikçe arttığı görülmekteydi. Ancak edebî değer ve estetik açısından kendinden önceki nesillerin seviyesine erişilmediği kendi mensuplarınca da farkedilmekteydi. 1917-1918 yıllarında bu açıdan geçmiş altı yedi yılın muhasebesini yapanlar hemen aynı noktada birleşmekteydi: Yeni lisan hareketi kısa zamanda kendilerinin de ummadıkları kadar başarıya ulaşmış, fakat edebiyat ruh itibariyle istenilen kemali bulamamıştır. Ömer Seyfeddin, millî edebiyat için vezin ve dil gibi malzemeyi önemserken konu hususunda yazarın "Çin'den bile bahsetse" eserinin yine millî olabileceğini, yalnız zemin itibariyle yüksek seviyede eserlere ihtiyaç duyulduğunu ifade ediyordu. Aynı yıllarda yazdığı makalelerini daha sonra bir araya getirdiği Bugünkü Edebiyat adlı kitabında (İstanbul 1342/1924) Köprülüzâde

Mehmed Fuad ise Millî Edebiyat akımının ilk defa söz konusu olmasından itibaren az çok değişik yönlerde geliştiğini, birçoklarının konuyu yanlış anladığını belirttikten sonra millî edebiyatın yalnız bir dil ve vezin meselesinden ibaret bulunmadığını, sosyal bir vâkıa olan millî şahsiyetin edebî eserlerde görülmesi gerektiğini, bu safhada başka milletlerde olduğu gibi millî destan bakiyelerinden hareketle millî bir romantizm ortaya konulabileceğini ileri sürer. Ayrıca aynı kitabına aldığı 1921 tarihli bir makalesini 1928'de genişleterek Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri adı altında kitap haline getiren Köprülü, XVI. yüzyıl şairlerinden Tatavlalı Mahremî ve Edirneli Nazmî'nin aruzla, fakat hemen tamamen Türkçe kelimelerle, hatta teşbih ve misalleri itibariyle de Türk zevkine uygun şiirleri yazmış olmalarını Millî Edebiyat akımının ilk müjdecileri olarak görmek arzusuyla eserine bu adı verir. Konuyu dil çerçevesinde tutmak şartıyla divan şairleri ve nâsirleri arasında olduğu gibi Tanzimat'tan sonra yetişen yazarların birçoğunda da Millî Edebiyat akımının ilk belirtileri bulunduğunu ifade eder.

Cumhuriyet'in ardından uzun bir süre gündemde kalan millî edebiyat tartışmalarıyla ilgili olarak Nusret Safa Coşkun'un 1938'de yaptığı mülâkatlar ise daha farklı sonuçlar ortaya koymaktadır. Burada konuyla ilgili sorulara cevap veren yirmi dokuz edebiyatçı arasında on edebiyatçı akımı olumlu karşıladığını, millî meseleleri, 1908'den beri yaşanılan inkılâpları, savaşları, onların toplum üzerindeki tesirlerini ele alan edebiyatın millî olduğunu söylemektedir. On dokuzu ise millî edebiyatla milliyetçi edebiyatın birbirine karıştırılmaması, Türk diliyle meydana getirilmesi şartıyla edebî eserleri millî olan ve olmayan diye ikiye ayırmanın doğru olmadığı üzerinde durmuştur (bu mülâkatlar hakkında bir değerlendirme yazısı için bk. N. Ahmet Özalp, "Müebbet Bir Tartışma: Edebiyatta Millîlik", Kaşgar, sy. 16 [2000], s. 25-37).

Millî Edebiyat akımının yaygınlaşmasında, hatta aleyhinde bulunmuş olanların bile zamanla aynı prensipler çerçevesinde eserler vermeye başlamasında dönemin siyasî şartlarının büyük etkisi olduğu muhakkaktır. Köprülü akımın kısa zamanda başarıya ulaşmasını, çok kuvvetli tarihî sebepler tesiriyle en hararetli taraftarlarının en iyimser tahminlerinden daha önce kesin üstünlüğünü kazanmış olduğunu ifade ederken bu şartların birleştirici vasfına dikkat çekmektedir.

Genel hatlarıyla dönemin Türkçü, Batıcı, İslâmcı, hatta biraz marjinal de kalmış olsa Fecr-i Âtî, Nâyî ve Nev-Yunânî gibi akımları aslında tehlikeli uçurumlara yaklaşmış olan devlete bir medeniyet ve kültür kimliği, dolayısıyla bunlara bağlı olarak bir sanat ve edebiyat anlayışı kazandırma çalışmalarının birbirinden az çok farklı kollarıdır. Gerek fikrî / siyasî karakterli gerekse saf edebiyat peşinde olan bütün bu akımları arka arkaya çıkan Trablusgarp, Balkan ve Dünya savaşları, hatta Millî Edebiyat akımının Cumhuriyet'ten sonra da devam ettiği dikkate alınırsa İstiklâl Harbi birbirine yaklaştırmıştır. Böylece akımın geliştiği dönemin ortalarına, I. Dünya Savaşı'nın sonuna doğru sınırlarını Mîsâk-ı Millî'nin çizeceği, ırkî değil millî bir tarih başlangıcı olarak Türkler'in Anadolu'ya girişini zımnen veya açıkça benimseyen, bir açıdan Cumhuriyet'ten sonra gelişen Anadoluculuk akımını da besleyen, kültür esasına bağlı yeni bir milliyetçilik anlayışı yeni edebiyat hareketlerinin de felsefesini oluşturmaktaydı. Böylece programlı ve açık bir ortak çıkışı olmayan millî edebiyat siyasî şartların, belki millî şuur altının zorladığı bir anlayışın edebiyatı oluyordu.

Millî edebiyat düşüncesinin edebî eserlere yansımasında eski edebiyat anlayışına Tanzimat'tan beri gelen tepki rol oynamakla beraber aşırı şekilde Batı taklidi bir edebiyata karşı olmanın da tesiri vardır. Bazı mensupları tarafından konuların vatanî, millî, hamâsî olmasının tercih edilmesi, zaman zaman Türkçe'nin en güzel eserlerinin millî edebiyat dışında telakki edilmesine sebep olmuştur. Bununla beraber az çok birbirinden farklı anlayışlar ortak bir birleşkede toplandığı takdirde yeni bir coğrafyaya, Anadolu'ya yönelen, Batı kültür değerlerine de ilgisiz kalmaksızın dinde, dilde, millî duygularda yeni arayışların ifadesi olan Millî Edebiyat akımına dahil edilmesi gereken zengin bir şair kadrosuyla karşılaşılır. Önce Mehmet Emin, Ziya Gökalp, Ömer Seyfeddin ve Ali Canip gibi Türkçü kanadın ortaya attığı nazariye ve uygulamalarıyla Millî Edebiyat akımına yol açmış olduğu muhakkaktır. Bunlara II. Meşrutiyet'le Cumhuriyet'in ilk on beş yılı arasındaki bir kısım şiirleriyle Rıza Tevfik, İhsan Râif, Yahya Kemal, Sâmih Rifat, Mithat Cemal, Aka Gündüz, Orhan Seyfi, Yusuf Ziya, Enis Behiç, Halit Fahri, Şükûfe Nihal, Sâlih Zeki, İbrahim Alâaddin, Kemalettin Kamu, Faruk Nafiz ve Ömer Bedreddin'i, hatta bazı çelişkileri de göze alarak İslâmcı Mehmed Âkif'i, Batıcı Tevfik Fikret'i ve Abdullah Cevdet'i

de dahil etmek gerekir. Bunların bir kısmı başlangıçta aruzla yazmış, bazıları zaman zaman aruzu devam ettirmiş, fakat Mehmed Âkif ve Yahya Kemal'in dışında hemen hepsi hece veznini tercih etmiştir. Hikâye ve romanda ise önceki, özellikle Edebiyât-ı Cedîde ve Fecr-i Âtî roman kahramanlarının kendi benliklerinin dar çerçevesi içine sıkışmış, sadece aşkları ve kendi dertleriyle didişen kişiler olmasına karşılık millî edebiyat romanı dışa açılmış, başka insanların da var olduğu bilinciyle hareket eden, içinde yaşadığı toplumun siyasî, fikrî, ekonomik meselelerine, sıkıntılarına yabancı kalmayan kahramanların romanı olmuştur. Mekân olarak şehir, kasaba ve köyleriyle Anadolu bu romana bir taraftan gerçekçi bir gayretle, diğer taraftan bir memleket romantizmiyle girer. Akımın roman ve hikâyecileri arasında Ömer Seyfeddin, Refik Halit, Halide Edip, Ahmed Hikmet, Müfide Ferid, Yakup Kadri, Reşat Nuri, Aka Gündüz ve Halide Nusret sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ruşen Eşref [Ünaydın], Diyorlar ki, İstanbul 1334, tür.yer.; Ali Canip [Yöntem], Millî Edebiyat Meselesi ve Cenab Bey'le Münakaşalarım, İstanbul 1918; Nüzhet Hâşim, Millî Edebiyata Doğru, İstanbul 1918, s. 5-19; İsmail Habip [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 596-619; Köprülüzâde Mehmed Fuad, Bugünkü Edebiyat, İstanbul 1924, s. 7-153; a.mlf., Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Dîvân-ı Türkî-i Basit, İstanbul 1928, s. 9-10, 33-47; Nusret Safa Coşkun, Millî Bir Edebiyat Yaratabilir miyiz?, İstanbul 1938, tür.yer.; Mehmet Kaplan, Büyük Türkiye Rüyası, İstanbul 1969, s. 62-65; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, İstanbul 1990, s. 164-171; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1979, II, 1099-1102, 1129-1133; Himmet Uç, Ilımlılar ve Edebî Tenkid, Erzurum 1990, s. 2, 69-74; Sadık Kemal Tural, "II. Meşrutiyet Döneminde Türk Edebiyatı", TDEK2, III, 478-499; Hasan Kolcu, Türk Edebiyatında Hece-Aruz Tartışmaları, Ankara 1993, s. 157-174; Bilge Ercilasun, İkinci Meşrutiyet Devrinde Tenkit: 1. Türkçü Tenkit, Ankara 1995, s. 121-177 (ayrıca bk. Dizin'de "millî"

kelimesiyle başlayan kavramlar); Yusuf Ziya Öksüz, Türkçe'nin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi, Ankara 1995, tür.yer.; Alim Kahraman, Mütareke ve Millî Mücadele (1918-1922) Dönemi Edebiyat Dergilerinde Edebî Eleştiri (doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 139-170; Orhan Okay, "Osmanlı Döneminin Yenileşme Döneminde Türk Edebiyatı", Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), Ankara 2003, II, 590-595; a.mlf., "Millî Edebiyata Dair", Yönelişler, sy. 11-12, İstanbul 1982, s. 25-28; a.mlf., "Yirminci Yüzyılın Başından Cumhuriyet'e Yeni Türk Şiiri", TDl., sy. 481-482 (1992), s. 296; Hülya Argunşah, "Millî Edebiyat", Yeni Türk Edebiyatı: 1839-2000, Ankara 2004, s. 165-214; Ömer Seyfeddin, "Yeni Lisan", Genç Kalemler, II/1, Selânik 1911, s. 1-7; II/3 (1911), s. 41-45; Kâzım Yetiş, "Millî Edebiyat Anlayışı", İlmî Araştırmalar, sy. 8, İstanbul 1999, s. 267-284; Mustafa Kutlu, "Millî Edebiyat", TDEA, VI, 341-346.

M. Orhan Okay

MİLLÎ KÜTÜPHANE

Ankara’da 1948 yılında açılan devlet kütüphanesi.

Türkiye’de Millî Kütüphane’nin kuruluşu, bazı araştırmacılara göre Beyazıt’ta Kütübhâne-i Umûmî-i Osmânî’nin hizmete açılış tarihi olan 24 Haziran 1884’e kadar gitmektedir (bk. BEYAZIT DEVLET KÜTÜPHANESİ). Bu görüşün dayanağı, basılan her eserin bir nüshasının bu kütüphaneye ücretsiz olarak verilmesini hükme bağlayan 14 Zilkade 1299 (15 Eylül 1298 r./ 27 Eylül 1882) tarihli iradedir. Ancak bu kararın ne kadar süreyle ve nasıl uygulandığı bilinmediği gibi dönemin siyasî şartları da bir millî kütüphane fikrinin ortaya çıkması için uygun değildir. Özellikle Münif Mehmed Paşa’nın Maarif nâzırlığı dönemlerinde İstanbul’da bir devlet kütüphanesi açılması yönünde çalışmalar olmuşsa da bunlar sonuçlanmamıştır.

İttihat ve Terakkî Fırkası’nın sekizinci kongresinde (1917) İstanbul’da bir millî kütüphane kurulması kararı alınmış, ancak uygulamaya geçilememiştir. Bu istek adında “millî” kelimesi bulunan, fakat aslında birer halk kütüphanesi olan ve 1912-1920 yılları arasında açılan İzmir, Kayseri, Eskişehir, Diyarbekir ve Bursa Millî kütüphaneleriyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. 1925’te Hamit Zübeyr (Koşay) tarafından hazırlanıp Maarif Vekâleti’ne sunulan halk kütüphanelerine dair raporda “devlet kütüphanesi” şeklinde ortaya konan millî kütüphane fikri Atatürk zamanında hazırlanan bina projeleriyle desteklenmişse de bu da bir sonuca varmamıştır. Bu konuda en önemli katkıyı Adnan Ötüken yapmıştır. Millî kütüphanenin kurulmasının önemini ortaya koyan makaleleri yanında Ötüken, 15 Nisan 1946 tarihinde Maarif Vekâleti Neşriyat Müdürlüğü’nde Millî Kütüphane Hazırlık Bürosu’nu, bu büronun çeşitli masraflarını karşılamak için de 21 Şubat 1947’de Millî Kütüphaneye Yardım Derneği’ni kurmuştur. Millî Kütüphane Hazırlık Bürosu 1 Nisan 1947’de 60.000’e yakın kitapla geçici bir süre için başka bir binaya taşınmış, 16 Ağustos 1948’de de bugün Ankara İl Halk Kütüphanesi olarak kullanılan binada Millî Kütüphane hizmete açılmıştır. 29 Mart 1950’de 5632 sayılı Millî Kütüphane Kuruluş Kanunu, 18 Mayıs 1955’te bu kanuna ek 6568 sayılı kanun kabul edilmiştir.

Mart 1952'de UNESCO'nun yardımıyla Millî Kütüphane bünyesinde kurulan Bibliyografya Enstitüsü'ne bu ek kanunla resmî hüviyet kazandırılmıştır. Hızla gelişen koleksiyon ve kullanıcı ihtiyaçları göz önüne alındığında kısa zamanda yetersiz kalacağı anlaşılan binanın yerine 1965 yılında hazırlık çalışmalarına başlanan yeni bina 5 Ağustos 1983 tarihinden itibaren hizmet vermeye başlamıştır.

Millî Kütüphane'nin görevi "millî kültür araştırmalarını mümkün kılmak, bu maksada elverişli bütün eserleri ve belgeleri bir araya toplayarak bir merkez oluşturmak, yurt içinden ve yurt dışından gelen bilgi isteklerini karşılayıp her türlü bilim ve sanat araştırmalarını kolaylaştırmak"tır. 1934'te kabul edilen Basma Yazı ve Resimleri Derleme Kanunu'na göre Türkiye'de yayımlanan her eserin bir nüshası ücretsiz olarak Millî Kütüphane'ye gönderilmektedir. Günümüzde bu kanunun değişen baskı ve çoğaltma tekniklerine uygun hale getirilmesi ve eksiksiz olarak uygulanabilmesi için gerekli değişiklik taslakları üzerinde çalışılmaktadır.

Kültür Bakanlığı'na bağlı bir başkanlık olan Millî Kütüphane, başkan ve başkan yardımcısının emrinde üç daire başkanlığı ve on yedi şube müdürlüğü şeklinde örgütlenmiştir. Bu yapı içerisinde diğer kütüphanelerden farklı olarak yabancı yazarların yurt dışında basılmış Türkiye ve Türkler'le ilgili eserleriyle Türk yazarların yurt dışında yayımlanmış eserleri ve el yazması kitaplar satın alınmaktadır. Millî Kütüphane tarafından hazırlanarak basılan bibliyografya ve kataloglarla yürütülen projeler, Türkiye'nin geriye dönük ve güncel bilgi birikimini ortaya koyması bakımından önemli çalışmalardır. Türk Kütüphaneciler Derneği yayını olarak çıkarılan, fakat Millî Kütüphane uzmanları, müşavirleri ve kütüphanecilerinden oluşan bir komisyon tarafından Türk kütüphanelerinin ihtiyaçlarına göre hazırlanan Basma Eserler Alfabetik Katalog Kaideleri: Enstrüksiyon (Ankara 1957) adlı eserden başka 1971-1991 yılları arasında Devlet Yayınları Bibliyografyası, 1989-1991 yıllarında Seçilmiş Gazete Yazıları Bibliyografyası yayımlanmıştır. Türkiye Bibliyografyası ile (1955 -) Türkiye Makaleler Bibliyografyası'nın (1952 -) neşri aylık olarak sürmektedir. Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu ise ([TÜYATOK] 1978 -) öncelikle Kültür Bakanlığı'na bağlı kütüphanelerle müzelerde ve resmî kuruluşlarla bazı şahsî kütüphanelerde mevcut yazma eserlerin bibliyografik künyelerinin yer aldığı, uzman personel konusundaki

eksiklikler yüzünden oldukça yavaş yürütülen bir çalışmadır. Bu proje çerçevesinde 1979-2000 yılları arasında on dört fasikül neşredilmiştir. Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu (1987 -), Türkiye Basmaları Toplu Kataloğu Arap Harfli Türkçe Eserler (1729-1928) ile (1990 -) bazı eksiklerine rağmen CD formatında hazırlanmış olan "Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası 1923-1999" ve "Eski Harfli Türkçe Basma Eserler Bibliyografyası" da kullanıcıların hizmetine sunulmuştur. Şer'iyye sicili defterlerinin belge analizlerinin hazırlanması devam eden çalışmalardandır.

2004 yılı Nisan ayı verilerine göre Millî Kütüphane 1.045.972 adet kitap, 707.606 cilt süreli yayın, 25.929 adet el yazması, 8934 şer'iyye sicili defteri, 55.827 eski harfli Türkçe kitap ve 197.351 kitap dışı belgeden oluşan koleksiyonunu 39.000 m^2'lik bir alanda hizmete sunmaktadır. Kütüphane binası içinde bulunan çalışma ofisleri, okuma salonları yanında sergi ve konferans salonları, bilgi işlem merkezi, konuşan kitaplık, Atatürk belgeliği ve biyografya arşivi, harita salonu, basımeviyle mikrofilm ve fotoğraf laboratuvarı da hizmet vermektedir. Kataloglama "Anglo-Amerikan Kataloglama Kuralları 2", sınıflama "Dewey Onlu Sınıflama 20" esaslarına göre yapılmaktadır. 1993 yılından itibaren Millî Kütüphane veri tabanına yüklenmiş bibliyografik künyelere internetten (www.mkutup.gov.tr) ulaşmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Duman, "Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin Dünü-Bugünü-Geleceği", Beyazıt Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında (haz. Hasan Duman), İstanbul 1984, s. 1-22; 50. Kuruluş Yılında Ulusaldan Evrensele Türk Millî Kütüphanesi (1946-1996) Sempozyum (Bildiriler), Ankara 1998; Özer Soysal, Türk Kütüphaneciliği, Ankara 1998, I, 70-71; a.mlf., Türk Kütüphaneciliği: Bilgi'nin Yazgısı, Ankara 1998, s. 249-257; Millî Kütüphane'ye Armağan, Ankara 1999; Tuncel Acar, "Millî Kütüphâne", Prof. Dr. Necmeddin Sefercioğlu Armağanı (haz. Ersin Özarslan), Ankara 2001, s. 261-263; H. F. Raux, "Türkiye'nin Bibliyografya Alanındaki İhtiyaçlarının Karşılanması ve Türk Millî Bibliyografya Enstitüsü" (trc.

Zerrin Arsebük), Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, I/2, Ankara 1952, s. 120-126; Adnan Ötüken, "Millî Kütüphane Nasıl Kuruldu?", a.e., IV/1 (1955), s. 1-40; Hamit Zübeyr Koşay, "Kütüphanelere Dair (I)", a.e., IX/1-2 (1960), s. 36-40.

Tuba Çavdar

MİLLÎ MECMUA

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan fikir, edebiyat ve sanat dergisi.

Cumhuriyet'in ilânının hemen ardından İstanbul'da Mehmed Mesih (Akyiğit) tarafından çıkarılmaya başlanmıştır (1 Teşrînisâni 1339 / 1 Kasım 1923). 1 Haziran 1928'e kadar önceleri iki haftada bir, daha sonra her ayın birinde ve on beşinde olmak üzere 112 sayı çıkmıştır. Beş aylık bir sürenin ardından harf inkılâbına rastlayan 1 ve 15 Kasım tarihli iki sayıda yeni harflerle dizili yazıların da yer aldığı bir geçiş süreci yaşamış, 115-145. sayılar arasında (1929-1933) yayımını düzensiz biçimde devam ettirmiş ve kapanmıştır. Uzun bir aradan sonra 15 Nisan 1952'de 1/146. sayı ile yeni bir yayım dönemi başlatan derginin 1955'te 17. sayıya ulaştığı bilinmektedir.

Yahya Saim (Ozanoğlu) tarafından kaleme alınan 1. sayıdaki başyazıda Türk Yurdu, Yeni Mecmua gibi dergilerle açılan yolun muzaffer Anadolu'yu doğurduğuna işaret edilmektedir. Millî Mecmua'nın hedefi ise medenî milletlerin yolundan yürüyerek mefkûreci gençliğin ifadesi olmaya çalışmaktır. Yeni Mecmua tarafından kendisinin acemice bir taklidi olarak görülen Millî Mecmua bu idealist tutumunu yeri geldikçe vurgulamıştır. Fikir, edebiyat ve sanatla çerçevelenmiş bir alanda yayımını sürdüren dergi, ilk sayılardan itibaren Türk ocaklarının kültürel etkinlikleriyle ilgili haberlere ve ocakların işlevi konusunda Hamdullah Suphi ile (Tanrıöver) bir röportaja yer vermiştir.

Cumhuriyeti ve çağdaşlaşmayı prensip edinen derginin yayımını sürdürdüğü yıllar önemli inkılâpların gerçekleştirildiği bir döneme rastlamış, yaşanan gelişmelere paralel biçimde tutumu da genel çerçeveli bir benimseyicilikten inkılâpların ayrı ayrı savunulduğu bir noktaya doğru varmıştır. Köprülüzâde Mehmed Fuad'ın harf inkılâbının doğuracağı olumsuz sonuçlara dikkat çeken yazısı dışında (nr. 75) Mustafa Şekip (Tunç) (nr. 58), Ali Haydar (Taner) nr. 12 ve Halil Nimetullah (Öztürk) (nr. 85) yazılarında harf inkılâbını desteklemişlerdir. Dergi "Türk İnkılâbı Karşısında Müslümanlık" konulu bir anket düzenlemiş, İsmail Hakkı

(Baltacıoğlu) bu ankete verdiği cevapta dinde reformu önerip ezanın Türkçe okunması, camilerde secde yerlerinin yükseltilmesi gibi bazı teklifler ileri sürmüştür (nr. 110).

Derginin başyazıları başlangıçta Yahya Saim ve Hasan Âli (Yücel), daha sonra

düzenli olarak Mehmed Mesih tarafından kaleme alınmıştır. Manzumeleriyle beraber dergide en fazla imzası bulunan Mehmed Mesih'in "Millî Mecmua'nın İki Haftası" başlıklı aktüel haber ve yorum sayfalarının da yazarı olduğu anlaşılmaktadır. Edebiyat ve dil, felsefe, içtimaiyat, mimari, mûsiki, tarih, eğitim, fen gibi alanlardaki yazılarla röportaj ve biyografilere yer verilen derginin yazarları ve dikkat çeken bazı yazıları arasında Kösemihalzade Mahmut Ragıp'ın (Gazimihal) "Kurûn-ı Vustâ Avrupa Mûsikisi", "İbn Battûta'ya Göre Mûsıki Dünyası"; Cemil Sena'nın (Ongun) "Bedîiyat", "Mâba'de't-tabîiyye", "Sosyolojinin Tarihi"; Halil Nimetullah'ın "İnkılâbın Felsefesi", "İlim Lisanında Birlik"; Naci Fikret'in (Baştak) "Kudretiyat Felsefesi -Energetisme-", "Aşkın Psikolojisi"; Hüseyin Namık'ın (Orkun) "Türkçe'nin Etimolojisine Dair"; Yusuf Şerif'in (Kılıçel) "Avrupa Edebiyatı ve Biz"; Sadettin Nüzhet'in (Ergun) "Edib Harâbî", "Şair Ayaşlı Şâkir", "Türk Edebiyatı Tesirinde Kalan Ermeni Şairleri"; Hasan Âli'nin "Bedîiyat Musahabeleri"; Hamit Zübeyr'in (Koşay) "Ural-Altay Lisanlarının Karâbeti Zımnında Yeni Tecrübeler"; Ali Haydar'ın "Maarifin Terakkî Çareleri" ile Mustafa Şekip ve Mehmed Emin'in (Erişirgil) çeşitli yazıları bulunmaktadır. Mehmed Halid (Bayrı) "Edebiyat Tarihi" genel başlığı altında bazı şairlerin hayatı ve sanatları üzerine yazılar yazmıştır. Şiirleriyle dikkati çeken yazarlar Halide Nusret (Zorlutuna), Necip Fazıl (Kısakürek), Ömer Bedreddin (Uşaklı), Ali Mümtaz (Arolat), Faruk Nafiz (Çamlıbel), Ahmet Kutsi (Tecer) ve Hasan Âli'dir. Orhan Rıza (Aktunç) ile Arif Dündar da uzun süreli görünen imzalardandır. Dergide yer alan halk şiiri örnekleri azımsanmayacak bir sayıya ulaşmaktadır. Az sayıda ürünüyle yer alan yazarlar arasında Mehmed İzzet, M. Şakir (Ülkütaşır), Şükûfe Nihal (Başar), Ahmet Hamdi (Tanpınar), Ahmed Râsim, Feridun Nafiz (Uzluk), Selâmi İzzet, Saffet Urfi (Betün), Necmettin Halil (Onan), Mükrimin Halil (Yinanç), Ahmet Refik (Altınay), Namdar Rahmi (Karatay), Hâbil Âdem (Pelister), Abdülfeyyaz Tevfik (Yergök), Halil Bedii (Yönetken), Nezihe Muhittin (Tepedelenlioğlu),

Peyami Safa, Selâhattin Enis (Atabeyoğlu), Ali Canip (Yöntem), Mehmet Ali (Ayni), Ömer Ferid (Kam), Necmeddin Sâdık (Sadak) ve Hilmi Ziya (Ülken) gibi isimler bulunmaktadır.

Çoğu seri yazılardan oluşan Ali Rızâ Bey'in (Balıkhâne nâzırı) "İstanbul'da Turûk-ı Aliyye'nin İntişârı" ve "Onüçüncü Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı"; Şehabeddin'in (Uzluk) "Türk Nakış Tarihinde Mevlevîler", "Selçuklu ve Osmanlı Çinileri İşçiliği", "Türk Ressamları"; Ahmet Süheyl'in (Ünver) "Tarihimizde Lâle Merakı", "Eski Türk Evi"; Rifat Osman'ın (Yarar) "Edirne Âbideleri: Edirne'de Türk Evleri", "Edirne Nehirleri"; Nûreddin İbrâhim'in "Anadolu'da Selçuk Sanatı" (nr. 94, 96, 99, 101), "Kitâbelerimizde Hars" ve Abdülbaki'nin (Gölpınarlı) "Sanatkâr Mevlevîler" başlıklı çalışmaları dikkat çekmektedir.

Bekir Sıtkı (Kunt), "Teknik Apolojisi I-VII" yazısında insanlığın ilerleyen teknolojiyle makineler karşısında modern köleler haline gelmesini eleştirmiştir. Dergide Sultan Veled, Abdülhak Hâmid (Tarhan), Ali Emîrî Efendi, Ali Nazîma, Necip Âsım, Ahmed Refik gibi şahsiyetlerin yanında Johann Sebastian Bach, Georg Friedrich Haendel, Wolfgang A. Mozart, Joseph Haydn ve Willibald Gluck gibi klasik Batı müziğinin önemli isimlerinin biyografilerine de yer verilmiştir. Şehâbeddin "Türk Ressamları" yazısında Seyid Bey, Said Efendi, Nâmi Dede, İbrâhim Paşa, Tevfik Paşa, Ahmed Ali Paşa, Zekâi Paşa, Hüsnü Yusuf Bey, Yûsuf Ziyâ Paşa, Nûri Paşa ve Ârif Mehmed Paşa'dan oluşan on bir Türk ressamının biyografilerini ve resim anlayışlarını ortaya koymuştur.

Ölümleri dolayısıyla Süleyman Nazif, Mimar Kemaleddin, Müftüoğlu Ahmed Hikmet ve Mehmed İzzet hakkında yazılara yer verilmiş; Abdülhak Hâmid, Nedîm, Tevfik Fikret ve Ziya Gökalp ağırlıklı özel sayılar hazırlanmıştır. Bu arada çeşitli kişilerle röportajlar yapılmış, mimariyle ilgili bir anket düzenlenmiştir.

Müfîde Ferid'in (Tek) ülkedeki yabancı okullarında Türk kızlarının hıristiyanlaştırılmasını konu alan Pervaneler adlı romanı dolayısıyla Mehmed Emin ve Mustafa Şekip değerlendirme yazıları yazmış, Mütareke yıllarında İstanbul'da hummalı bir faaliyete giriştiği belirtilen Genç Hıristiyanlar Cemiyeti'nin tarihçesi ve emelleri ortaya konulmaya

çalışılmıştır (nr. 28-31). “Türkleri İğfal Teşebbüsü” başlıklı yazıda (nr. 42) aynı cemiyetin kendini gizlemek için adını Türk-Amerikan Kulübü olarak değiştirdiği bildirilmiş, Batı medeniyetiyle Hıristiyanlığın sınırlarının ayrılması gereğine dikkat çekilmiştir. Bursa Amerikan Mektebi’nde Hıristiyanlığı kabul eden Türk kızları dolayısıyla çıkan bir yazıda ise Türk ailelerinin, evlâtlarını bu okullara göndermemeleri konusunda uyarıldığı görülmektedir.

Dergide çeviri konusunu ele alan Hüseyin Namık’ın “Tercüme Devri” gibi bazı yazıları yanında Anatole France (nr. 49-63), Oscar Wilde (nr. 106-112), Tagore (nr. 42-50, 75-80), Nietzche gibi yazar ve şairlerin eserlerinden çevirilere yer verilmiştir.

Cumhuriyet Üniversitesi’nde Muzaffer Çandır Millî Mecmua İnceleme ve Seçilmiş Metinler (1-50. sayılar, 1992), Ercan İlter Millî Mecmua Tahlîli Fihrist (49-114. sayılar, 1998) ve Kocaeli Üniversitesi’nde Gonca Arkon Millî Mecmua İnceleme-Metin (2000) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muzaffer Çandır, “Millî Mecmua”, Yedi İklim, IX/63, İstanbul 1995, s. 65-67; Tanju Oral, “Millî Mecmua”, TDEA, VI, 359-360.

Âlim Kahraman

MİLLÎ MÜCADELE

Mondros Mütarekesi’nden sonra işgal devletlerine karşı yapılan savaşların genel adı (1918-1923).

İstiklâl Harbi, Bağımsızlık Savaşı veya Kurtuluş Savaşı olarak da anılır. Mondros Mütarekesi’nin (30 Ekim 1918) ardından başlayıp askerî bakımdan Mudanya Mütarekesi

ile (11 Ekim 1922), siyasî bakımdan ise Lozan Antlaşması ile (24 Temmuz 1923) son bulur.

Sadrazam Ahmed İzzet Paşa, yayımladığı tebliğde Mondros Mütarekesi’nin hafif hükümler içerdiğini açıklarken mütarekeyi imzalayan Rauf Bey de (Orbay) devletin istiklâlinin ve saltanatın hukukunun kurtarıldığını söylemişti. Halbuki mütareke savaş içinde yürütülen pazarlıkların bir neticesiydi. İngilizler 5 Kasım’da Musul’u işgal etmiş, Fransızlar Trakya’ya girmişti. Çanakkale Boğazı işgal edildikten sonra 13 Kasım 1918’de İstanbul’a gelen müttefik donanması Osmanlı yönetimini kontrol altına aldı. İngilizler’le Fransızlar, Güneydoğu Anadolu’yu ve Çukurova’yı ele geçirirken İtalyanlar Antalya’ya girdi. Mütareke hükümlerini istedikleri şekilde yorumlayan müttefiklerden yardım ve destek alan gayri müslimler de müslümanlara saldırıyordu. 11 Aralık 1918’de Dörtyol’u işgal eden Fransız ordusu içindeki Ermeniler’in tecavüze başlaması Karakese köyü halkının silâhlı direnişiyle karşılaştı. İngilizler de halkın direnişi karşısında Maraş, Urfa ve Antep’i Fransızlar’a devretti.

Mütareke gereğince ordularının büyük kısmı terhis edilen, stratejik noktaları ele geçirilen ve silâh depoları kontrol altına alınan ülkede uzun savaş döneminin yorgunluğu ve ümitsizliği içinde bulunan padişah ve hükümet, İtilâf devletlerinin merhametine sığınmaktan ve işgallerin genişlemesini önlemek için halkı sükûnete çağırmaktan başka bir şey yapamıyordu. Muhalefet ise savaşın sorumlusu olarak gördüğü İttihatçılar’ı eleştirmekle meşguldü. İtilâf devletleri de savaş sırasında insanlık suçu işlediklerini iddia ettikleri İttihatçılar’ın yargılanmasını istiyordu. Padişah,

İttihatçılar'ı yargılamak için kurulan olağan üstü mahkemeye karşı çıkan parlamentoyu 21 Aralık'ta feshetti. İtilâf devletlerinin İttihatçılar'ın cezalandırılmaması halinde İstanbul'u resmen işgal edeceklerini bildirmeleri üzerine de İngilizler'in desteklediği Damad Ferid Paşa'yı sadârete getirdi. Ferid Paşa'nın teslimiyetçi ve tâvizci politikasından bir sonuç alınamadı ve işgaller bütün hızıyla sürdü. İngilizler, Kars'ta oluşturulan geçici millî hükümeti dağıtarak 12 Nisan 1919'da meclis üyelerini Malta'ya sürüp Kars'ı Ermeniler'e ve Ardahan'ı Gürcüler'e verdi. Bu durum Anadolu'da millî galeyanı arttırdı. Halk namusunu ve vatanını savunmak amacıyla Müdâfaa-i Hukuk ve Redd-i İlhak cemiyetleri kurarak mücadeleye başladı. İngilizler'in 21 Nisan'da Anadolu'da baş gösteren karışıklıkların önlenmesi için nota vermeleri İstanbul'daki kumandanların Anadolu'da görev almaları için bir fırsat doğurdu. Asayişin ancak orduyla sağlanabileceğini müttefiklere kabul ettiren hükümet, tecrübeli subayları askerî birliklerin başına gönderdi. Samsun ve yöresinde asayişi temin için 30 Nisan'da Dokuzuncu Ordu müfettişliğine tayin edilen Mustafa Kemal Paşa'ya geniş yetkiler verildi. Mustafa Kemal Paşa, Yunanlılar'ın İzmir'e çıktığı 15 Mayıs'ta padişahla görüşüp ertesi günü Samsun'a hareket etti.

İzmir'in işgali ülke çapında infiale sebep oldu. Sadrazam Damad Ferid Paşa, Paris Konferansı'na bir nota verip halkın galeyanını bastırmak için İzmir'den Yunan işgalinin kaldırılacağı, Anadolu ve Trakya'nın Türk idaresinde kalacağı konusunda bir açıklama yapılmasını istedi. Halkın mitingler düzenleyerek Yunanlılar'ı protesto etmesi ve silâhla kendini savunması hükümet tarafından olumlu karşılandığından ülke çapında düzenlenen mitinglerle İtilâf devletleri kınandı. Halkın örgütlenmesi ve direnişleri arttı. Bilhassa 16 Mayıs'ta kurulan Balıkesir Müdâfaa-i Hukuk ve Redd-i İlhak Cemiyeti düzenlediği kongrelerle bütün bölgeyi kapsayan bir teşkilât olduğunu ortaya koydu ve Millî Mücadele'nin meşalesi oldu. Batı Anadolu'da Kuvâ-yi Milliye'yi örgütleyen ve destekleyen cemiyetin yardımıyla Ali Bey (Çetinkaya) Yunanlılar'a karşı ilk cepheyi 29 Mayıs'ta Ayvalık'ta oluşturdu. Bergama'nın işgali üzerine 9 Haziran'da kurulan Soma cephesi komutanlığını Miralay Kâzım Bey (Özalp) üstlendi. Bekir Sami Bey'in emir subayı Rasim Bey (Aktuğ) Ödemiş, Nazilli ve Aydın halkını teşkilâtlandırdı. Ödemiş'te toplanan ve "Yiğit Ordusu" adı verilen kuvvetler Tâhir Bey kumandasında mücadeleye girişti. Yörük Ali ve Demirci Mehmed gibi efelerin idaresinde ortaya çıkan çeteler kuzeyden

güneye bir cephe oluşturdular. Akhisar-Salihli arasında güçlü bir cephe kuran Çerkez Ethem kısa zamanda en büyük güç haline geldi.

Cemiyet ve kongre tipi örgütlenmeler, Osmanlı hükümetinin kontrolü dışında seçim ve temsil ilkelerine dayanan yeni bir yapılanma ve siyasallaşma getirdi. Osmanlı hükümeti teslimiyeti savunurken kongrelerde direniş fikrinin öne çıkması halkı giderek İstanbul'dan uzaklaştırdı. Hukukî usullere, demokratik tartışma ve karar alma süreçlerine saygı gösterilen kongrelerde alınan kararların çoğu ancak bir devlet organının yapabileceği türden işlerdi. Asker toplamaktan vergi toplamaya, sıkı yönetim ilânından vatan hainlerini yargılamaya kadar her türlü kararı alabilen bu cemiyet ve kongreler tabanla da bütünleşmişti. Mustafa Kemal ve arkadaşları, 22 Haziran'da yayımladıkları Amasya Tamimi'nde milletin bağımsızlığının ve vatanın bütünlüğünün tehlikede olduğunu, hükümetin işgalcilerin baskısı altında bulunduğunu, milletin mukadderatını yine milletin azim ve kararının belirleyeceğini ilân ettiler. Bu amaçla millî bir heyet teşkilinin şart olduğunu ve bir millî kongre toplanmasına karar verildiğini açıklayarak her ilden üç delegenin Sivas'a gönderilmesini istediler. Hükümet, İngilizler'in baskısıyla 23 Haziran'da Mustafa Kemal Paşa'nın müfettişlikten azledildiğini ve Kuvâ-yi Milliye adına çekilecek telgrafların kabul edilmeyeceğini bildirdi. Paris Konferansı'ndan hiçbir olumlu sonuç alamadan dönen Sadrazam Damad Ferid Paşa, 20 Temmuz'da bir genelge yayımlayıp Anadolu'da millî kongre toplanmasına karşı çıktıysa da 23 Temmuz'da Erzurum Kongresi Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığında çalışmalarına başladı. 24 Temmuz'da hükümete nota veren İngilizler, Mustafa Kemal'e âsi muamelesi yapılmasını istediler. Millî Mücadele taraftarlarını maceracı olmak ve devleti tehlikeye sokmakla suçlayan, işgalcilerin millî hareketi bahane ederek bütün ülkeyi ele geçireceğini söyleyen sadrazam 29 Temmuz'da Mustafa Kemal ile Rauf Bey'in tutuklanması için emir çıkarttı. Müttefiklerin, 3 Ağustos'ta Yunan işgalinin sınırlandırılacağını ve saldırılar durdurulmadığı takdirde Yunanlılar'a daha ileri gitmeleri tâlimatının verileceğini bildirmeleri üzerine de Ferid Paşa, Kuvâ-yi Milliye'nin yaptığı mücadelenin barış müzakerelerine zarar vereceğini ileri sürerek Anadolu'da oluşturulan çeteleri ve kongreleri önlemeye girişti. Kuvâ-yi Milliye'yi İttihatçılık ve Cumhuriyetçilik'le suçlayan Damad Ferid Paşa'nın bu tutumu 16-25 Ağustos'ta toplanan Alaşehir Kongresi'nde sert bir dille kınandı. Çetecilik suçlamasını da

reddeden kongre bütün cephelerin kumandasını Kara Vâsıf Bey'e verdi. Ayrıca Yunan işgalini sınırlandırmanın bir işe yaramayacağını, çünkü Yunan mezâliminin bütün şiddetiyle sürdüğünü duyurdu. Bütün engellemelere rağmen 4-11 Eylül tarihlerinde toplanan Sivas Kongresi, Erzurum Kongresi kararlarını bölgesellikten millî düzeye yükseltti.

Temsil Heyeti'ni (Hey'et-i Temsîliyye) oluşturup ilk defa mevcut devlet yönetimine alternatif olabilecek yeni bir siyasî iktidarın temellerini attı. Bütün direniş örgütlerini Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti çatısı altında birleştirdi. Millî kuvvetleri de Batı Anadolu Umum Kuvâ-yi Milliye Komutanlığı'na bağlayarak ülkeyi yönetmeye yetkili bir organ olduğunu ortaya koydu. İngilizler, Ahmed Anzavur'u 21 Eylül'de Manyas civarında ayaklandırıp millî direnişi kırmak istedilerse de, Salihli'den gelen Çerkez Ethem kuvvetleri tarafından 28 Kasım'da isyan bastırıldı.

Padişah, 2 Ekim 1919'da Ali Rızâ Paşa'yı sadârete getirerek Anadolu ile İstanbul arasındaki anlaşmazlığın giderilmesini istedi. Bahriye Nâzırı Sâlih Paşa ile Temsil Heyeti arasında 20-22 Ekim tarihlerinde Amasya'da yapılan görüşmelerde Sivas Kongresi kararları merkezî hükümetçe de tanındı. Yunan işgal bölgesini 7 Ekim'de Milne hattı ile sınırlayan müttefikler, 3 Kasım'da sınırın dikkate alınmasını ve Kuvâ-yi Milliye'nin hattın 3 km. gerisine çekilmesini istedi. Harbiye Nezâreti, Kuvâ-yi Milliye'nin hükümetin emrini dinlemeyeceğini ileri sürüp teklifi reddetti. İngiliz Generali Milne, emirlerinin dinlenmemesinden ve Yunan kanı akıtılmasından Osmanlı hükümetini sorumlu tuttuğunu Paris Konferansı'na yazacağını bildirdi. Harbiye Nâzırı Cemal Paşa da verdiği cevapta Yunan vahşetine karşı yurtlarını ve namuslarını savunan halkı durdurmaya kimsenin gücünün yetmeyeceğinin de bildirilmesini istedi.

Sivas Kongresi kararları gereğince serbest seçimler yapılarak Meclisi Meb'ûsan 12 Ocak 1920'de İstanbul'da açıldı. Hükümetin Kuvâ-yi Milliye ile uzlaşmasından rahatsız olan müttefikler 20 Ocak'ta bir nota verip Milne hattını kabul etmemek, Kuvâ-yı Milliye'ye subay göndermek, kolorduların bir kısmını terhis ederek Kuvâ-yi Milliye'ye dahil etmek ve Anadolu'ya İstanbul'dan gizlice silâh göndermekle suçladıkları Harbiye Nâzırı Cemal Paşa ve Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisi Cevad Paşa'nın kırk sekiz saat içinde görevlerinden alınmasını istediler. Aksi halde paşaları

tutuklayacaklarını padişaha bildirdiler. Hükümet, Kuvâ-yi Milliye’nin kuruluşunda büyük hizmetleri geçen bu iki paşanın görevinden istifa ettiğini açıklamak zorunda kaldı. Kuvâ-yi Milliye, 26-27 Ocak’ta Gelibolu yarımadasında Fransızlar’ın koruduğu Akbaş cephaneliğini basarak buna cevap verdi. Mebusan Meclisi, Millî Mücadele’nin siyasî programı sayılan Mîsâk-ı Millî’yi 28 Ocak’ta imzaya açtı. Millî hareketi destekleyen mebuslar 6 Şubat’ta Felâh-ı Vatan adıyla mecliste bir grup oluşturdu. Harbiye Nezâreti, 7 Şubat’ta sadârete yazdığı bir yazıda yeni bir Yunan saldırısını Kuvâ-yi Milliye’nin durduramayacağını hatırlatıp depolarda bulunan silâh ve cephanelere el koyabilmek ve demiryolu hatlarından yararlanabilmek için tedbir alınmasını istedi. Seferberlik için de bir plan hazırlandı. Maraş’ta Sütçü İmam liderliğindeki millî kuvvetlerin 21 Ocak’ta başlattığı hareket 12 Şubat’ta zaferle sonuçlanırken 7 Şubat’ta Urfa’da Ali Sâib Bey başkanlığındaki milis güçlerinin direnişi ortaya çıktı.

Güneydoğu Anadolu’da Fransızlar’ın güç durumda kaldığını gören İtilâf devletleri, 13 Şubat’ta Osmanlı hükümetine bir nota vererek saldırılar durdurulmadığı takdirde İstanbul’un resmen işgal edileceğini bildirdiler. Akbaş cephaneliğinden alınan silâhları geri isteyen İngilizler 16 Şubat’ta Anzavur’u tekrar harekete geçirdiler. Meclis 17 Şubat’ta Mîsâk-ı Millî’yi onaylayıp buna cevap verdi. İngilizler hükümeti sıkıştırmak için 21 Şubat’ta İstanbul’da askerî gövde gösterisinde bulundular. Yüksek komiserler, 1 Mart’ta sadrazamı ziyaret ederek Damad Ferid Paşa’nın yüce divanda yargılanması konusunda meclisin aldığı kararı kabul etmeyeceklerini bildirdiler. Ayrıca Kuvâ-yi Milliye’nin kınanmasını istediler. Hükümet bu teklifleri reddedince 3 Mart’ta Yunan kuvvetlerini harekete geçirip Ali Rızâ Paşa’yı istifaya zorladılar. 8 Mart’ta kurulan Sâlih Paşa hükümetinin tamamen milliyetçilerden oluşması üzerine 16 Mart’ta İstanbul’u resmen işgal ederek bütün kurumları ele geçirdiler. Rauf ve Vâsıf beyler başta olmak üzere millî hareketi destekleyen mebusları ve aydınları tutuklayıp Malta’ya sürdüler.

İstanbul’un işgal edilmesi Mustafa Kemal Paşa’ya düşündüğü tedbirleri uygulama fırsatı verdi. Temsil Heyeti adına 19 Mart’ta bir genelge yayımlayarak İstanbul’un işgaliyle Osmanlı hâkimiyetinin sona erdiğini, Temsil Heyeti’nin ülke yönetimine resmen el koyduğunu, İstanbul ile yapılacak telgraf konuşmalarının yasaklandığını duyurdu. Ankara’da olağan

üstü yetkilerle toplanacak meclis için üye seçilmesi gerektiğini bildirdi. Kuvâ-yi Milliye'yi destekleyen Sâlih Paşa hükümeti henüz görevdeyken Temsil Heyeti'nin ülke yönetimine el koymasına, İstanbul ile irtibatın kesilmesine ve İtilâf devletlerinin Anadolu'daki irtibat subaylarının tutuklanmasına bazı kumandanlar karşı çıktılarsa da kısa zamanda ikna edildiler. Ankara'nın İstanbul'u tanımadığını açıkça ortaya koyması üzerine hükümete bir nota veren müttefikler millî hareketin durdurulmasını, Kuvâ-yi Milliye'nin kınanıp reddedilmesini istediler. Baskılar karşısında Sâlih Paşa istifa ettiğinden 5 Nisan'da Damad Ferid Paşa tekrar sadârete getirildi. 8 Nisan'da İngiliz Amirali Robeck'i ziyaret eden sadrazam millî kuvvetlerin ancak kuvvetle bastırılabileceğini, Kuvâ-yi Milliye'ye karşı çeşitli bölgelerde ayaklanmalar çıkartabileceğini belirterek yardım istedi. İngiliz amirali bunlara karşı kurulacak teşkilâta yardım edebileceklerini bildirdi. Bir beyannâme yayımlayan sadrazam "çıkarcılar" ve "sergerdeler" dediği Kuvâ-yi Milliye liderlerini âsi ilân etti. Bunlara katılanların bir hafta içinde pişman olduklarını bildirmeleri halinde affedileceklerini duyurdu. Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Beyefendi'nin hazırladığı, Kuvâ-yi Milliyeciler'in "kâfir" ve öldürülmelerinin "vâcip" olduğunu bildiren fetvasını dağıttı. Padişah iradesiyle Mebusan Meclisi'ni 11 Nisan'da feshettirdi. Anzavur isyanı devam ederken 13 Nisan'da ondan daha tehlikeli olan Düzce isyanı başladı. İngilizler isyancıları takviye için Şile'ye asker çıkardılar. Sadrazam, adı cinayetle birlikte anılan ve o zamana kadar vatan haini olarak kabul edilen Anzavur'a paşalık rütbesi vererek Karasi mutasarrıflığına tayin etti. 18 Nisan'da kurulan Kuvâ-yi İnzibâtiyye, İngilizler'in kontrolündeki Maçka silâh deposundan gerekli malzemeyi alıp 8 Mayıs'ta İzmit'in doğusunda karargâh kurdu.

Temsil Heyeti, 16 Nisan'da Ankara müftüsü Mehmet Rifat Efendi ile (Börekçi) on dokuz âlimin hazırladığı ve 153 müftünün imzaladığı fetva ile işgal altındaki İstanbul'dan verilen fetvanın şeriat açısından hükümsüz olduğunu halka anlatmaya çalıştı. Millî kuvvetler, 19 Nisan'da Anzavur isyanını bastırdılarsa da, Çerkez ve Abazalar'ın başlattığı Düzce isyanı kısa zamanda Bolu ve çevresine yayıldı. Buna rağmen 23 Nisan'da Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi çalışmalarına başladı. Kendisini olağan üstü yetkilerle donatan meclisin asıl amacı ülkeyi işgalden ve padişahı esaretten kurtarmaktı. İstanbul'dan gelen Fevzi Paşa (Çakmak), 27 Nisan'da mecliste

yaptığı konuşmada saltanat ve hilâfet makamının büsbütün tehlikeye düşmemesi için İstanbul'da işgalcilere boyun eğildiğini ve padişahın

Anadolu ile irtibatı kesmek istemediğini anlattı. 29 Nisan'da Hıyânet-i Vataniyye Kanunu kabul edilerek meclisin hilâfet ve saltanat makamını ve vatan topraklarını düşman elinden kurtarmak için kurulduğu, meclisin meşruiyetine sözle veya yazıyla muhalefette bulunanların idamla cezalandırılacağı duyuruldu. Meclis Başkanı Mustafa Kemal Paşa, 30 Nisan'da Avrupa devletlerine ve Amerika'ya birer nota verip Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin milletin mukadderatına el koyduğunu, milletin yegâne temsilcisinin bu meclisin hükümeti olduğunu ve İstanbul hükümetiyle yapılacak antlaşmaların kabul edilmeyeceğini bildirdi.

İtilâf devletleri, 18-27 Nisan'da San Remo Konferansı'nda aldıkları kararları 11 Mayıs'ta Osmanlı hükümetine tebliğ ettiler. Kararda Trakya ve İzmir Yunanlılar'a, Doğu Anadolu'nun bir kısmı Ermeniler'e bırakılırken bir kısmında da İngilizler'in himayesinde Kürdistan Devleti kuruluyordu. Irak ve Filistin'de İngiliz, Suriye'de Fransız mandası, Anadolu'da İtalyan ve Fransız nüfuz bölgeleri oluşturuluyordu. Boğazlar'ın yönetimi uluslararası bir komisyona verilirken her türlü ayrıcalığın ve kapitülasyonların sürdürülmesi öngörülüyordu. Kararı kabul edemeyeceğini bildirerek toplantıyı terkeden Tevfik Paşa bunların istiklâl ve hatta devlet mefhumuyla bağdaşmadığını söylüyordu. Barış şartlarının ağır olmasını Millî Mücadele taraftarlarının tutumuna bağlayan Damad Ferid Paşa ise Mustafa Kemal Paşa ve beş arkadaşını fesat çıkarmak ve asker toplamak suçlarından idama mahkûm ettirdi. Padişah, yakalandıklarında tekrar yargılanmalarına dair bir kayıt koyarak 24 Mayıs'ta kararı imzaladı. Türkiye Büyük Millet Meclisi Adalet Komisyonu da 19 Mayıs'ta İstanbul hükümeti üyelerinin Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'na göre gıyaben yargılanmasını ve Damad Ferid Paşa'nın vatandaşlıktan çıkarılmasını kararlaştırdı.

Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti, işgallerden daha tehlikeli hale gelen ve Ankara'yı tehdit eden Düzce isyanını bastırmak için, Yunan ordusuyla çarpışan çeteleri Ali Fuad Paşa (Cebesoy) ve Refet Bey (Bele) emrine vererek iki koldan isyan bölgesine gönderdi. İsyan bastırılmak üzereyken Anzavur üçüncü defa ortaya çıkıp 15 Mayıs'ta Geyve

Boğazı'ndaki millî güçlere saldırdı. Kazandığı küçük başarılar büyük zafer olarak duyurulduğundan Damad Ferid Paşa zaferi kutlamak üzere 20 Mayıs'ta İzmit'e geldi. Ancak Anzavur'un attan düşerek ayağını kırdığını ve savaşamayacağını öğrenince hayal kırıklığına uğradı. Millî kuvvetler Düzce ayaklanmasını bastırıp asileri destekleyen İngilizler'i İzmit'e kadar sürdü. İstanbul'un da ele geçirileceği söylentilerinin çıkması müttefikleri telâşlandırdı. Mustafa Kemal'e karşı harekete geçmekten çekinen İngilizler, Geyve'de bulunan Kuvâ-yi Milliye Komutanı Ali Fuad Paşa'ya başvurup mütareke talebinde bulundular. Ancak İzmit'in boşaltılması şartını kabul etmediler. İzmit'ten İstanbul'a kadar uzanan bölgede İngiliz birlikleri arasına yerleştirilmiş bulunan Kuvâ-yi İnzibâtiyye içinde de millî kuvvetlere katılma isteği belirdi. Birliğin kumandanı Suphi Paşa, Ali Fuad Paşa ile temasa geçerek durumu bildirdi. Kumandanlar arasında varılan mutabakat gereğince millî kuvvetler göstermelik bir saldırı harekâtında bulununca Kuvâ-yi İnzibâtiyye birlikleri de teçhizatlarıyla birlikte onlara katıldı. Bu sırada başlayan Yıldızeli, Yozgat ve Bozkır isyanları hızla yayıldı. Çerkez Ethem kuvvetleri isyanları bastırmak üzere Yozgat'a sevkedilince Yunanistan 4 Haziran'da Batı Trakya'yı işgal edip Meriç kenarına kadar geldi.

Paris'te bulunan Sadrazam Damad Ferid Paşa, Yunan ilerlemesinin karışıklıkları daha da arttıracağını ileri sürerek Türkçe konuşulan yerlerin istiklâlini tanıyan bir antlaşma imzalanmasını teklif ettiyse de müttefikler Yunanistan'a Bursa'ya kadar ilerleme izni verdiler. İngiltere, Kuvâ-yi Milliye İzmit'te mütarekeyi bozduğu için Yunanlılar'a izin verildiğini açıkladı. 22 Haziran'da üç koldan harekete geçen Yunan birlikleri Akhisar, Kırkağaç, Soma ve Balıkesir'den sonra 8 Temmuz'da Bursa'yı ele geçirdi. Diğer taraftan 26 Haziran'da Alaşehir, 3 Temmuz'da Nazilli işgal edildi. İngilizler, Türk kuvvetlerini cepheden uzak tutmak için Marmara'nın güney kıyılarını gözleyerek ve iç ayaklanmaları destekleyerek Yunanlılar'a yardımcı oluyordu. Bursa'nın işgali ve Yunanlılar'ın burada medfun ilk Osmanlı hükümdarlarının mezarlarına karşı çirkin davranışları ülke çapında infial uyandırdı. Mecliste olayların bu noktaya gelmesinden sorumlu tutulan Mustafa Kemal Paşa eleştirildi. Paşa da verdiği cevapta yenilginin asıl sebebinin iç ayaklanmalar olduğunu açıkladı. İç isyanlarla düşmanın askerî harekâtı arasında sıkı bir bağlantı vardı; Yunan saldırılarıyla iç isyanlar âdeta bir merkezden yönetiliyordu. 1920 yılı sonuna kadar Yunan kuvvetleri

bir yerde saldırıya geçtiklerinde başka bir yerde de isyan çıkartılıyordu. Sınırlı sayıdaki kuvvetlerin önemli bir kısmı ayaklanmaları bastırmak üzere cephelerden ayrıldığından düşman kolayca ilerleyebiliyordu. Genellikle padişahı ve dini kurtarmak için mücadele ettiklerini söyleyen âsiler Yunan ordusu ve İngiliz subaylarıyla birlikte hareket ediyordu. Düzce isyanını bastıran güçlerin bir kısmı Yozgat'a, bir kısmı cepheye gönderilince İngilizler'in teşvikiyle 8 Ağustos'ta ikinci Düzce ayaklanması başlatıldı. Yozgat isyanını bastıran Çerkez Ethem kuvvetlerinin Yunan ilerlemesi karşısında geri çağrılmasıyla da 6 Eylül'de ikinci Yozgat ayaklanması ortaya çıktı. Meclis, daha çok asker kaçaklarının çıkardığı isyanları önlemek için 11 Eylül'de İstiklâl mahkemelerini kurdu. Düzce isyanı 23 Eylül'de bastırılırken 3 Ekim'de Konya'da başlayan Delibaş isyanı Isparta'ya kadar yayıldı. Ankara'yı güç durumda bırakan Bozkır ve Konya ayaklanmaları 15 Kasım'da bastırılabildi. Çerkez Ethem kuvvetleri tekrar Yozgat'a gönderilerek bölgedeki isyanlar tam olarak 30 Aralık'ta bertaraf edildi. Yunanistan tarafından desteklenen Pontus isyanları, başta Topal Osman olmak üzere bölgede kurulan milis güçleri ve ordu birliklerinin iş birliğiyle bastırıldı.

Yunanistan'ın kısa zamanda kazandığı başarının sarhoşluğu içinde bulunan müttefikler, barışı imzalamak veya reddetmek üzere Osmanlı Devleti'ne 27 Temmuz akşamına kadar on gün süre tanıdılar. Yunan ordusunun 20 Temmuz'da bütün Trakya'yı ele geçirmesi karşısında paniğe kapılan padişah 22 Temmuz'da Saltanat Şûrası'nı topladı. Şûrada önce hükümetin görüşü soruldu. Damad Ferid Paşa barış şartları kabul edildiği takdirde Osmanlı Devleti'nin belli sınırlar içinde kalacağını, aksi halde taksim edileceğini söyledi. Bazı değişikliklerle antlaşmanın kabulünü teklif etti ve bu teklif benimsendi. Yüksek komiserler, Anadolu'ya bir nasihat heyeti gönderilerek millî hareket devam ettiği takdirde müttefiklerin askerî harekâtı sürdüreceğinin, İstanbul'un tamamen elden çıkacağının ve Türkiye'nin ortadan kalkmasının kaçınılmaz olduğunun anlatılmasını istedi. Millî hareketi bastırmak üzere hükümette değişiklik yapan Damad Ferid Paşa, Kuvâ-yi Milliyeciler'i suçlayan sert bir bildiri yayımladı. Osmanlı delegeleri de 10 Ağustos 1920'de Sevr Antlaşması'nı imzaladı.

Yunanlılar, Ankara'nın reddettiği ve padişahın da onaylamadığı antlaşmayı kabul

ettirmek için Gediz'den sonra 29 Ağustos'ta Uşak'ı da işgal ettiler. Ankara İstiklâl Mahkemesi, 7 Ekim'de Damad Ferid Paşa ile birlikte antlaşmayı imzalayanları gıyaben idama mahkûm etti. Yüksek komiserler Anadolu ile anlaşabilecek bir hükümetin kurulmasını resmen padişahtan istediler. 21 Ekim'de oluşturulan Ahmed Tevfik Paşa hükümetine bir nota vererek Anadolu ile uzlaşmak suretiyle antlaşmanın onaylanmasını ve yapılacak yardımın buna bağlı olduğunu bildirdiler. Bursa'da bulunan Yunan birlikleri 25 Ekim'de İnegöl ve Yenişehir'i ele geçirdi. Yunan ilerlemesinin milis güçleriyle önlenmesi mümkün olmadığından batı cephesi yeniden düzenlenerek kuzey bölümü Batı Cephesi adıyla İsmet Bey'in (İnönü), güney bölümü de Refet Bey'in kumandasına verildi. Mustafa Kemal Paşa, yeni kumandanlara düzenli ordu ve büyük süvari birliği oluşturulması ve çete teşkilâtının kaldırılması tâlimatını verdi. Başta Demirci Mehmed Efe olmak üzere bütün çeteler dağıtılarak orduya kaydedildi. Ancak Çerkez Ethem ve kardeşleri batı cephesi kumandanının emirlerine uymamakta direndiler. Ethem Bey ve Kuvâ-yi Seyyâre adı verilen gezici birliğinin bilhassa iç ayaklanmaların bastırılmasında önemli hizmetleri olmuştu. Mustafa Kemal Paşa meseleyi barış yoluyla halletmeye çalıştı. Ethem ve kardeşlerini İsmet Bey'le görüştürüp anlaşmazlığı gidermek için 3 Aralık'ta Eskişehir'e geldi. Aynı gün Ermenistan'la Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti arasında Gümrü Antlaşması imzalandı. Ankara'nın imzaladığı bu ilk antlaşma ile Kars, Sarıkamış, Kağızman, Kulp ve Iğdır tekrar Türk topraklarına katıldı. Buradaki birlikler ve Ermeniler'den elde edilen silâhlar batı cephesine nakledildi. Bu arada İstanbul hükümetinin gönderdiği heyetle 5 Aralık'ta Bilecik'te görüşen Mustafa Kemal Paşa İstanbul hükümetini tanımadığını açıklayarak Dahiliye Nâzırı Ahmed İzzet ve Bahriye Nâzırı Sâlih paşaların da içinde bulunduğu heyet üyelerini Ankara'ya götürdü. Diğer taraftan Çerkez Ethem ve kardeşleri uzlaşmaya yanaşmayınca, 27 Aralık'ta kendilerine karşı askerî harekât başlatıldı. Gediz'de 5 Ocak 1921 tarihinde çatışmalar başlayınca, Yunan birlikleri de Afyon ve Eskişehir'e doğru iki koldan harekete geçti. İsmet Bey kumandasındaki düzenli ordu birlikleri, sayı ve teçhizat bakımından üstün olan Yunan kuvvetlerini 10 Ocak'ta İnönü'de mağlûp ederken Gediz'de bütün kuvvetleri çökertilen Çerkez Ethem ve kardeşleri de Yunanlılar'a sığındı.

Ankara hükümetinin güneyde Fransızlar'a, doğuda Ermeniler'e ve batıda Yunanlılar'a karşı kazandığı başarılar üzerine müttefikler 21 Şubat'ta

Londra Konferansı'nı toplamayı kararlaştırdılar. 26 Ocak'ta Osmanlı hükümetini konferansa davet ederken murahhas heyetinde Ankara hükümetince belirlenecek yetkili kişilerin de bulunmasını şart koştular. Buna itiraz eden Mustafa Kemal Paşa, padişahın Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetini ülkenin tek meşrû yönetimi olarak tanımasını istediyse de uzlaşma sağlanamadığından Ankara hükümeti İtalya vasıtasıyla kendini konferansa davet ettirdi. 12 Mart'ta sona eren konferansta Fransa ile İtalya Sevr Antlaşması'nda bazı değişiklikler yapılmasını isterken İngiltere ile Yunanistan buna karşı çıktıklarından bir netice alınamadı. Hariciye Vekili Bekir Sâmi Bey'in müttefiklerle ayrı ayrı imzaladığı sözleşmeler meclis tarafından reddedildi. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetini tanıdığı halde ittifaktan çekinen Rusya ile 16 Mart'ta Moskova'da bir dostluk antlaşması imzalandı. Rusya, Türkiye tarafından tanınmayan bir antlaşmanın kendilerince de tanınmayacağını, kapitülasyonların kaldırılmasını ve Ankara hükümetine iki tümene yetecek kadar silâh ve cephane ile 10 milyon altın ruble yardım vermeyi taahhüt etti. Batum Gürcistan'a bırakılmakla birlikte Mîsâk-ı Millî'yi tanıdı ve Gümrü Antlaşması hükümlerini kabul etti. Böylece Batum hariç, 1878 Berlin Antlaşması ile Osmanlı Devleti'nden kopardığı üç sancaktan Kars ve Ardahan'ın tekrar Türkiye topraklarına katılmasını kabul etmiş oldu. Diğer sorunlar 13 Ekim 1921'de imzalanan Kars Antlaşması ile giderildi.

İzmir'e yeni kuvvetler çıkaran ve İngilizler'ce kışkırtılan Yunanlılar, Londra Konferansı'nın antlaşmanın kabulü veya reddi için tanıdığı süre dolmadan 23 Mart'ta yeniden harekete geçerek Bilecik ve Afyon'u işgal ettiler. Ankara hükümeti üstün düşman gücüne karşı koyabilmek için Türkiye Büyük Millet Meclisi Muhafız Taburu'nu da cepheye gönderdi. Düşman 1 Nisan'da yine İnönü sırtlarında durduruldu. Aslıhanlar'da ağır yenilgiye uğratılarak 7 Nisan'da Afyon geri alındı. Mustafa Kemal Paşa'nın İsmet Paşa'ya gönderdiği kutlama telgrafında da açıkladığı gibi "milletin mâkûs talihi"nin yenildiği II. İnönü zaferi bütün ülkede ve özellikle İstanbul'da mitinglerle kutlandı. İstanbul gazeteleri zaferin büyüklüğü ve önemi hakkında yazılar yayımlarken ilk defa Mustafa Kemal'in resmini bastı. Zafer dış basında da ilgiyle karşılandı. Yüksek komiserler 18 Mayıs'ta müttefik işgal kuvvetlerinin tarafsızlığını ilân ettiler. Londra'da toplanan müttefikler, İzmir'e Türk hâkimiyeti altında muhtariyet verilmesini ve Türk-Yunan mücadelesini sona erdirmek üzere ara buluculuk

yapmayı kararlaştırdılar.

Yunanistan Kralı Konstantin 13 Haziran'da ordunun başına geçmek üzere İzmir'e geldi. Anadolu'daki güçlerini on bir tümene çıkaran Yunanlılar, müttefiklerin ara buluculuk teklifini 21 Haziran'da reddedip 10 Temmuz'da saldırıya geçtiler. Savaşa hazırlıksız yakalanan Türk ordusu Mustafa Kemal Paşa'nın emriyle Eskişehir'i boşaltıp Sakarya'nın doğusuna çekildi. Yunanlılar bunu yenilgi olarak gösterip zaferlerini ilân ederken Türk halkı mateme büründü. Bu arada bazı mebuslar, Mustafa Kemal'in ordunun başında bulunmamasını eleştirdi. Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisi Fevzi Paşa yenilginin sorumluluğunu üstlendiği halde eleştiriler durmadı. Mustafa Kemal Paşa, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin sahip olduğu bütün yetkilerin üç ay süreyle kendisine verilmesi durumunda başkumandanlığı kabul edebileceğini bildirdi. Bazı mebuslar, meclis yetkilerinin tek kişi üzerinde toplanmasını sakıncalı bularak karşı çıktılarsa da 5 Ağustos 1921'de Başkumandanlık Kanunu kabul edildi. Başkumandan meclisin bütün yetkilerini taşıdığından yayımlayacağı emirler kanun hükmünde olacaktı. Yunan ordusunu Anadolu'nun harîm-i ismetinde boğmak için her çareye başvurulacağını açıklayan Mustafa Kemal Paşa 7 Ağustos'tan itibaren "Tekâlîf-i Milliyye" adı verilen on emirnâme yayımladı. Ordunun giyim, yiyecek, araç gereç ve silâh ihtiyacının karşılanması için Tekâlîf-i Milliyye komisyonları kurularak halkın elinde bulunan yiyecek ve giyeceklerin % 40'ı, nakliye aracı ve hayvanların da % 20'si toplandı. Silâhı bulunanlara teslim etmeleri için üç gün süre tanındı. Emirlere uymayanlar İstiklâl Mahkemeleri tarafından ağır cezalara çarptırıldığından ordunun ihtiyaçları kısa zamanda sağlandı.

Paris Konferansı 9 Ağustos'ta tarafsızlık kararı aldı. Yunanlılar'ın büyük destekleyicisi İngiliz Başbakanı Lloyd George, Sevr Antlaşması'nın yırtıldığını ve silâh ticaretinin serbest bırakıldığını açıkladı. Müttefikler, artık kendilerini

desteklemeyeceklerini açıkça bildirdiği halde 13 Ağustos'ta birliklerini harekete geçiren Yunan kralı İngiliz irtibat subaylarını Ankara'da vereceği ziyafete davet etti. 16 Ağustos'ta Avam Kamarası'nda konuşan Lloyd George ise Türkler'i uzlaşmaya zorlamak için kendilerinden Anadolu'ya ordu göndermelerini bekleyenlerin yanıldığını, sadece her iki tarafı sonuna

kadar savaştırmak istediklerini ve harbin kendilerine “olaylara saygı göstermeyi öğrettiğini” açıkladı. Üç hafta süren ve Sakarya Muharebesi adı verilen savaş 12 Eylül’de düşmanın ağır yenilgisiyle sonuçlandı. Yunan birlikleri Eskişehir-Afyon hattına çekildi. Meclis 19 Eylül’de Mustafa Kemal Paşa’ya müşirlik rütbesi ve gazilik unvanı verdi. Sakarya zaferinden sonra, Fransa ile 20 Ekim’de imzalanan Ankara Antlaşması Türkiye için büyük bir diplomatik zafer oldu. Çünkü müttefiklerden biri Türk millî isteklerini ilk defa kabul etmiş ve Ankara hükümetini resmen tanımış oluyordu. Antlaşma ile Fransa işgal etmekte olduğu Anadolu topraklarından çekildi. Bugünkü sınırlarla Suriye ve Lübnan Fransız yönetimine bırakılırken İskenderun ve Antakya’da Türkçe’nin ve Türk kültürünün korunduğu özel bir Fransız idaresi kuruldu. Fransızlar’la iş birliği yapan Ermeniler kitleler halinde bölgeyi terketti. Buradaki birlikler batı cephesine kaydırıldı. İngilizler’le Ankara arasında esirlerin değiştirilmesi konusunda 23 Ekim’de uzlaşma sağlandı.

Mustafa Kemal Paşa kurtuluşun kesin bir askerî zafere bağlı olduğunu söylerken mecliste ona muhalif olanlar, İngilizler’le uzlaşma yollarının araştırılmasını ve Tevfik Paşa gibi ılımlı İstanbul hükümetleriyle birlikte hareket edilerek siyasî çözüm bulunmasını istiyordu. Başkumandanlık süresi 5 Kasım’dan itibaren üç ay daha uzatıldığı halde tartışmalar durmadı. Hükümet, hem muhalefeti tatmin etmek hem müttefiklerin düşüncesini öğrenmek için Hariciye Vekili Yusuf Kemal Bey’i (Tengirşenk) görevlendirdi. 15 Şubat 1922’de padişah ve hükümet üyeleriyle görüşen Kemal Bey, padişaha Türkiye Büyük Millet Meclisi’ni tanımasını ve aynı hedefe birlikte yürümeyi teklif ettiyse de cevap alamadı. Paris ve Londra’da yaptığı temaslardan da henüz Türk millî davasının kabul edilmediğini anladı. Fransızlar, Türkler’in istediği silâh ve malzemeyi vermeyi kabul ederken Mîsâk-ı Millî’yi tanımaktan çekinerek müttefikleriyle birlikte hareket edeceklerini belirtiyorlardı. Yunanlılar’ın Anadolu’dan ayrılmasını istediklerini söyleyen İngilizler ise önce mütareke imzalanması gerektiğini savunuyorlardı. İngiliz Avam Kamarası’nda da Londra Konferansı kararlarını ve Lord Curzon’un ara buluculuğunu kabul etmeyen Yunanistan’a müttefik muamelesi yapılmaması ve ekonomik abluka uygulanması isteniyordu. Güç durumda kalan Yunanistan, müttefiklerin 22 Mart’ta yaptıkları mütareke teklifini hemen kabul etti. Ankara cevabını bildirmeden 26 Mart’ta Sevr Antlaşması’nın başka şekilde ifadesi olan barış

teklifi geldi. Üç hafta içinde düzenlenecek konferansta antlaşmanın imzalanması isteniyordu. Ankara 5 Nisan’da verdiği cevapta mütarekeyle Yunanistan’ın Anadolu’yu boşaltmayı kabul etmesi halinde delegelerini gönderebileceğini bildirdi. Ancak bu kabul edilmedi. Yeni bir savaşın eşiğine gelindiği bir sırada başkumandanlık süresinin uzatılması için 4 Mayıs’ta yapılan müzakereler sırasında yetmiş iki mebus kanundaki yetkilerin kaldırılmasını istedi. Mustafa Kemal Paşa’nın katılmadığı oylamadan olumsuz karar çıkınca hükümet istifa etti. Mustafa Kemal Paşa’nın 6 Mayıs’taki gizli oturumda yaptığı açıklamalardan sonra başkumandanlık süresi üç ay daha uzatıldı. İtalyanlar’ın 18 Nisan’da boşaltmaya başladığı Menderes vadisini işgal eden Yunanlılar 7 Haziran’da Samsun’u bombaladı. İzmir’in kendisinden geri alınacağı fikrinin yaygınlaşması karşısında 27 Temmuz’da İyonya’nın muhtariyetini ilân etti. Türkler’i barışa zorlamak için İstanbul’u işgale kalkıştı. Müttefikler, İstanbul’u Yunan saldırısından korumak için 31 Temmuz’da ordularına hareket emri verdi. Askerî hazırlıklarını sürdüren Ankara hükümeti Batı Cephesi Komutanlığı’nı iki ordu halinde teşkilâtlandırdı. Birinci Ordu Nûreddin Paşa’nın, İkinci Ordu Yakup Şevki Paşa’nın (Subaşı) kumandasına verildi. Subay ihtiyacı esaretten dönen yedek subaylarla, er ihtiyacı da 1315-1317 doğumlular silâh altına alınarak karşılandı. Batı cephesinde ilk defa 200.000’e yakın kuvvet toplandı. Silâh ticareti 10 Ağustos 1921’de serbest bırakıldığından Hindistan Hilâfet Komitesi’nin, Rusya aracılığıyla Buhara Hanlığı’nın ve diğer müslüman toplulukların gönderdiği paralarla silâh-cephane ve uçak satın alındı. Osmanlı’dan kalan uçaklar tamir edilerek on uçaktan oluşan bir tayyare bölüğü oluşturuldu. Askerî hazırlıklar tamamlandıktan sonra bir defa daha diplomasi yoluyla barışı sağlamayı denemek üzere Dahiliye Vekili Fethi Bey (Okyar) Avrupa’ya gönderildi. Fethi Bey’le görüşmekten kaçınan İngilizler bu safhada müzakere istemediklerini söyleyip bütün barışçı yolları kapadılar. Fethi Bey, hükümete verdiği raporunda millî amaçların ancak askerî faaliyetlerle sağlanabileceğini bildirdi.

Millî Mücadele’yi sonuçlandıran Büyük Taarruz 26 Ağustos 1922 günü başladı. İki günde kuvvetlerinin yarısı savaş dışı bırakılan Yunan ordusu kuşatma altına alındı. Kuşatma harekâtı, 30 Ağustos’ta bizzat Başkumandan Mustafa Kemal Paşa’nın yönettiği, Başkumandanlık Muharebesi adı verilen meydan savaşıyla tamamlandı. Mustafa Kemal Paşa, ağır yenilgiye

uğratıldığı halde henüz yok edilemeyen ve panik halinde kaçan düşmanın toparlanmasını önlemek için meşhur, "Ordular ilk hedefiniz Akdeniz'dir ileri!" emrini verdi. Türk birlikleri, düşmanın durmasına ve yeniden toparlanmasına fırsat vermemek için takibe başladı. Yunanistan'ın 2 Eylül'de müttefikler vasıtasıyla yaptığı mütareke teklifine 5 Eylül'de cevap veren Başkumandan Mustafa Kemal Paşa, mütarekenin sadece Trakya için söz konusu olabileceğini söyledi. Yunan başkumandan vekili Trikopis başta olmak üzere pek çok subay ve er Türk birliklerine teslim oldu. Yunan birlikleri ve onlarla beraber kaçan yerli Rumlar yerleşim yerlerini yağmalıyor ve ateşe veriyorlardı. Türk birliklerinin Yunanlılar'ın ateşe verdikleri Manisa'ya girip İzmir'e yaklaşmaları üzerine, iki yıl önce Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanlık kürsüsüne örtülen siyah örtü kaldırılıp yerine yeşil bir örtü kondu. Nûreddin Paşa'ya bağlı birlikler 9 Eylül'de İzmir'e girerek hükümet konağındaki Yunan bayrağını indirip yerine Türk bayrağını çektiler. Çok sayıda düşman askeri esir edildi. Ertesi gün Mustafa Kemal Paşa İzmir'e girdi. İtilâf devletlerinin İzmir'de bulunan temsilcileri Nûreddin Paşa'ya tebrik ziyaretinde bulundular. İngiliz Amirali Brock ile Konsolos Lamb, Ankara hükümetinin kendileriyle savaş halinde olup olmadığını öğrenmek istiyorlardı. Mustafa Kemal Paşa, İngiltere ile aralarında siyasî ilişkilerin bulunmadığını, fakat olmasını arzu ettiklerini bildirdi. Ancak 12 Eylül'de Ermeni mahallesinde başlayan ve şehrin değişik yerlerinde üç gün süren yangının Ermeni ve Rum çetelerince çıkarıldığı ve İngiliz konsolosu tarafından desteklendiği söylentisi ilişkileri gerginleştirdi. Diğer taraftan Türk ordusunun Bursa'dan Çanakkale'ye doğru yürüyüşe geçmesi İngilizler'i

telâşlandırdı. İngiliz hükümeti 15 Eylül'de Boğazlar'ın kuvvet kullanılarak savunulmasını kararlaştırdı. Fransa ve İtalya, İngiltere ile birlikte 18 Eylül'de Boğazlar'ın tarafsızlığının korunması için nota verdikleri halde sadece diplomatik girişimlere katılabileceklerini açıklayarak Anadolu tarafındaki askerlerini Avrupa yakasına çektiler. İstanbul'a girildiği takdirde müslüman-hıristiyan çatışmasından çekindiklerini söyleyen Fransız Generali Pelle, Mustafa Kemal'le görüşüp tarafsız bölge olarak belirledikleri Boğazlar'a girilmemesini rica etti. Paşa da Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin tarafsız bölge diye bir yer tanımadığını, Yunan işgalindeki toprakları kurtarmak için her çareye başvurulacağını bildirdi. Türk birlikleri 23 Eylül'den itibaren Boğazlar bölgesine girmeye başladı.

Fransızlar, Edirne dahil Doğu Trakya'nın Türkler'e verilerek barışın diplomasi yoluyla sağlanmasını istiyor ve kesinlikle savaşmaktan kaçınıyorlardı. Müttefikler, Paris'te yapılan tartışmalardan sonra hazırladıkları notayı 24 Eylül'de Ankara'ya verdiler. Buna göre düzenlenecek barış konferansına Ankara hükümeti de katılacaktı. Türkler tarafsız bölgeye girmedikleri takdirde müttefikler Trakya'nın Türkiye tarafından işgalini kabul edebileceklerdi. Boğazlar'a serbestlik statüsü verilecekti. Konferanstan önce Yunan kuvvetlerinin belirlenecek bir noktaya kadar geri çekilmesi için müttefikler nüfuzlarını kullanacaklardı. Bu konuların görüşülmesi amacıyla İzmit'te veya Mudanya'da müttefik devletler generalleriyle hemen toplanılacaktı. 26 Eylül'de Mustafa Kemal Paşa'ya bir telgraf gönderen İngiliz Generali Harington Türk birliklerinin geri çekilmesini istedi. Çanakkale'deki İngiliz kumandanı da Türk birliklerine 27 Eylül'e kadar süre tanıdı. İki taraf da geri adım atmayınca aracılık yapmak üzere Franklen Bouillon İzmir'e geldi. Mustafa Kemal Paşa, Fransız temsilciyle yapacağı toplantıya Vekiller Heyeti Başkanı Rauf Bey ile Hariciye Vekili Yûsuf Kemal Bey'i de çağırdığından temsilcinin müttefikler adına yaptığı müracaat Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetine yapılmış kabul edildi. Kuvvete başvurulmamasını, tarafsız bölgeye girilmemesini isteyen ve konferansta Türk isteklerinin kabul edileceğini söyleyen Bouillon'un verdiği teminata güvenilerek müttefiklerin 24 Eylül tarihli notasına 29 Eylül'de cevap verildi. Âdilâne bir barışın sağlanması için askerî harekâtın durdurulduğu, Yunan ordusunun Meriç'in batısına kadar çekilmesi gerektiği ve Mudanya'da müttefik generalleriyle bir konferans yapılabileceği bildirildi. İstanbul'daki yüksek komiserlerin katıldığı konferans İsmet Paşa'nın başkanlığında 3 Ekim'de başladı. Çetin müzakereler neticesinde 11 Ekim'de Mudanya Mütarekesi imzalandı. Böylece savaşılmadan Doğu Trakya ve İstanbul tekrar Türk topraklarına katılmış oldu.

Sadrazam Tevfik Paşa, 17 Ekim'de Mustafa Kemal Paşa'ya gönderdiği telgrafta kazanılan zaferin Ankara-İstanbul ikiliğini ortadan kaldırdığını ve millî birliği sağladığını söyleyip artık Ankara'nın İstanbul'a tâbi olması gerekeceğini anlatmaya çalışırken Trakya'yı teslim almak için 19 Ekim'de İstanbul'a gelen Refet Paşa padişah yokmuş gibi davrandı. İtilâf devletlerinin 27 Ekim'de Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetiyle

birlikte İstanbul hükümetini de Lozan Konferansı'na davet etmeleri Ankara'da tepkiyle karşılandı. Refet Paşa, 29 Ekim'de padişahı ziyaret ederek Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ve onun oluşturduğu hükümetin bir gerçek olduğunu, artık bir mâna ifade etmeyen İstanbul hükümetinin derhal dağıtılmasını ve İtilâf devletleriyle sürdürülen ilişkilerin kesilmesini bildirdi. Padişahın teklifi reddetmesi ve İstanbul hükümetinin konferansa katılma konusunda ısrar etmesi saltanatın geleceğiyle ilgili karar alınmasını hızlandırdı. Padişah ve hükümetinin durumu hakkında mecliste müzakere açıldı. Bazı konuşmacıların İstanbul'da hükümet adıyla bir heyet tanımadıklarını ve bu kimselerin vatana ihanet suçundan yargılanması gerektiğini söylemeleri üzerine Sağlık Vekili Rıza Nur ile Erzurum mebusu Hüseyin Avni'nin (Ulaş) hazırlayıp seksen mebusun imzaladığı önerge meclise verildi. Önergede Osmanlı Devleti'nin tarihe karıştığı, yeni bir Türk devletinin doğduğu ve hâkimiyetin millete verildiği açıklanıyordu.

Rauf Bey ve bazı mebuslar, olağan üstü şartların oluşturduğu Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin görev ve yetkilerinin olağan üstü durumla sınırlı bulunduğunu, hilâfet ve saltanatın esaretten kurtarılmasından, vatan ve milletin bağımsızlığının elde edilmesinden sonra meclisin varlığının ve yetkilerinin de sona ereceğini ileri sürerek önergeye karşı çıktı. Meclisin açılışından beri yaygın olan bu görüşe Mustafa Kemal Paşa ve bazı arkadaşları da katılmakla birlikte asıl amaçları zamanı geldiğinde yeni ve millî bir devlet kurmaktı. Nitekim Mustafa Kemal Paşa'nın 13 Eylül 1920'de meclise sunduğu, 20 Ocak 1921'de kabul edilen Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'na temel olan halkçılık programında hilâfet ve saltanat kurtarıldıktan sonra padişah ve halifenin anayasa çerçevesinde yerini alacağı belirtilmişti. Bu sırada Müdâfaa-i Hukuk grubunda yaptığı konuşmada saltanatın ömrünü doldurduğunu söyleyen Mustafa Kemal Paşa, meclisin 1 Kasım'daki oturumunda Türk-İslâm tarihinden örnekler verip halifeliğin nasıl ortaya çıktığını anlatarak hilâfetin saltanattan ayrılabileceğini savundu. Önerge komisyonda görüşülürken hilâfetin saltanattan ayrılamayacağı ileri sürülünce Mustafa Kemal Paşa hâkimiyet ve saltanatın hiç kimseye kanunun icabı olduğu için verilmediğini, kuvvet ve kudretle alındığını, meselenin bir gerçeği ifadeden ibaret bulunduğunu ve bunun mutlaka yapılması gerektiğini söyledi. Nihayet komisyonun hazırladığı karar tasarısı meclisin ikinci oturumunda oy çokluğuyla kabul edildi. Kararda Osmanlı saltanatının hukuken sona erdiği, Türkiye halkının

Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinden başka hükümet şekli tanımadığı, İstanbul hükümetinin 16 Mart 1920’den itibaren ve ebediyen tarihe intikal etmiş sayıldığı, hilâfet makamının Türkiye Devleti’ne dayandığı, Osmanoğulları’na ait olduğu ve hilâfet makamına Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından tayin yapılacağı açıklanıyordu. Son padişah VI. Mehmed, 4 Kasım’da istifa eden Ahmed Tevfik Paşa’nın yerine tayin yapmayarak Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin iradesine boyun eğdi. Ülkeyi terkedince de Türkiye Büyük Millet Meclisi 18 Kasım’da kendisini hal‘edip 19 Kasım’da Abdülmecid Efendi’yi halifeliğe getirdi.

Lozan Konferansı’na tek başına katılan Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti öncelikle bağımsızlığının tanınması için çalıştı. Müttefikler ve bilhassa İngiltere ise hâlâ Osmanlı Devleti düzenini sürdürmek istiyordu. Onlar açısından Türkiye, Yunanistan’ı yenmiş olsa da I. Dünya Savaşı’nda İtilâf devletlerine yenilmiş bir ülkeydi. Türkiye, yeni barış düzenini milletlerarası hukuk ilkelerine dayandırmak isterken müttefikler Sevr Antlaşması temeli üzerinde yaptıkları küçük değişiklikleri, son fedakârlıkları olarak ileri sürüyordu. Bu farklı yaklaşımlar yüzünden konferansa ara verildi. Mecliste çok sert tartışmalar oldu. Mustafa Kemal Paşa’nın önerisiyle Türkiye Büyük Millet Meclisi, 1 Nisan’da seçimlerin yenilenmesine karar vererek kesintisiz üç yıldır

sürdürdüğü çalışmalarını 16 Nisan’daki toplantısıyla sona erdirdi. 23 Nisan’da başlayan ikinci devre Lozan görüşmeleri meclisin kapalı olduğu dönemde yürütüldü ve 24 Temmuz 1923’te Lozan Antlaşması’nın imzalanmasıyla neticelendi. Daha çok Mustafa Kemal Paşa’nın gösterdiği adayların seçildiği yeni meclis 11 Ağustos’ta çalışmalarına başladı ve 23 Ağustos’ta antlaşmayı onayladı.

Antlaşma, bir yandan I. Dünya Savaşı’nı Türkiye açısından sona erdirirken bir yandan da Osmanlı Devleti’ni hukukî ve malî açıdan tasfiye edip yeni Türkiye Devleti’nin milletlerarası temele oturtulmasını sağladı. Yabancı güçlerin İstanbul’dan çekilmesi, 6 Ekim’de Şükrü Nâilî Paşa kumandasındaki Türk birliklerinin İstanbul’a girmesiyle tamamlandı. Ankara 13 Ekim’de yeni devletin başşehri olurken 29 Ekim 1923’te Türkiye Devleti’nin yönetim şeklinin cumhuriyet olduğu ilân edildi. Halifelik saltanat makamı gibi al-gılandığından 3 Mart 1924’te kaldırılarak Osmanlı

hânedanı mensuplarının tamamı yurt dışına çıkarıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk (Ankara 1927), İstanbul 1961, I-III; Atatürk Özel Arşivinden Seçmeler, Ankara 1981; Atatürk'ün Millî Dış Politikası: Millî Mücadele Dönemine Ait 100 Belge (1919-1923), Ankara 1992, I; Mehmed Arif, Anadolu İnkılâbı, Milli Mücadele Anıları: 1919-1923 (haz. Bülent Demirbaş), İstanbul 1987; E. Behnan Şapolyo, Kemal Atatürk ve Millî Mücadele Tarihi, Ankara 1944; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimizin Esasları, İstanbul 1951; a.mlf., İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1960; Ali Fuat Cebesoy, Millî Mücadele Hatıraları, İstanbul 1953; Tevfik Bıyıklıoğlu, Trakya'da Millî Mücadele, Ankara 1955, I; M. Tayyib Gökbilgin, Millî Mücadele Başlarken, Ankara 1959-65, I-II, tür.yer.; Türk İstiklâl Harbi (nşr. Genelkurmay Başkanlığı), Ankara 1962-75, I-VII; Sabahattin Selek, Anadolu İhtilâli, İstanbul 1966, I-II; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, Ankara 1966-68, I-II, tür.yer.; Sivas Kongresi Tutanakları (haz. Uluğ İğdemir), Ankara 1969; Taner Baytok, İngiliz Kaynaklarından Türk Kurtuluş Savaşı, Ankara 1970, tür.yer.; Kâzım Özalp, Millî Mücadele: 1919-1922, Ankara 1971-72, I-II; A. J. Toynbee, Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu (trc. Kasım Yargıcı), İstanbul 1971; G. Jaeschke, Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri (trc. A. Cemal Köprülü), Ankara 1971; a.mlf., Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi, Ankara 1970-73, I-II; Salâhi R. Sonyel, Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, Ankara 1973-86, I-II; a.mlf., Kurtuluş Savaşı Günlerinde İngiliz İstihbarat Servisi'nin Türkiye'deki Eylemleri, Ankara 1995; Heyet-i Temsiliye Kararları (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1974; Osman Ulagay, Amerikan Basınında Türk Kurtuluş Savaşı, İstanbul 1974; Heyet-i Temsiliye Tutanakları (haz. Uluğ İğdemir), Ankara 1975; E. J. Zürcher, Milli Mücadelede İttihatçılık (trc. Nüzhet Salihoğlu), İstanbul 1987, tür.yer.; Ayferi Göze, Türk Kurtuluş Savaşı ve Devrim Tarihi, İstanbul 1989; Mustafa Balcıoğlu, Belgelerle Millî Mücadele Sırasında Anadoluda Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu, Ankara 1991, tür.yer.; Selahattin Tansel, Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, İstanbul 1991, I-IV; Mustafa Keskin,

Hindistan Müslümanları'nın Milli Mücadele'de Türkiye'ye Yardımları (1919-1923), Kayseri 1991; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1998, I-II; Mesut Aydın, Millî Mücadele Döneminde TBMM Hükümeti Tarafından İstanbul'da Kurulan Gizli Gruplar ve Faaliyetleri, İstanbul 1992; Ali Çetinkaya'nın Milli Mücadele Dönemi Hatıraları, Ankara 1993; Bilge Yavuz, Kurtuluş Savaşı Döneminde Türk-Fransız İlişkileri, Ankara 1994, tür.yer.; L. Kinross, Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu (trc. Necdet Sander), İstanbul 1994, s. 201-416; Zeki Sarıhan, Kurtuluş Savaşı Günlüğü, Ankara 1996, I-IV; Mehmet Fatişoğlu, Sultan Vahdeddin ve Mustafa Kemal Paşa Millî Mücadelede, Kahramanmaraş 1996; Turgut Özakman, Vahidettin, Mustafa Kemal ve Millî Mücadele, Ankara 1997; Zekeriya Özdemir, Balıkesir Bölgesinde Milli Mücadele Hareketleri, Ankara 1997; a.mlf., Balıkesir Bölgesinde Milli Mücadele Önderleri, Balıkesir 1998; Bayram Sakallı, Milli Mücadele'nin Sosyal Tarihi Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri, İstanbul 1997; Mustafa Albayrak, Millî Mücadele Dönemi'nde Batı Anadolu Kongreleri, Ankara 1998; Mücteba İlgürel, Millî Mücadele'de Balıkesir Kongreleri, Ankara 1999; A. M. Şamsutdinov, Mondros'tan Lozan'a Türkiye Ulusal Kurtuluş Savaşı Tarihi: 1918-1923 (trc. Ataol Behramoğlu), İstanbul 1999, s. 55-301; Emel Akal, Millî Mücadelenin Başlangıcında Mustafa Kemal İttihat Terakki ve Bolşevizm, İstanbul 2002; Şerafettin Turan, Mustafa Kemal Atatürk, Ankara 2004, s. 199-366; Vehbi Ziya Dümer, "İstiklal Harbi", TA, XX, 373-398; "Mütareke ve Millî Mücadele", TCTA, IV-V, 1109-1210.

Cevdet Küçük

MİLLÎ TETEBBÛLAR MECMUASI

1915 yılında beş sayı çıkan ilmî dergi.

Maarif Nâzırı Ahmed Şükrü Bey'in girişimleri ve 10 Mart 1331 (23 Mart 1915) tarihli iradeyle kurulan Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Tedkik Encümeni (Encümen-i Tedkik) tarafından İslâm medeniyeti ve Türk kültürüyle ilgili din, ahlâk, hukuk, iktisat, lisâniyat, bedîiyat, fenniyat, bünye-i ictimâiyye tedkikatı hedeflerine yönelik olarak iki ayda bir neşredilmesi planlanmıştır.

İlmî bir heyet olarak teşekkül eden Encümen-i Tedkik, kuruluş gayesiyle ilgili konularda araştırmalarda bulunmak ve ulaşacağı sonuçları yayımlamak üzere Maarif nâzırı tarafından hazırlanan yirmi dört maddelik tâlimatnâmeye (MTM, sy. 1, s. 188-191) uyarak çalıştı. Encümenin ilk dokuz üyesi Dârülfünun hocalarından Ağaoğlu Ahmed, Halim Sabit (Şibay), Ziya Gökalp, Köprülüzâde Mehmed Fuad, Mustafa Şeref ile Meclisi Sıhhiyye âzası Hüseyinzâde Ali, Gelenbevî İdâdîsi Müdürü Şemseddin (Günaltay), eski Halep Defterdarı Ali Emîrî Efendi ve Adliye Nezâreti müfettiş-i umûmî muavini Yusuf Kemal'di (Tengirşenk). Bu heyete Beyazıt dersiâmlarından kütüphâne-i umûmî hâfız-ı kütübü İsmail (Saib Sencer), dersiâm Şerefeddin (Yaltkaya), Vefâ Sultânîsi öğretmenlerinden Rifat ve Maârif-i Umûmiyye Nâzırı Ahmed Şükrü Bey de dahil oldu (a.g.e., I, sy. 1, s. 190-191). Daha sonra müslüman araştırmacılardan aslî, yerli ve yabancılardan fahrî ve muhabir üyeler seçilerek Encümen-i Tedkik geliştirildi ve genişletildi (a.g.e., I, sy. 3, s. 576; II, sy. 4, s. 191). Encümen-i Tedkik'in ilk başkanı Ali Emîrî Efendi çok zaman geçmeden kuruldan ayrılmış, yerine Ahmed Şükrü Bey getirilmiştir. İlk toplantısını 22 Mart 1331'de (4 Nisan 1915) yapan encümen bundan sonra Dârülfünun'da kendisine ayrılan özel dairede her hafta düzenli biçimde toplanmıştır.

Encümen-i Tedkik, kendi çalışma alanına giren ilmî mesaisi yanında ancak beş sayı çıkarılabildiği halde derin izler bırakmış olan Millî Tetebbûlar Mecmuası ile hatırlanmaktadır. Üzerindeki tarihlere göre Mart / Nisan 1331

- Teşrînisâni / Kânunuevvel 1331 (Mayıs *Haziran 1915 - Ocak* Şubat 1916) arasında ikişer aylık olarak beş sayı çıkan derginin yaklaşık 1000 sayfayı bulan hacmi içinde çok sayıda önemli araştırma yayımlanmıştır. Matbaa-i Âmire'de o günün şartları içerisinde iyi cins kâğıda basılan dergi dönemine kadar neşredilen Türkçe süreli yayınların en kalitelileri arasında sayılmıştır.

Millî Tetebbûlar Mecmuası'nda ileride çok sayıda çalışmaya kaynaklık, yol göstericilik edecek önemli makaleler neşredilmiştir. Bunların başlıcaları Köprülüzâde Mehmed Fuad'ın "Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe" (sy. 1, s. 5-46), "Türk Edebiyatının Menşei" (sy. 3, s. 5-78), "Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti" (sy. 5, s. 193-232); Ziya Gökalp'in "Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul" (sy. 2, s. 193-205) ve "Eski Türkler'de İçtimaî Teşkilâtla Mantıkî Tasnifler Arasında Tenâzur" (sy. 3, s. 385-456); Rauf Yektâ'nın "Eski Türk Mûsikisine Dair Tetebbûlar: 'Kök'ler" (sy. 3, s. 457-463) ve "Eski Türk Mûsikisine Dair Tarihî Tetebbûlar: Türk Sazları" (sy. 2, s. 135-141, 233-240);

Martin Hartmann'ın "Dîvânü Lugāti't-Türk'e Ait Birkaç Mülâhaza" (sy. 2, s. 167-170) adlı yazılarıdır. Dergide bunların dışında önemli bir kısım makale de yabancı dillerden çevrilerek yayımlanmıştır. Bunlar arasında Edgard Blochet'nin "Mazdeizm'in Eski Türk İtikadları Üzerindeki Tesiri", Thúry József'in "Orta Asya Türkçesi Üzerine Tedkikler, On Dördüncü Asır Sonlarına Kadar Türk Dili Yâdigârları", V. Barthold'un "Avrupa ve Rusya'da Şarkî Tetebbû Tarihi" gibi tek veya dizi makaleler, ayrıca "Osmanlı Kanunnâmeleri" gibi çok sayıda metin neşri ve kitap tenkidi yer almaktadır. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin Kanûnî Sultan Süleyman'a sunduğu fetvalarını bir araya getiren Ma'rûzât adlı mecmuası da eksik bir nüshası esas alınarak neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İsa Çolaker, Millî Tetebbûlar Mecmuası Üzerine Bir İnceleme (yüksek lisans tezi, 1994), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü;

Yıldız Akpolat-Davud, “II. Meşrutiyet Dönemi Türk Sosyolojisinin Kaynakları I: Millî Tetebbûlar Mecmuası”, Türkiye Günlüğü, sy. 44, Ankara 1997, s. 86-91 (bu makalenin tenkidi için bk. Selim Aslantaş, “Millî Tetebbûlar Mecmuası Üzerine Yazılan Bir Makaleyi Tenkid Münasebetiyle”, a.e., sy. 46 (1997), s. 142-144; Zeki Arıkan, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Tarihçilik”, TCTA, VI, 1591; “Millî Tetebbular Mecmuası”, TDEA, VI, 362.

Nesimi Yazıcı

MİLLİYETÇİLİK

Belirli bir coğrafyada ortak kültürel ve / veya etnik kökene sahip toplulukların siyasî ve tarihî meşruiyetiyle yüceltilmesini hedefleyen siyasal, sosyal, kültürel, dinî düşünce ve yaklaşımlarla ideolojik anlamda millî devletin güçlenmesini en önemli hedef sayan bir anlayış olarak milliyetçiliğin 1789 Fransız İhtilâli'nin ardından geliştiği kabul edilir. Kısa zamanda meydana getirdiği yeni devlet örgütlenmeleri itibariyle bütün zamanların en etkili siyasî ideolojisi olan milliyetçiliğin modern bir kavram olmasına karşılık kişinin üyesi bulunduğu sosyal gruplara ve kültürel unsurlara sevgi ve bağlılık göstermesi insanlık tarihiyle başlayan tabii bir süreçtir.

Avrupa'da parçalanmış feodal yapılardan mutlak monarşilere geçiş aşamasıyla belirginleşmeye başlayan kimlik homojenleşmesi ve Fransız İhtilâli'nden sonra bir bakıma ulus olgusu ile devletin aynîleşmesi biçiminde olarak ortaya çıkan yeni devlet örgütlenmesi daha önceki feodal, dinî ya da imparatorluk idealleri etrafında teşekkül eden siyasal yapılanmalardan farklı bir oluşumdu. Bu yeni oluşum, bir yandan halkı egemenliğin kaynağı şeklinde tanımlayarak din veya hânedan kaynaklı iktidar haklarını devre dışı bırakırken öte yandan her ulusun kendi devlet örgütlenmesini gerçekleştirmesi anlayışını doğurdu. XIX. yüzyılın hâkim siyasal akımı olan bu gelişme neticesinde son iki yüzyılda 100'den fazla yeni ulus-devlet kurularak geleneksel yapılanmalar parçalandı. XX. yüzyılda da yeni "mikro milliyetçilik"ler belirdi.

Milliyetçiliğin kökeni ve tezahürleriyle ilgili literatürde, yeni bürokratik devlet formunun meşrulaştırılmasına mâtuf siyasal boyutla bir millete ait olma duygusu, din, dil, etnik yapı gibi kültürel ve iktisadî menfaat gibi maddî unsurlara sık sık vurgu yapılmaktadır. Milliyetçiliği besleyen duygu kanalları ve bunların önceliği şartlara göre değişmekle birlikte milliyetçiliğin meşruiyet zeminini oluşturmada vatan fikri, tarihî derinlik ve dinî aidiyet özellikle baskındır. Bu durum, geleneksel biçimde insanların dünyayı ve hayatı anlamlandırmasında birinci derecede değerlendirdikleri dinle milliyetçilik ilişkisinde ve etkileşiminde daha belirgin olabilmektedir.

Bu çerçevede modern milliyetçilik, hiyerarşik değeri yüksek kültür unsurlarından biri olarak yücelttiği kurumlar arasında dine yer verdiği zaman eklektik bir muhteva da kazanmıştır. Bu husus, özellikle sömürgeciliğe direniş sürecinde bazı Asya ve Afrika ülkeleriyle günümüz Doğu Avrupa ülkeleri örneğinde açıkça görülür. Böyle durumlarda genellikle dinî inanç ve sembollerin milliyetçilik hedefleri doğrultusunda yeniden yorumlanıp siyasallaştırılması söz konusudur.

Günümüzde dünyanın hâkim siyasî yapılanmasının milletler ve siyasî sınırlarının da millî devletler temelinde belirlenmiş olması, siyasî düşünceler tarihinin en girift konularından biri olan milliyetçiliği en liberal çeşitlerinden sol düşünce ile birlikte anılanlarına kadar bütün türleriyle hâlâ en çok tartışılan bir vâkıa şeklinde gündemde tutmaktadır. Bu alanda mevcut geniş literatürün işaret ettiği ana husus her zaman ve zeminde geçerliliği olan, sınırları, mahiyeti ve esasları belirli bir tek millet ve milliyetçilik anlayışının ve düşünce sisteminin mevcut bulunmadığıdır.

İslâm Dünyası. Batı'da gelişen siyasî milliyetçilik düşüncesinin müslüman toplumlara intikalinde müslümanların dil ve zihniyet dünyasında daha çok dinî inanç birlikteliğine işaret eden millet kelimesinin bu mahiyetinden soyutlanarak etnik temelli “kavim, ırk” anlamlarında kullanılması ve bu anlamda bir milliyetçiliğin İslâm kültürüyle bir arada bulunup bulunamayacağı daima tartışılmıştır. İnsan topluluklarının etnik özellikleri sebebiyle farklılaştıkları ve bunun onlar arasında statü ve değer farklılıklarına da yol açtığı şeklindeki yaklaşımın, insanlar arasında takvâ dışında bir farklılık sebebi tanımayan İslâmî düşünceye (el-Hucurât 49/13) aykırı olduğu açıktır. Ancak başlangıcı itibariyle anlam kaymasına uğrasa da zamanla sosyolojik bir mahiyet kazanan milliyetçilik üst kavramıyla meselâ Türkçe'de atıfta bulunulan bütün duygu, düşünce ve siyasî tavır formlarını sadece bu şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Esasen İslâm toplumlarında gelişen ve aşırı yorumlar içeren kavmiyetçilik, ırkçılık gibi yaklaşımlar marjinal akımlar olarak kalırken (bk. IRKÇILIK; KAVİM) İslâmiyet'in bir vâkıa şeklinde farklı kavim ve milletlerin varlığını tasdik ettiği ve kimlik yönünden bunlara ait olmanın bir hikmet taşıdığı da Kur'an'da açıkça zikredilmiştir (el-Hucurât 49/13).

Siyasî bir hareket olarak milliyetçiliğin müslüman toplumlarda gelişmesi

Batı’dan farklı bir seyir takip etmiştir. Bu süreç, ya Osmanlılar’da olduğu gibi

dağılmaya yüz tutan bir yapının unsurlarını bir arada tutabilmek için düşünülen Osmanlıcılık ve İslâmcılık hareketlerinin yanında hiç olmazsa bu yapının bakiyesinden sağlam bir bünye çıkarabilme gayesine mâtuf veya sömürgeleşmiş Asya ve Afrika müslüman toplumlarında önce sömürgeciliğe direniş, ardından bağımsızlık hedefinin tahakkuku için öngörülen bir düşünce olarak gündeme gelmiştir. Ancak sonraki aşamada bu tür milliyetçilikler varlıklarını meşrulaştırabilmek amacıyla giderek laikleşmiş, Batı’da olduğu gibi kendilerine uygun bir dil, tarih ve hatta ırk inşası ve gelecek tasavvuruyla farklı mecralara sürüklenmiştir.

Osmanlı Dönemi. Milliyetçilik, Osmanlı Devleti’nin müslüman unsurları arasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan siyasî-fikrî düşünce akımları içerisinde en geç ortaya çıkanıdır. Bu akım, Batı’daki örneklerinin aksine bir kısım müslüman tebaanın mevcut devlet yapılanmasından ayrılıp kendi devletlerini oluşturma arzularının sonucu değil, farklı iç ve dış dinamiklerin etkisiyle parçalanma ihtimali beliren bir yapının tebaasını meydana getiren nisbeten farklı kimliklerin yeni şartlar altında varlıklarını ve bağımsızlıklarını devam ettirmek istemeleri şeklinde değerlendirilmelidir. Bu çerçevede siyasî-felsefî anlamda bir Türk milliyetçiliği hareketinden bahsedilebilmesi ancak XX. yüzyıl başlarına ait bir keyfiyet olmakla birlikte buna zemin hazırlayan gelişmeler XIX. yüzyılın ikinci yarısına aittir ve öncelikle dil ve kültür ağırlıklı bir Türklük bilinci oluşturmaya yöneliktir.

Bir Tanzimat projesi olup farklı dinî (müslim-gayri müslim) ve etnik (Türk-gayri Türk) gruplardan teşekkül eden tebaayı bir millet haline getirme ve yeni şartlarda bir vatandaşlık oluşturma (millet icat etme) teşebbüsü olan Osmanlıcılık (ittihâd-ı anâsır) fikri savaşlar, ekonomik çöküntü, Balkanlar’daki toprak kayıpları, Kafkasya ve Balkanlar’dan göçmen akını gibi gelişmeler sebebiyle yerini fiilen İslâm dayanışması (ittihâd-ı İslâm) siyasetine bırakmıştı. Adı İttihâd-ı İslâm olan (1873) Osmanlıca matbu ilk risâlenin yazarı Çorlulu Esad Efendi’nin ittihâd-ı İslâm’ı bir tür milliyetçilik veya müslüman milliyetçiliği olarak da yorumlaması dikkat çekicidir. Esad Efendi’ye göre Avrupa devletleri Amerika ve Rusya’da bir zamandan beri

millî birlik (ittihâd-ı milel) fikri, siyasî birliği sağlamak ve yeni bir vatandaş tipi ortaya çıkarmak için gelişmiş bir fikirdir. Burada başka unsurlar yanında mezhep (din) ve ırk unsurları da birer vâsıta-ı ittihâddır. İslâm dünyasında ise vâsıta-ı ittihâd Avrupa'dakilerden farklı şekilde İslâm'dır, dindir. Böyle olunca millî birlik (milliyetçilik) ittihâd-ı İslâm çerçevesinde teşekkül edecek, yeni Osmanlı vatandaşları / vatandaşlığı da aynı fikir etrafında oluşabilecektir. İttihâd-ı İslâm fikri etrafında teşekkül edecek milliyetçilik siyasî olarak halifede ve Osmanlı Devleti'nde temsil edilecek, fakat bütün müslümanları da kuşatacaktır. II. Abdülhamid döneminin iç ve dış siyasetinde de baskın olan bu yaklaşımın hâkim atmosferinde "Türk, vatan" gibi modern milliyetçiliğin yeni anlamlar yüklediği kelimeler, gelişen basın hayatında yeni içerikleriyle daha yaygın biçimde kullanılmaya başlandı. Henüz sosyolojik keyfiyetini kazanmamış olan Türk kelimesinin bu yeni dönüşümünde Batı'daki Türkoloji çalışmalarının da katkısının yanı sıra Polonyalı Mahmud Celâleddin Paşa, Ahmed Vefik Paşa, Süleyman Paşa, Buharalı Şeyh Süleyman Efendi ve Ahmed Mithat Efendi gibi yazarların Türklüğe ve Türk dilinin önemine dair neşriyatı, ilmî ve kültürel Türkçülük devrinin başlangıcı olarak literatürde özellikle vurgulanmaktadır.

Diğer taraftan Kafkasya ve Orta Asya'da Rus hâkimiyetinin yerleşmesinden sonra ümitlerini Osmanlılar'a bağlayan Osmanlı dışı Türk unsurların faaliyetleri de bu süreçte etkili olmuş, özellikle Kırım ve Kazan aydınları arasında panslavizme karşı geliştirilen pantürkizm akımı yankılarını çok geçmeden Osmanlılar'a da ulaştırmıştır. Yusuf Akçura'nın Jön Türkler'in boş yere Osmanlıcılık üzerinde ısrar ettikleri gerekçesiyle 1904 yılında Mısır'da Türk gazetesinde yayımladığı "Üç Tarz-ı Siyâset" başlıklı meşhur makalesi Osmanlılar arasında siyasî Türkçülüğün ilk ciddi işareti olarak değerlendirilir.

Balkanlar'da gelişen Sırp, Bulgar, Makedon milliyetçiliklerine karşı Osmanlı subayları arasında Türk kimliğine giderek artan bir eğilim söz konusudur. Bu şartlar içerisinde gerçekleşen II. Meşrutiyet'in nisbî hürriyet havasında 1908'de Türk Derneği, 1911'de Türk Yurdu Cemiyeti kuruldu. Selânik'te Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin gibi isimler tarafından yayımlanan Genç Kalemler dergisiyle önce Türk Yurdu Cemiyeti'nin ve daha sonra Türk Ocağı'nın yayın organı olan Türk Yurdu dergisi, Türkler'e İslâm ve Osmanlı kimliği yanında ayrıca bir Türk kimliği kazandırmaya yönelik

yazılarla dikkat çekti.

Bu yeni dönemde ana fikir, asrın ruhunun milletleşme olduğu ve dünyanın bu en müessir akımından Türkler'in istisna edilmesinin imkânsızlığı idi. Yusuf Akçura buna "kābil-i tatbik" olma unsurunu da ekledi. Bu durumda izlenecek tek siyaset önce Osmanlı dünyasındaki Türkler'in millî kimliğini tesis etmek, ardından bütün Türkler'i birleştirmeye (Turan) yönelik bir yol tutmaktı. Türkçülüğe özellikle İslâmcılar'ın, "İslâm'da dâvâ-yı kavmiyyet yoktur" gerekçesiyle yönelttikleri eleştiriler Türkçüler tarafından İslâm'ın millet gerçeğini kabul ettiği, Türkler'in millet mefkûresinin Türklük, ümmet mefkûresinin de İslâm olduğu, Türkçülüğün nihaî bir dünya görüşü değil mevcut gerçekliğin dayattığı siyasî bir yol sayıldığı gibi Türkçü-İslâmcı denilebilecek bir tavırla cevaplandırılmıştır (bk. TÜRKÇÜLÜK).

İslâm dünyasında ve Osmanlı topraklarında yeşermeye başlayan milliyetçilik etrafındaki fikirler kavramsal çerçeveyi de etkileyecektir. Tartışmaların başladığı XIX. yüzyılın son çeyreğinde aynı anlam dairesi içinde yer alan üç kavramdan millet din ekseninde, kavim kan bağı, akrabalık-kabile ekseninde, cins ırk ekseninde tanımlanıyordu. Avrupa'da gelişen milliyetçilik hareketleri için kavim-kavmiyet kelimelerinin kullanılması da bu çerçeve içinde doğruydu (Mehmed Âkif'in [Ersoy] 1913 tarihli, "Hani milliyyetin İslâm idi... kavmiyyet ne!" mısraı bu çerçeveye atıfta bulunur). Fakat İslâm dünyasında yükseliş gösteren milliyetçilik hareketlerine hem meşrûluk kazandırmak hem de onları dinî bir çerçevede yorumlayabilmek için "nation" karşılığı olarak kavim kelimesinin değil milletin ısrarla tercih edildiği görülecektir. Bu süreçte millet kavramı kavim kavramına doğru yaklaşacak, buna paralel olarak ümmet din eksenli siyasî ve içtimaî bir millet fikri için kuvvet kazanacaktır. Ümmetçilik fikrinin giderek daha fazla milliyetçilik fikrinden uzaklaşması sürecinin kaynağı da bu kavramsal kaymalardır.

İttihat ve Terakkî'den Cumhuriyet'e geçişte Türkçülük milliyetçilik, millî kimliğin oluşması ve İslâm'ın bu kimliğin aslî bağlayıcı unsuru olduğu tezi üzerine bina edilmiştir. Bu yaklaşım, Cumhuriyet'in mübadeleye esas teşkil eden Türk tanımlamasında da kendini göstermiştir. Ancak Cumhuriyet'in giderek modern, seküler ve devletçi eksende Osmanlı geçmişinden

soyutlanmış yeni bir devlet formu üzerinde yoğunlaşmasıyla bir İttihat ve Terakkî

bakiyesi olarak değerlendirilen bu anlayış etkisini kaybetmiştir.

Cumhuriyet devrinde en azından 1930'lara kadar olan zaman diliminde milliyetçilik, bir millî kimlik inşası hedefinden ziyade siyasî bir millet meydana getirme düşüncesi olarak hâlâ ümmet şuuru baskın olan halkı modernleştirmeye ve yeniden şekillendirmeye dönük, dış Türkler'i devre dışı bırakan bir karakter arzetmektedir. Bu şartlarda Cumhuriyet'in ilk yıllarında millet anlayışı etnik değil kültürel esaslıdır ve bir bakıma Tanzimat'ın bütün tebaayı Osmanlı kimliği altında birleştirme projesinin benzeri olarak Cumhuriyet de Türkiye sınırları içerisinde kalan bütün müslüman tebaayı Türk üst kimliği altında toplamayı hedeflemiştir.

Resmî bürokrasinin dışındaki aydınlar tarafından temsil edilen ve tek parti döneminin şartlarında İslâmî referansları neredeyse tamamıyla dışlayan, ayrıca komünizm düşmanlığına yönelik ırkçı-Turancı siyasî açılımlar teklif eden en güçlü eğilim, 1930'ların başında yayın hayatına giren Atsız mecmuası etrafında gelişmeye başlamıştır. Bunu Reha Oğuz Türkkan, Rıza Nur, Necdet Sancar gibi isimlerin çıkardığı veya yazılar yazdığı Çağatay, Ergenekon, Bozkurt, Gökbörü, Tanrıdagı gibi dergiler takip etmiştir.

1924'ten 1960'lı yılların sonlarına kadar İslâmî ve muhafazakâr gruplar bir ölçüde dönemsel öğeler dolayısıyla, bir bakıma da yakın tarihî kaynaklarında bulunduğu için kendilerini milliyetçilik şemsiyesi altında ifade etmişlerdir. Türkçü-Turancı milliyetçi çizgiden ayrı olduklarını vurgulamak için kullandıkları ifade "muhafazakâr milliyetçilik"tir. Bu terkipteki muhafazakâr kelimesi bir tarafıyla İslâmî endişeleri, diğer tarafıyla da millî-dinî öğeleri ifade etmektedir. Siyasî merkezin bu milliyetçilik anlayışına verdiği isim "mutaassıp milliyetçilik"tir.

Cumhuriyet devrinde en az üç farklı yorumu bulunan Anadoluculuk fikriyatı da Türk milliyetçiliği içinde önemli bir damarı oluşturur. Fikrî-edebî yönden Halikarnas Balıkçısı'nın (Cevat Şakir), akademik yönden arkeoloji ve bazı sanat tarihi uzmanlarının temsil ettiği Anadolu milliyetçiliği genel olarak Anadolu'daki İslâmiyet öncesi kültür ve

medeniyet birikimine (Hitit, Yunan) vurguda bulunuyor ve bunları kurucu unsur haline getiriyordu. Bu tezin Cumhuriyet ideolojisinin resmî teziyle yakınlaşan tarafları da vardır. Yahya Kemal'in (Beyatlı) başını çektiği, Dergâh mecmuası çevresiyle temelleri atılan ikinci Anadoluculuk fikri tarihi, tarihî gerçekleri hissî ve kültürel bir formda yorumlayarak inşa edilmiştir. Bu milliyetçilik yorumunda İslâm ve müslüman Türkler'in Anadolu'ya gelişi (1071 vurgusu da var) önemli sayılmakla beraber kurucu bir unsur olmaktan ziyade diğer bütün unsurları bünyesinde toplayan ve devamlılıklarını sağlayan önemli bir şemsiye veya koruyucu daire mahiyetindedir. Akademik yönden bu çizgiyi sürdüren kişilere örnek olarak Hilmi Ziya Ülken verilebilir. Üçüncü Anadoluculuk yorumunun kurucusu Nurettin Topçu'dur. Milliyetçilik ve muhafazakârlık yorumunun merkezine İslâm'ı, özellikle tasavvufu yerleştiren Topçu'da, tasavvufî İslâm, hem başat kurucu ve devamlılığı sağlayıcı temel unsur hem de kriz dönemlerini anlamak ve aşmak için müracaat edilecek ana kaynaktır. 1071 vurgusu burada da güçlü bir unsurdur. Fakat tarih ve coğrafya merkezli Anadoluculuk yorumlarına ciddi tenkitler yöneltilmiştir. Modernleşme döneminde ağırlıklı biçimde tenkit ve tasfiye alanı olarak görülen tasavvufun hem bir felsefe hem de bir içtimaî yapı (ahlâk ve zihniyet) şeklinde Anadolu milliyetçiliğinin merkezine yerleştirilerek yeniden inşası ve yorumlanması Topçu'ya özel bir yer kazandırmıştır.

Daha çok devletin güçlenmesi ve bekası ile komünizm düşmanlığına odaklanan 1950 sonrası Türk milliyetçiliği fikriyatı, İslâmî köklerini tekrar kazanma eğiliminde olup milliyetçiliği dinî bir çerçevede tanımlamakta, ırkçı-Turancı eğilimlerin tesirinin giderek zayıfladığı bir karakter arzetmektedir. Bu tarihten sonraki Türk milliyetçiliğinin hâkim özelliklerini yansıtan ana çizgi zaman zaman mâneviyatçı, mukaddesatçı ve muhafazakâr gibi tanımlamalarla birlikte zikredilir.

Araplar'da Milliyetçilik. Osmanlı Devleti'nde milleti hâkimenin aslî unsurlarından olan ve İslâm geleneğinde "kavm-i necib" diye ayrı bir itibar gören Araplar arasında Araplar'ın ortak dil, tarih, coğrafya ve etnik temellere dayalı müstakil bir millet oluşturduğu ve bu milletin kendi devletini kurması gerektiği anlamındaki siyasî Arap milliyetçiliği, Osmanlı sonrasında Batılılar'a karşı verilen bağımsızlık mücadelesi dönemine ait bir gelişmedir.

XIX. yüzyılın başında Avrupa'nın Ortadoğu'ya müdahalesiyle mahallî dengelerin bozulması ve Osmanlı otoritesinin giderek zayıflaması, Avrupa'ya giden Mısırlı öğrencilerin Batı'daki yeni fikirleri taşımaları gelişmelerin başlangıcını teşkil eder. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın Arap topraklarında artan nüfuzuna karşı bir tepki şeklinde doğan yabancı düşmanlığı Mısır merkezli Arapçılık fikriyatının kökenlerini oluşturmuştur. Diğer taraftan özellikle Suriye ve Lübnan'da Batı ile yakın ilişkiler içinde yetişmiş hıristiyan yazarlar da Avrupa kökenli yeni fikirlerin Araplar arasında yayılmasında öncü rolü oynamıştır. Ancak bu tür gelişmeler Arap âleminde toplumsal destek bulamamış ve Araplar arasında din birlikteliği belirleyici olmaya devam etmiştir (Zeine, s. 52-54).

İttihat ve Terakkî dönemi Arapçılık fikriyatının gelişme devridir. II. Meşrutiyet sonrasındaki nisbî serbestlik ortamı, her kesimin olduğu gibi Araplar'ın da cemiyetleşmeye ve basın yayına önem verdikleri bir dönemi başlatmış, 1908-1914 yılları arasında ondan fazla resmî veya gizli Arap cemiyeti kurulmuştur. Ancak Araplar'ın büyük çoğunluğu I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı hilâfet merkezini desteklemek ve Osmanlılık'ta ısrar etmekle birlikte Şerîf Hüseyin ailesi gibi bir kısım Araplar siyasî ihtirasları yüzünden İngilizler'in desteğiyle topladığı birkaç bin civarında bedevî kuvvetiyle isyan başlatmıştır.

Savaşın hemen arkasından bağımsızlık beklerken İngilizler'in veya Fransızlar'ın manda yönetimi altına giren Araplar çıkış yolu olarak Arap milliyetçiliğine sarılmıştır. Zamanla radikalleşen Arap milliyetçilik hareketlerinin bu dönüşümünde Filistin'de bir İsrail devleti kurulmasına giden gelişmelerin büyük payı olmuştur. Ancak Avrupalı devletlerin teşkil ettiği Ortadoğu yapılanmasında problemli pek çok alanın bırakılmış olmasının yanı sıra Araplar arasında geleneksel kabile anlayışının hâlâ güçlü bir şekilde yaşaması, bütün Araplar'ı kuşatacak çerçevede et-nik merkezli bir hareket gerçekleştirmeyi mümkün kılmamıştır. Arap ülkeleri 1945-1962 yılları arasında bağımsız olmuş ve Arap Devletleri Ligi (League of Arap States) şemsiyesi altında toplanmıştır. Bu dönemde Cemal Abdünnâsır'ın himayesinde gelişen siyasî Arap milliyetçiliği Michel Eflak gibi isimlerle ideolojik boyutlarını milliyetçi sosyalizm şeklinde sistemleştirmiştir. İslâm'ı bir gelenek ve kültür şeklinde sahiplenen Arap

milliyetçiliği, etnik değer ve dil üzerine inşa edilen ve Araplar'ın medeniyet kabiliyetlerine vurgu

yapan ideolojik boyutu öne çıkarmıştır (bk. PANARABİZM).

İran'da Milliyetçilik. Modern milliyetçiliğin müslüman toplumlardaki yükselişini etkileyen gelişmeler İran'da da geçerli olmuştur. I. Dünya Savaşı yılları, romantik Fars milliyetçiliğinin ortaya çıktığı ve İslâm öncesi Fars kültür ve tarihinin sık sık öne çıkarıldığı dönemdir. 1921'de Rızâ Han İran tahtına oturunca bu eğilim daha belirgin hale geldi. II. Dünya Savaşı yıllarında İran'ın İngilizler ve Ruslar tarafından işgal edilmesi milliyetçi duygularını arttırdı. Savaş sonrasında İran'ın Amerikan nüfuzuna girmesi üzerine Muhammed Musaddık önderliğinde milliyetçi, sol ve muhafazakâr eğilimlerden oluşan bir muhalefet hareketi (cephe-i millî) kuruldu. 1953'te yapılan askerî darbenin ardından Rızâ Şah Pehlevî yönetime tamamen hâkim olunca İran'daki Fars milliyetçiliği ülkenin kendine has durumu sebebiyle resmî devlet milliyetçiliği şeklinde gelişmiştir.

Müslümanların dinî inanç ve farklılıklar dışındaki kültürel unsurlar bakımından beraber yaşadığı insanlarla aynı özelliklere sahip bulunduğu Hindistan ve Uzakdoğu coğrafyalarında Pakistanlı, Endonezyalı veya Malay gibi kimliklerin oluşumunda belirgin temel şüphesiz İslâm'dır. Benzer bir durum Bosna'da Boşnaklar açısından da geçerlidir. Aynı şekilde kısmen Arnavutluk hariç Balkanlar'daki müslüman Makedon ve Kosovalılar arasında gelişen hareketler de Sırp ve Makedon milliyetçiliğine karşı Osmanlı-İslâm ekseninde sergilenen bir direniş özelliği taşır.

BİBLİYOGRAFYA

Babanzâde Ahmed Naim, İslâm'da Dâvâ-yı Kavmiyyet, İstanbul 1332; Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları (Ankara 1339), Ankara 1986; Peyami Safa, Türk Inkilâbına Bakışlar, İstanbul 1938; Mehmet Ali Ayni, Milliyetçilik, İstanbul 1943; H. Seton-Watson, Nationalism: Old and New, Sydney 1965; Ali Kemal Meram, Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri

Tarihi, İstanbul 1969; Mehmed İzzet, Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat, İstanbul 1969; Nationalism in Asia and Africa (ed. E. Kedourie), London 1971; H. Kohn, "Nationalism", Dictionary of the History of Ideas, New York 1973, III, 321-338; I. Wallerstein, The Modern World System, New York 1974; Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, Ankara 1976; Arab Nationalism: An Antology (ed. S. G. Haim), Berkeley 1976; Z. N. Zeine, The Emergence of Arab Nationalism, New York 1976; Rashid Khalidi, "Arab Nationalism in Syria: The Formative Years, 1908-1914", Nationalism in a Non-National State (ed. W. W. Haddad - W. Ochsenwald), Ohio 1977, s. 207-237; D. Kushner, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu: 1876-1908 (trc. Şevket Serdar Türet - Rekin Ertem), İstanbul 1979; J. Breuilly, Nationalism and the State, Manchester 1982; B. Anderson, Imagined Communities, London 1983; A. D. Smith, Nationalism and Modernism, London 1998; Ali Engin Oba, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, Ankara 1985, s. 15-90; F. Georgeon, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura, 1876-1935 (trc. Alev Er), İstanbul 1986; The Origins of Arab Nationalism (ed. Rashid Khalidi v.dğr.), New York 1991; Yusuf Sarınay, Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931), İstanbul 1994; Nationalism (ed. J. Hutchinson - A. D. Smith), Oxford 1994; M. Arai, Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği (trc. Tansel Demirel), İstanbul 1994; C. J. H. Hayes, Milliyetçilik: Bir Din (trc. Murat Çiftkaya), İstanbul 1995; M. Cemâl Bârût, Ḥareketü'l-ḳavmiyyîne'l-ʿArab, Dımaşk 1997; E. Gellner, Nationalism, London 1997; Hasan Kayalı, Jön Türkler ve Araplar (trc. Türkan Yöney), İstanbul 1998; M. Naci Bostancı, Bir Kolektif Bilinç Olarak Milliyetçilik, İstanbul 1999; Tufan Buzpınar, "Arap Milliyetçiliğinin Osmanlı Devletinde Gelişim Süreci", Osmanlı, Ankara 1999, II, 168-175; S. Seyfi Öğün, Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik, İstanbul 2000, s. 1-20, 93-114; Y. M. Choueiri, Arab Nationalism: A History, Oxford 2000; Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik (haz. Tanıl Bora), İstanbul 2002, IV; İsmail Kara, Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, İstanbul 2003, s. 290-321; Zeynep Güler, Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Mısır ve Nâsırcılık, İstanbul 2004, s. 176-203; H. Kruse, "The Development of the Concept of Nationality in Islam", Studies in Islam, II/1, New Delhi 1965, s. 7-16; "Millet Milliyetçilik Millî Kimlik ve Devlet: Seçme Yazılar", Türkiye Günlüğü, sy. 75, Ankara 2003, tür.yer.; P. J. Vatikiotis, "Ḳawmiyya", EI^{2} (İng.), IV, 781-784; A. K. S. Lampton, "Ḳawmiyya", a.e., IV, 785-790;

Şerif Mardin, “19. yy’da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, TCTA, II, 348-351.

Azmi Özcan

MÎM

(م)

Arap alfabesinin yirmi dördüncü harfi.

Türk alfabesinin on altıncı, ebced tertibinin ve Fenike alfabesinin on üçüncü harfi olup ebced (cümmel) hesabında sayı değeri 40’tır. Fenike alfabesinde adı “su” anlamına gelen memdir. Ârâmîce ve İbrânîce’de mem-mâyim, Yunanca’da mü şekline dönüşen harf Arapça’da mîm olarak söylenir. Arap dilcileri bu kelimenin “şarap, zâtülcenp (satlıcan) ve toplanma” anlamlarına geldiğini kaydeder (Hasan Abbas, s. 72). Hiyeroglif alfabesinde ve Doğu sanatında su sembolü olarak geçen dalgalı çizgi (~) şeklinden doğup geliştiği, Arap alfabesinde dalgalı kısmın zamanla sıkışarak topuz biçimini aldığı, düz akışı simgeleyen kuyruk keşîdesinin aynen devam ettiği kabul edilir. Harfin Süryânîce’deki şeklinin yağmur simgesini andırdığı belirtilir (a.g.e., a.y.). Kıraat âlimlerine göre mîm genellikle izhar ile okunur ve asıl harf kabul edilir. Yalnız bâ harfinden önce gelen sâkin mîm ihfâ ile okunur ve fer‘î harf telakki edilir (Karaçam, s. 203; İbrâhim Enîs, s. 65-66).

Sîbeveyhi’ye göre mîmin mahreci iki dudak arası olup (el-Kitâb, IV, 433) telaffuzu için hava ağızdan geçerken geniz boşluğuna basınç yaparak uğultulu (gunne), açık (mechûr) ve sert (şedîd) bir sesin meydana gelmesine sebep olur. Halîl b. Ahmed’e göre mîm çıkarılırken dudaklar kapandığından kapantılı bir ünsüzdür (harfü’l-ıtbâk) (el-Ḥurûf, s. 44). İbn Sînâ’ya göre mîmin çıkış yeri kısmen dudakların arası, kısmen de geniz boşluğu olup hava geniz boşluğundan geçerken uğultulu bir sesin oluşmasına yol açar (Meḫâricü’l-ḥurûf, s. 19). Şarkiyatçılara göre mîm kapantılı, yumuşak, geniz ünsüzü olan bir dudaksıldır (Cantineau, s. 28; Fleisch, I, 58). Mîm sesinin belirleyici ve ayırıcı sıfatları cehr, beyniyye ve gunnedir. Buna göre telaffuzunda ağız boşluğunda nefes akışı kesilip ses akışı devam ettiği sırada (cehr) genizde nefes ve ses akışının eş zamanlı olarak sürmesiyle vızıltılı-uğultulu bir ses (gunne) meydana gelir; bu ses sert-yumuşak (şiddet-rihvet) arasında orta tınıda (beyniyye, mutavassıta) bir karakter gösterir. Ayrıca mîmdeki ses izlâk, infitâh, inhifâz, terkīk ve zuhûr sıfatları

gereği telaffuzu dile hafif ve kolay gelen (izlâk) açık ve ince bir sestir.

Harflerin ses özelliklerinin ve seslendirilme hareketlerinin oluşturduğu kelimelerin anlamlarına yansımasını araştıran çağdaş fonetikçiler, mîmin ses özelliğiyle seslendirme hareketinin bu harfi içeren fiil masdarlarının mânalarına dokunma ve görme duyularını ilgilendiren bazı olgular halinde ilham verme veya işaret etme yoluyla yansıdığını belirlemişlerdir. Mîm harfiyle başlayan Arapça masdarların yarısından fazlasında mîm sesinin verdiği yumuşaklık, incelik ve sıcaklık; seslendirilirken de dudakların hafifçe yumulma ve kapanma hareketinin işaret ettiği "emme, boş bir şeyin içindekini dışarı çıkarma ile toplama; engelleme, çiğneme ve yeme" anlamlarının; yine seslendirmede iki dudağın açılma hareketinin işaret ettiği "açılma, genişleme, yayılma" mânalarının yansıdığı keşfedilmiştir. Mîm ile başlayan masdarlarda "emme, boş bir şeyin içindekini dışarı çıkarma" anlamlarının daha fazla olması, baştaki mîmin söylenişinin emme hareketini

en iyi şekilde temsil etmesiyle açıklandığı gibi esasen insanlık tarihi içinde mîm sesinin emme olgusunu simgelemek üzere icat edildiği neticesine varılmıştır. Nitekim dünyanın birçok dilinde emilme organı ile (meme, mamelle, mamelon, mama ...) emziren anne (maman, mama, mamma, meme, mother, mâder) isminde mîm sesi hâkimdir. Bebek ve çocuk dilinde gıdanın adı da "mama"dır (Hasan Abbas, s. 72-78).

Fonetikçiler, anne ve babayı simgeleyen "m, b" ile benzeri seslerin bebeklerin çıkardığı ilk seslerle de irtibatını irdelemişlerdir. "b, m" dudaksılları ile bunlara yakın yerlerden çıkan "d, t, n" sesleri fazla kas gücü gerektirmediğinden bebeğin el ve kollarını hareket ettirmesine denk bir eylemle, çevresindeki nesne ve olgularla irtibat kurmadan sırf avunmak için fıtrî ve insiyakî olarak çıkarmayı ve tekrarlamayı sevdiği sesleri oluşturmaktadır. Bunları ünlülerle seslendirerek "ma, ba, da, ta ..." ve onları tekrar ile "mama, baba, bibi, dada, nene, adede, atete, amama" kelimelerini yineler. Bu sebeple bütün dünya dillerinde bu seslerin hecelerinin tekrarından meydana gelen kelimelerin çocukların çıkardığı ve tekrarladığı fıtrî ses ve kelimelere dayandığı kabul edilmiştir (İbrâhim Enîs, s. 154-159).

Dilciler, Arapça kelimelerin bünyesinde yer alan mîmlerin asıl harf mi ziyade harfi mi olduğu hususunu incelemiş ve şu sonuçları tesbit

etmişlerdir: Kelime başındaki mîmden sonra iki asıl harf bulunan isim ve fiillerde mîm asıl harftir: مجد، مصر gibi. Mîmden sonra üç asıl harfin yer aldığı isimlerde ekseriyetle mîm zâittir: مغرب، مقياس gibi. Kendisinden sonra üçten fazla asıl harf bulunan isimlerdeki mîm çoğunlukla asıl harftir: مردقوس، مرزنجوش gibi. Üçlü fiillerin ism-i mef'ûl, zaman ve mekân isimleriyle mîmli masdar mîmleri, dörtlü, beşli ve altılı fiillerin ism-i fâil, ism-i mef'ûl mîmleri zâittir. Mîm bazı isimlerin sonuna çokluk bildirmek için eklenmiştir: (çok cesur) الشّجعم← (cesur) الشّجاع , (geniş avurtlu) الشّدقم←(avurt) الشّدق gibi. İkil ve çoğul zamirlerdeki mîmlerin de çokluk bildirmek üzere ziyade edildiği belirtilir: هما، هم، كما، كم، أنتما، أنتم . Bazı isimlerin sonundaki mîmlerin ise zâit olmakla birlikte bu tür bir anlam bildirmediği ifade edilir: (boğaz) الحلقوم ← الحلق , (yutak) البلعوم ← البلع gibi. İsimlerin ortasındaki mîmlerin ziyade olması nâdirdir: الدّلامص(parlak nesne), القمارص(ekşimiş süt) gibi. Fiillerde de mîm harfinin ziyade olmasına nâdir rastlanır: تمركز(merkez edindi), تمنطق(kuşak kuşandı) gibi (Sîbeveyhi, IV, 219, 237, 272-274, 308-309; İbn Cinnî, I, 426-433; İbn Yaîş, IX, 151-154; Hasan b. Kāsım el-Murâdî, s. 139-140).

Mîm, en çok ب، ف، ق، ل، نْ و harfleri olmak üzere ء، ت، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ض، ط، ع، غ، هـ، ي harfleriyle değişim ve dönüşüme (ibdâl) uğrayarak yapı ve anlamca eşdeğer veya benzer kelimelerin oluşumunda etkili olmuştur:

ب ← م: أربي ← أرمي، بخر ← مخر، مكّة ← بكّة؛

ن ← م: غين ← غيم، ندى ← مدى؛

و ← م: أوشاج ← أمشاج، فوه ← فم؛

ف ← م: جفس ← جمس، كفح ← كمح؛

ق ← م: قيس ← ميس، قطر ← مطر؛

ل ← م: جزل ← جزم، لطح ← مطح؛

(Ebü't-Tayyib el-Lugavî, I, 37-77; II, 345-381, 423-495, 565, tür.yer.; İbn Cinnî, I, 413-426). Yapı ve anlam bakımından eşdeğer olan bu kelimelerden

işlek olanlar asıl, diğerleri dönüşmüş (mübdel) kelimeler olarak kabul edilir. Aynı şekilde Wilhelm Thomsen’in şüyû teorisine göre bir dilde en yaygın olan sesler en çok değişim ve dönüşüme uğrayan seslerdir. Bu değişimin yönü söylenişi zor olandan kolay ve hafif olana doğrudur. Arap dilinde en yaygın sesler olan l, n, m harflerinin zamanla hafif sesler olan v, “y”ye dönüştüğü bazı örneklere dayanılarak ileri sürülmüştür (İbrâhim Enîs, s. 169-173). Yine Sâmî dillerinde bazı kelimelerin sonundaki “m”lerin Arapça’da “nûn”a dönüşme eğilimi gösterdiği ifade edilmiştir (EI2 [Fr.], VII, 65). Ferrâ’nın farklı yorumuna rağmen “Allāhümme”nin sonundaki çift mîmin lafzatullaha has bir sesleniş ve saygı ifadesi olarak nidâ “yâ”sından bedel olduğu kabul edilir. Yemen veya Tay kabilesi lehçesinde “tamtamâniyye” adı verilen harf-i ta‘rifin (ال) lâmı mîme dönüşerek “ام” şeklinde söylendiği ve Nemir b. Tevleb’in rivayet ettiği şu şâz hadisin söz konusu lehçeye göre olduğu kaydedilmektedir: ليس من امبرّ امصيام في امسفر (Yolculuk esnasında oruç tutmak ileri derecede dindarlıktan sayılmaz). Bu duruma şair Abdullah b. Anme’nin bir dizesinde de rastlanır (Hasan b. Kāsım el-Murâdî, s. 140).

Daha çok Kur’an kıraatinde görülen bir dönüşüm şekli de idgamdır. İbdâl türü değişimdönüşümlerde anlamları ve yapıları eşdeğer olan iki ayrı kelime söz konusu iken idgam tarzı değişim söyleyiş kolaylığı sağlamak amacıyla yalnız telaffuz planında olur ve bir kelimenin farklı söylenişini ve okunuşunu ifade eder: -mm- > -mm-; -bm-> -mm-; -nm-> -mm-; / ـٍّـm->-mm-; -nb-> -mb-/b-> -mb- (iklâb ـٍّـ/ kalb) dönüşümleri geniz sesi (gunne) eşliğinde seslendirilir:

عليهم مؤصدة ⟵ عليهم مؤصدة،

اركب معنا ⟵ اركم معنا،

من مآء ⟵ مم ماء،

عذاب مقيم ⟵ عذابم مقيم،

من بعد ⟵ مم بعد،

عليم بالظالمين ⟵ عليمم بالظالمين.

Ayrıca kelime sonundaki sâkin “mîm”i bâ harfi izlerse mîm geniz sesi eşliğinde “bâ”ya dönüştürülmeden seslendirilir (ihfâ): ترميهم بحجارة gibi. م الله(Allah’a yemin olsun ki ...) ifadesinde yer alan مedat olup yemin için olan “مُنْ” veya “أَيْمُنُ” àícden kısaltmadır ve üç hareke ile rivayet edilmektedir (İbn Yaîş, IX, 93-94; Hasan b. Kāsım el-Murâdî, s. 139).

BİBLİYOGRAFYA

Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, IV, 219, 237, 272-274, 308-309, 325, 433-436, 447, 456-457; Halîl b. Ahmed, el-Ḥurûf (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, S̱elâs̱etü kütüb fi’l-ḥurûf içinde), Kahire 1402/1982, s. 44; Ahmed er-Râzî, el-Ḥurûf (a.e. içinde), s. 134, 137, 139, 140, 142, 154; Zeccâcî, Ḥurûfü’l-meʿânî ve’ṣ-ṣıfât (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd), [baskı yeri yok] 1402/1982 (Dârü’l-ulûm), s. 59-60; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, I, 37-77; II, 82-87, 345-381, 423-495, 565; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I, 413-433; İbn Sînâ, Meḫâricü’l-ḥurûf (nşr. ve trc. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 19; İbn Yaîş, Şerḥu’l-Mufaṣṣal, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), IX, 93-94, 151-154; X, 33-36, 145; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu’ş-Şâfiye (nşr. M. Nûr el-Hasan v.dğr.), Beyrut 1402/1982, II, 373-374; III, 215-218, 250, 257-258; İbn Usfûr, el-Mümtiʿ fi’t-taṣrîf (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, I, 239-257, 391-395; II, 670-678, 709-718; İbn Abdünnûr, Raṣfü’l-mebânî (nşr. Ahmed M. el-Harrât), Dımaşk 1405/1985, s. 371-377; Hasan b. Kāsım el-Murâdî, el-Cene’d-dânî fî ḥurûfi’l-meʿânî (nşr. Fahreddin Kabâve - M. Nedîm Fâzıl), Beyrut 1413/1992, s. 139-140; J. Cantineau, Etudes de linguistique arabe, Paris 1960, s. 28-30; A. Roman, Etude de la phonologie, Aix-Marseille 1983, I, 263; İsmail Karaçam, Kur’ân-ı Kerîm’in Fazîletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 203, 211, 219-220, 223, 327, 341-342, 357-359, ayrıca bk. tür.yer.; Gānim Kaddûrî elHamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 415, 417, 426, 443-445, ayrıca bk. tür.yer.; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, Mevsûʿatü’l-ḥurûf, Beyrut 1408/1988, s. 423-427; H. Fleisch, Traité de philologie arabe, Beyrouth

1990, I, 58, 60, 74, 80, 83, 94, 95, 211, 219, 224; Şevkī Maarrî, Muʿcemü'l-mesâʾili'n-naḥvî ve'ṣ-ṣarfî fî Tâci'l-ʿarûs, Beyrut 1996, s. 151-196; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾiṣu'l-ḥurûfi'l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 72-78; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü'l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 21, 27, 48, 65-66, 154-159, 169-173, ayrıca bk. tür.yer.; G. Troupeau, "Mīm", EI² (Fr.), VII, 65; İsmail Durmuş, "Harf", DİA, XVI, 160.

İsmail Durmuş

MİMAR SİNAN

(bk. SİNAN).

MİMAR SİNAN MESCİDİ

İstanbul’da Mimar Sinan’ın kendi adına yaptığı mescid.

Fatih Yenibahçe’de Akşemseddin caddesinde Mimarbaşı Sinan Ağa adıyla da anılan mescid günümüzde aynı adı taşıyan bir oyun parkı ile evler arasında kalmıştır. Üzerinde tarih kitâbesi yoktur. Yine tarihi olmayan vakfiyesinin Kanûnî Sultan Süleyman’ın vefatından (974/1566) sonra tescil edildiği bilindiğinden (Ateş, s. 62) caminin daha önceki bir tarihte yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Vakfiyeden, Mimar Sinan’ın Yenibahçe’de yanında sıbyan mektebi ve çeşmesi de bulunan tek mescid vakfettiği öğrenilmektedir. Mescid ayrıca Tezkiretü’l-ebniye’de ve Tezkiretü’l-bünyân’da zikredilmektedir. Evliya Çelebi’de de mescid aynı adla geçmektedir. Yalnız Hadîkatü’l-cevâmi‘de yanlış olarak “Mimar Sinan Mescidi der kurb-i Ağakapısı” başlığıyla Süleymaniye Camii yakınında gösterilmektedir. Mescidin yanındaki mektep günümüze kadar gelmemişse de çeşme ve su haznesi halen mevcuttur.

1918 Fatih yangınında sadece minaresi ve duvarları ayakta kalan mescid sonraları yıkılarak temel hizasına kadar inmiş, 1950’li yıllardan itibaren etrafına ve içine gecekondular yapılmış, zamanla bu gecekondular beton evlere dönüşmüştür. Bu arada Mimarlar Odası İstanbul Şubesi’nin aracılığı ile mescid arazisinin ve çevresindeki kalıntıların değerlendirilmesi için Devlet Güzel Sanatlar Akademisi’nce burada yalnız minareyi korumak şartıyla kültür sitesi yapılmasına dair proje yarışması açılmışsa da Semavi Eyice’nin gayretleriyle mescid ve arazisi kurtarılmış, 1976’da Vakıflar İdaresi tarafından ihya edilerek tekrar ibadete açılmıştır. Bina yeniden yapılırken Cornelius Gurlitt’in 1918 yılından önce çizmiş olduğu kroki, Ali Saim Ülgen’in yayımlamak üzere Türk Tarih Kurumu adına hazırlamış olduğu restitüsyon çalışmaları ve 1973’te yapılan kazı sonuçları esas alınmıştır. Yangından az hasarla kurtulan minare de 1938 ve 1962 yıllarında onarım görmüştür.

Mimar Sinan, yeknesaklıktan kaçınarak mescidinin yakınındaki Şahhûban Sıbyan Mektebi’nde tek örtü altında uyguladığı yazlık ve kışlık mektep

planını burada da uygulamıştır. Sokak dokusuna uydurulup tasarlanan caminin düzensiz biçimi özellikle ilgi çekicidir. Enlemesine dikdörtgen planlı mescid eyvan tarzında önü açık, diğeri tamamen kapalı yanyana iki bölümden oluşur. Bunlar yazlık ve kışlık bölümlerdir. Gurlitt'in planında yazlık kısmın, önündeki sokaktan altı basamaklı merdivenle çıkılacak yükseklikte olduğu görülmektedir.

Bugün mescide girişi sağlayan kapı, mescid ve minare arasında olup üstü tamamen kapatılmış olan yazlık kısmı pencereli duvarla çevreleyen avlunun giriş kapısıdır. Mihrap aksamında olmayan, son derece mütevazi bu kapının solunda baca tipi minare, sağ tarafında ibadet mekânı yer alır. Yazlık bölüm, içerisinde mihrabı bulunan ve mescidi kısmen "L" şeklinde kuşatan, oldukça geniş bir son cemaat yeri olarak nitelenebilir. Yarım yuvarlak niş şeklindeki mihrabın her iki tarafında katlı pencere vardır. Doğu tarafındaki üç pencere iptal edilerek dolaba dönüştürülmüş, diğer mekânla ortak olan duvara ise iki pencere açılmıştır. Alttaki pencereler dikdörtgen, üsttekiler sivri kemerli alçı vitray olarak yapılmıştır. Tavan pasalı ahşaptır ve duvarlar alt pencere hizasına kadar ahşapla kaplanmıştır. Minareyi de kısmen içine alan bu bölümde hanımlara ait bir yer bulunmaktadır. Cemaatin az olduğu zamanlarda mescid olarak kullanılan bu mekândan yine sade bir kapı ile harime geçilir. Tuğla-taş sıralarıyla örgülü duvarları iki kat pencere süsler; tavan da aynı özelliktedir. 1981 yılında taştan yapılan dikdörtgen mihrap çok sadedir. Çokgen mihrap nişinin iki köşesine düz sütunçeler yerleştirilmiş, üzeri sivri kemerle son bulmuştur. Mihrap duvarında dört, batıda altı, kuzeyde üç, doğu duvarında iki pencere yer alır. Üst katında kalem işiyle pencere görünümü verilen bu duvardaki alt pencerelerin üstü alınlık şeklinde kalem işiyle bezenmiştir. Hemen üzerinden yeşil rengin hâkim olduğu, rûmîlerle süslenmiş bir âyet kuşağı mescidi çepeçevre dolanmaktadır. Etrafı üç yönden kırmızı palmet motifiyle süslenmiş alçı vitray pencerelerin arasında yine şemse motifleri yapılmış, duvarlar yeşil, kırmızı, siyah ve beyazın ağır bastığı bitkisel süslemeli bir bordürle nihayete ermiştir. Kuzeybatıdaki müezzin mahfilinin yanından kadınlar mahfiline çıkılır. Vaaz kürsüsü ile minberi ahşaptandır. Ayvansarâyî'nin Hâkîzâde Halil Efendi tarafından yaptırıldığını söylediği minber (Hadîkatü'l-cevâmi', I, 199) yangında yok olmuştur.

Mimar Sinan'ın diğer bazı ahşap çatılı mescidlerinde olduğu gibi burada da

mescidin bünyesinden ayrı olarak avlu kapısının yanına yerleştirilmiş sekiz köşeli, bir bacayı andıran, şerefesiz, 10 m. yüksekliğindeki taş minare yatay bilezikle üçe bölünmüş ve düz bir yüzeyin meydana getireceği

yeknesaklıktan kurtarılmıştır. Mermer ezan okuma yerinin minare kompozisyonunun estetiğini bozmayan çerçeveli mihrap şekilli açıklıkları taşçılık sanatının güzel örneklerinden sayılır. Pencerelerin hemen üstü palmet motifleriyle bir taç gibi kuşatılmış ve üst örtüsü basit bir kubbecikle nihayetlenmiştir. Osmanlı mimarisinin klasik çağındaki bu şerefesiz minare Mimar Sinan'ın buluşudur; Sinan denediği tiplerden en güzelini kendi mescidinde inşa etmiştir. Diğer bir örneğine daha rastlanmayan bu minare Urfa Ulucamii minaresinin minyatür bir benzeri sayılabilir. Gurlitt'ten öğrenildiğine göre Yenibahçe'de günümüze ulaşmamış Kaptan Sinan Paşa Mescidi'nin de böyle bir baca minaresi vardı. Bugün kırma çatı ile örtülü olan Mimar Sinan Mescidi'nin de Takkeci İbrâhim Ağa Mescidi'nde görüldüğü gibi en ihtişamlı devrini yaşayan İznik çinileriyle kaplı olduğunu ve içinde yaldızlı ahşap gizli bir kubbesi bulunduğunu söylemek mümkündür.

Mescidin yanındaki sıbyan mektebine avlunun içinden merdivenle giriliyordu. Kareye yakın bir plana sahip bodrumlu binanın üstü herhalde ahşap çatı ile örtülü idi. Yine mescidin yanındaki çeşme de geçirdiği onarımlarla günümüze kadar gelmiştir. Hiçbir süslemesi ve kitâbesi olmayan, sivri kemerli, som mermerden ayna taşı bulunan çeşmenin iki tarafında birer seki yapılmıştır. Hemen yanındaki su haznesi etrafını saran evlerin arasında kalmıştır.

Mimar Sinan, kendi imkânları ile inşasını gerçekleştirdiği bu mescid için bir de vakıf tesis ederek içinde sundurma, köşk, havuzlar ve akarsuyun bulunduğu, mescide bitişik bir bostanı, çok sayıda ev, dükkân ve 300.000 gümüş akçe vakfedip geliriyle "kıyamete kadar" yaşatılmasını ve kendisinden sonra başmimar olacakların evkafına nezaret etmesini şart koşmuştur. Ayrıca vakfiyesinin vazife kısmında mescidde imamlık yapacak kişiye namaz kıldırması için günde 3 akçe ve her gün Yâsîn okuyup sevabını vâkıfın ruhuna bağışlaması için de 1 akçe verilmesini istemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü’l-ebniye, s. 86; a.e. (s. nşr. Zeki Sönmez, Mimar Sinan ile İlgili Yazmalar-Belgeler içinde), İstanbul 1988, s. 68; a.mlf., Tezkiretü’l-bünyân (a.e. içinde), s. 32; Tuhfetü’l-mi‘mârîn (a.e. içinde), s. 86; a.e. (nşr. Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan’ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler içinde), Ankara 1965, s. 30; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 313; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 199; İbrahim Hakkı Konyalı, Mimar Koca Sinan, İstanbul 1948, s. 96-104; Semavi Eyice, “İstanbul Minareleri”, Türk San‘atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 62; a.mlf., “İstanbul’da Bazı Cami ve Mescid Minareleri”, TM, sy. 10 (1953), s. 255; C. Gurlitt, İstanbul’un Mimari Sanatı (trc. Rezan Kızıltan), Ankara 1999, s. 76; Ali Saim Ülgen, Mimar Sinan Yapıları, Ankara 1989, lv. 177; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1989, s. 249; İbrahim Ateş, Mimar Sinan Vakfı, İstanbul 1990, tür.yer.; Fâtih Câmileri ve Diğer Tarihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 169; M. Baha Tanman, “Osmanlı Dönemi Eserleri”, Fotoğraflarla Fatih Anıtları, İstanbul, ts. (Fatih Belediyesi), s. 89; Aptullah Kuran, “Mimar Sinan’ın Mescidleri”, Semavi Eyice Armağanı, İstanbul 1992, s. 142-143; Gözde Ramazanoğlu, Mimar Sinan’da Tezyinat Anlayışı, Ankara 1995, s. 198-201; Aygün Ülgen, Klasik Devir Minareleri, İstanbul 1996, s. 142-146; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi VI, İstanbul 2004, s. 369-370; Doğan Kuban, “Mimar Sinan ve Türk Mimarisinin Klasik Çağı”, Mimarlık, sy. 49, İstanbul 1967, s. 38; Aygen Bilge, “Mimar Sinan Hakkında Araştırmalar”, a.e., sy. 67 (1969), s. 28-33; a.mlf., “Mimar Sinan Hakkında Araştırmalar II”, STY, sy. 5 (1973), s. 141-173; Erdem Yücel, “Mimar Sinan Mescidi”, a.e., sy. 3 (1970), s. 49-58; “Mimar Sinan’ın Fatih Akşemsettin Mahallesindeki Mescidinin ve Çevresindeki Kalıntıların Değerlendirilmesi Altkomisyonu Raporu”, Mimarlık, sy. 85 (1970), s. 16; N. Esra Dişören, “Mimar Sinan Mescidi”, DBİst.A, V, 468-469.

Sema Doğan

MİMARBAŞI

Osmanlı döneminde Hassa Mimarları Ocağı'nın başı.

Mimar ağa, Hassa mimarbaşı, sermi'mârân-ı Hâssa da denilir. Devletin kuruluşundan başlayarak saray ve devlet inşaatlarında mimarlara görev verildiği bilinmekle beraber Hassa Mimarları Ocağı'nın İstanbul'un fethinden sonra kurulduğu anlaşılmaktadır. Sarayın Bîrun kısmından sayılan ocak teşkilâtta şehreminine bağlı idi. Ancak şehreminliği malzeme tedariki, masraf ve yevmiyelerin ödenmesi gibi idarî işleri görmekte olup teknik işlerin tamamı mimarlar ocağına bırakılmıştı. Ocağın görev alanı ve yetkilerini belirleyen işler şöyle sıralanabilir: Saraya ve devlete ait her türlü inşaat ve tamirat için ön keşif yapmak, inşaatı ve tamiratı gerçekleştirmek, masraf defterlerini tutmak, işin bitiminde son keşfi yapıp kabul etmek; vakıflarla ilgili inşaat ve tamiratları gerçekleştirmek; gayri müslim cemaatlere ait mâbedlerin tamir veya genişletilmesinin gerekli olup olmadığına ilişkin keşifler yapmak; İstanbul'daki inşaat ve şehircilik hizmetlerini yerine getirmek; mâbedlerin, şehir surlarının, su yolları ile ana yolların kapanmamasını sağlamak; yangın ihtimallerinin azaltılması için özel inşaatları kontrol etmek ve gerektiğinde ruhsata bağlamak; seferlerde askerin geçeceği yolların açılması, onarılması, köprü yapılması gibi ordu hizmetlerini ifa etmek; inşaatlarda çalışan usta ve işçilerin yevmiyelerini, inşaat malzemelerinin evsafını ve fiyatlarını tesbit etmek; eyalet mimarlarını kontrol edip gerektiğinde bunlara ehliyet vermek; mahkemelerde bilirkişilik yapmak. Bu işleri görebilmek için mimarbaşının nezâretinde bir fen heyeti oluşturulmuştu. Topkapı Sarayı'nda Yalı Köşkü ile Sepetçiler Kasrı'nda oturan bu heyetin dışında Vefa civarında "mimarbaşı kârhânesi" denilen bir atölye de bulunuyordu (Evliya Çelebi, I, 511).

Mimarbaşılığa tayinler ocak içerisinde halifelik ve kethüdâlık mertebesine ulaşmış olanlarla suyolu nâzırı arasından yapılıyordu. Ocakta bütün tayinler ve yükselmeler mimarbaşının arzı üzerine sadrazamın buyruldusu ile oluyordu. Mimarbaşılığa tayinler XVII. yüzyıl ortalarına kadar kaydıhayat şartıyla idi. 1054'te (1644) Kasım Ağa'nın azledilmesiyle bu sisteme son

verilmiştir. Bu göreve getirilenler daha önceden kazanmış oldukları müteferrika vb. unvanları da koruyorlardı. Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un kuruluşunun (1795) ardından buradan mimarlar yetişince mimarbaşı tayinlerinde değişiklik yapılarak bu göreve mühendishâne hulefâsından olanların getirilmesi kararlaştırılmıştır (Beydilli, s. 83).

Bütün ocak mensupları gibi mimarbaşılar da ulûfeli idi. XVII. yüzyılda ulûfeleri 31-45 akçe arasında değişiyordu. Ulûfe dışında başka gelirleri de vardı. Mîrîye ait inşaat ve tamiratlardan "harc-ı mi'mârî" adıyla bir pay ve İstanbul'daki dükkânlarla "milel-i selâse" denilen Rum, Ermeni ve yahudi cemaatlerine ait evlerden belirli bir rüsûm alıyorlardı. Vize sancağında da bir mimarbaşı arpalığı bulunuyordu, 1802'de bunun yıllık geliri 8883 akçe idi (BA, Cevdet-Saray, nr. 2860, 3750). Mimarbaşının emrindeki hassa mimarları dairesi, saray ve İstanbul dışında mîrîye ve vakıflara ait inşaat ve tamiratları yapma görevleri dolayısıyla imparatorluk ölçüsünde iş görmekteydi.

XVII. yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı'nda 150 mimarın kayıtlı olduğu anlaşılmaktadır. 1691'de bu sayı otuz beş-kırk kişiye kadar düşmüş, yüzyılın sonunda on bir kişi kalmıştır. 1604'te bunların yaklaşık

yarısı gayri müslimlerden oluşmaktaydı (Afyoncu, XVII. Yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı, s. 63). Sayıları değişen dar bir kadro ile bu işleri yürütmek mümkün olmadığı için taşrada da eyalet mimarlıkları ihdas edilmişti. Bu mimarlar mimarbaşının teklifiyle görevlendiriliyor ve mimar ocağınca kontrol ediliyordu. Nitekim Sinan'ın mimarbaşılığı döneminde "ellerine birer arşın alarak" mimarlık yapan kimselerin inşa ettikleri binaların çok geçmeden yıkılması ya da yanması üzerine mimarbaşının ehil olmayan kimselere mimarlık yaptırmaması emredilmişti. Eyalet mimarları, bölgelerindeki küçük çaplı işleri görmekle ve bilhassa sınır boylarındaki kalelerin tamiratıyla görevlendirilmişti. İçlerinden bir kısmı ulûfeli, bir kısmı timarlı idi. Sayıları arttığında bunlara baş olan kişinin de mimarbaşı olarak anıldığı görülmektedir (Evliya Çelebi, IV, 413); ancak kural olarak bu unvan Hassa Mimarları Ocağı'nın başına aitti.

II. Mahmud döneminde önce şehreminliğiyle mimarbaşılık Ebniye-i Hâssa Müdürlüğü adıyla birleştirilmişti (1831). Daha sonra Meclisi Umûr-ı Nâfia

(1836) ve arkasından Umûr-ı Ticaret ve Nâfia Nezâreti (1839) kurulunca mimarbaşılığın içinde bulunduğu birimler buraya bağlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Saray, nr. 2860, 3750; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 511; IV, 413; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, tür.yer.; a.mlf., Hicrî On Üçüncü Asırda İstanbul Hayatı (1200-1255), İstanbul 1932, tür.yer.; a.mlf., On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591), İstanbul 1935, tür.yer.; a.mlf., Türk Mimarları, İstanbul 1937; Tahsin Öz, Mimar Mehmed Ağa ve Risale-i Mimariye, İstanbul 1944, tür.yer.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 377-378; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 340; Behçet Ünsal, "Topkapı Sarayı Arşivinde Bulunan Mimarî Planlar", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 169-197; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 83; Erhan Afyoncu, "XVI. Yüzyılda Hassa Mimarları", Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı, İzmir 1999, s. 207-216; Fatma Afyoncu, XVII. Yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı, Ankara 2001; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi (haz. Metin Eriş v.dğr.), İstanbul 2002, IV, 250-326; İzzet Kumbaracılar, "Türk Mimarları", Arkitekt, sy. 2, İstanbul 1937, s. 59-60; Zarif Orgun, "Hassa Mimarları", a.e., sy. 12 (1938), s. 333-342; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Mimari Tarihinin Arşiv Kaynakları", TD, III/5-6 (1953), s. 95-122; Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları", TAD, I/1 (1963), s. 157-203.

Şerafettin Turan

MİMARİ

Mi‘mârî kelimesi “uzun ömürlü olmak, ömrünü uzatmak; (bir ev) meskûn ve bayındır olmak, (evi) meskûn ve bayındır hale getirmek” anlamlarındaki amr (umr) masdarından türetilmiştir. Aynı kökten gelen ma‘mûr, imâre ve umrân da Arapça’da genellikle harâb kelimesinin karşıtı olarak kullanılmakta ve bayındır olma ya da bayındır kılmayı ifade etmektedir. Ayrıca “mesken ve bina” mânası da taşıyan bu kelimeler söz konusu yapıların oturulabilir, kalıcı ve bayındır niteliklerini belirtmektedir. Umran, özellikle şehirli medeniyetleri göstermek üzere “temeddün” ile aynı anlamda kullanılır. Kur’an’da yıkılmış uygarlıkların, ülkeleri geçmişte nasıl bayındır hale getirdiğini hatırlatan (er-Rûm 30/9), Allah’ın mescidlerini yalnızca gerçek müminlerin mâmur kılacağını beyan eden (et-Tevbe 9/18), Mescidi Harâm’ı onarım görevine değinen (et-Tevbe 9/19) ve “bayındır ev”e (el-beytü’l-ma‘mûr) bir yeminle işaret eden (et-Tûr 52/4) âyetlerin hepsi mimari teriminin kök anlamıyla ilgili bağlamlara sahiptir. Nisbeten geç dönemlerde ortaya çıkan mimari kelimesi klasik Arapça sözlüklerde yer almayıp daha ziyade Osmanlı Türkçesi’nde kullanılmıştır. Konu hakkındaki bir Osmanlı klasiğinde mimarlık kelimesine yer verilmekte, Arapça’da mi‘mârın “mâmur edici” anlamına geldiği, Eski Türkçe’de (kadîmî Türkî) bu kelimenin artık pek kullanılmayan karşılığının “şenledici” olduğu belirtilmektedir (Câfer Efendi, vr. 1a, 16a; İng. trc., s.17, 31). Modern Arapça’da mimari “fennü’l-imâre, hendesetü’l-imâre” gibi terkiplerle karşılanmakla birlikte “el-fennü’l-mi‘mârî” ile de ifade edilmektedir. Mimarinin modern İngilizce ve Fransızca’daki karşılığı architecture (Alm. architektur) şeklindedir. Latince’deki architekturadan modern Batı dillerine geçmiş olmakla birlikte kelimenin aslı Grekçe olup “baş, başlangıç, ilke” mânasına gelen arkhe ile “bina inşa etmek” anlamındaki tekhtain masdarının birleşiminden oluşmuştur.

Klasik dönem müslümanlarının ilimler tasnifine dair yazdığı kitaplarda mimari adlı bir ilim dalından söz edilmemekte, ancak geometri (ilmü’l-hendese) bağlamında mimarlığı tanımlayan bir alt disipline yer verilmektedir. Taşköprizâde, “ilmü ukūdi’l-ebniye” adını verdiği bu disiplinin konusunu binaların tasarımı, yapı tekniğinin esasları ve nitelikli

inşaat yöntemleri şeklinde belirlemektedir. Müellife göre bu ilim şehirlerin ve meskenlerin bayındır kılınmasında büyük yararlar sağlamaktadır (Miftâḥu's-saʿâde, I, 375). Risâle-i Miʿmâriyye'de de eserin aslında geometriye dair olduğu ifade edilmekte ve geometriyle mimari arasındaki ilişki vurgulanmaktadır (Câfer Efendi, vr. 6a; İng. trc., s. 23).

Teknik anlamıyla mimari, medenî yahut şehirli bir toplumun pratik ihtiyaçlarını karşılamanın yanı sıra kendini ifade etmek üzere gerçekleştirdiği yapım tekniği ve sanatıdır. Bu açıdan mimari yapılar, yalnızca barınmayla ilgili zorunlu ihtiyaçların karşılanmasına yönelik olmayıp medenî kurumların hangi yönde geliştiğini yansıtan birer sembol olarak da anlam taşımaktadır. Mimari eserlere genellikle tipleri (sivil mimari, dinî mimari, resmî mimari vb.), teknikleri (ahşap, taş, tuğla gibi kullanılan malzeme ve kemer, kubbe, kiriş vb. yapım teknikleri) ve ifade biçimleri (çevre, mekân, ışık, süsleme, sembol vb.) açısından yaklaşılmaktadır.

Genel olarak dinî tatbikat mimari sanatının uygulandığı yapıların inşa edilmesini zorunlu kılmıyorsa da bütün büyük dinler kendi amaçlarına göre tasarlanmış mimari yapılara sahiptir ve bu yapıların her biri o dine ait ulûhiyyet telakkilerini, ibadet şekillerini ve cemaat yapılanmalarını yansıtan karakteristik özellikler taşır. Dinî mimari mâbede ait terminoloji, mekân organizasyonu ve işlevler bakımından çeşitli tasniflere tâbi tutulmaktadır. Meselâ bazı mâbedler için "Tanrı'nın evi" (beytullah) ya da "toplanma yeri" (cami) tabirlerinin kullanılışı, mâbedin bir şahıs ya da kutsal sayılan bir olaya nisbet edilerek anılışı (Hz. Muhammed'in miʿraca yükseldiği Kubbetü's-sahre) yahut dinî faaliyetin biçimiyle (mescid "secde yeri", namazgâh) ilgili terminoloji böyle bir tasnife imkân vermektedir.

Müslümanların kendi medeniyet tecrübesi içinde ortaya koydukları mimari geleneği "İslâm mimarisi" ya da "İslâmî mimari" olarak isimlendirilir. Bu terimle kastedilen, müslüman mimari geleneğinin kendine özgü yönleriyle İslâm dininin ruhunda bulunan değerleri belirli biçim ve semboller halinde yansıttığı ya da bu değerler doğrultusunda yön ve kimlik kazandığıdır. Fakat meseleye İslâm'a has bir semboller ve işaretler sisteminin olup olmadığı, eğer varsa dinî kaynaklarının nelerden ibaret bulunduğu ve

mimari biçimlere dönüştürülme tarzlarının ne olduğu sorularıyla yaklaşan ve bazı istisnaî

örnekler dışında bu soruları olumlu şekilde cevaplandırmak için ortada yeterli kanıtlar bulunmadığını ileri süren görüş sahipleri de vardır (meselâ bk. Grabar, Architecture as Symbols, s. 1-11). Hiç şüphesiz İslâm mimarisini diğer mimari tarzlardan ayıran ve onu İslâm ruhunun birçok tezahüründen biri saymayı haklı gösterecek olan karakteristik niteliklerin bütün ilim dünyasını tatmin edecek tarzda ortaya konması gerekmektedir. Ancak bazı araştırmacılar için bu iş tek bir uzmanın üstesinden gelemeyeceği, belki de sonuçlandırılması yıllar alacak bir çabayı gerektirmektedir (bu ihtiyatlı yaklaşım için bk. Grube, s. 14).

İslâm mimarisi üzerine yapılan araştırma ve yayınlara bakıldığında çoğunlukla bölgelerin ana kaynaklarını, özellikle de yazılı kaynaklarını değerlendiren çalışmalar olmadığı görülür. İspanya, Kuzey Afrika ya da İran bölgelerine yönelik mimari araştırmaları, bu bölgelerdeki ham madde kaynakları veya pazar arayışlarına yönelen İngiltere, Fransa ve Almanya gibi Batı Avrupa ülkelerinin ilgi ve menfaatleri ölçüsünde canlanmış ya da duraklamıştır. Orta Asya'daki yapılar ise uzun süre Sovyet dünya görüşünün ölçekleri altında incelenmiştir. Bu sebeple araştırma ve yayınlarda üslûp, yaklaşım ve yöntem bütünlüğü söz konusu değildir. Oryantalistlerin İslâm halklarının yaşadığı bölgelere yönelik ilgileriyle başlayan çalışmalar, önceleri bu alanın bir süs mimarisinden ibaret olduğu şeklindeki yargılarla yürütülmüş, zaman içinde daha temel özellikler, mekân, yapı ve inşa teknolojisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir başka deyişle XVII ve XVIII. yüzyıl boyunca Ömer Hayyâm'ın rubâîleri veya binbir gece masallarının romantik, mistik, puslu, tılsımlı ve duygusal dünyasını mimari anlayış tarzı olarak yorumlayan oryantalistler meselâ Osmanlı âbidevî mimarisinin bir Bizans türevi olduğuna inanıyorlardı. Nitekim kubbenin gelişimi üzerine bir kitap yazan Fransız araştırmacısı A. Gosset Les coupoles d'orient d'occident başlıklı kitabında, "Osmanlılar çoban ve savaşçıdırlar, onlarda ne sanat ne de sanatçı bulunur" (s. 131) şeklinde kaba ve kestirme bir yargıda bulunmaktan çekinmemiştir. Oryantalistler XIX. yüzyıl sonuna doğru İslâm mimarisinin matematik kurgusunu, mantıkî ve rasyonel yönünü farkettiler. Bundan sonra mimarlık tarihi teorisinde Antikçağ ve Rönesans'ın ölçülerini tartışılmaz kıstaslar olarak gören

hümanistlerin sözlüğünde İslâm mimarisi farklı yönleriyle ağırlıklı biçimde yer tutmaya başlamıştır. Özellikle kubbemekân ilişkilerindeki mantığı en yalın şekilde ortaya koyan Osmanlı mimarisi ve Mimar Sinan okulu şüphesiz bu gelişmede en önemli uyarıcı olmuştur. Veronica da Osa'nın, 1982'de yayımlanan kitabı için Sinan: The Turkish Michelangelo başlığını uygun görmesi bu etkiyle ilgilidir. İslâm mimarisinin Avrupalı ya da İslâm toplumlarına mensup araştırmacılar tarafından ele alınışı, araştırmacının içinde bulunduğu kültürel çevreden çokça etkilenmesi, meselenin hem tarihî birikime hem teoriye dayalı yönü açısından sınırlayıcı hatta şartlandırıcı olabilmektedir. Meselâ yazarın Batılı veya müslüman Arap ya da İranlı oluşuna göre mimarlık teorisinin kaynakları değişmektedir. Birbirini dışlayan veya çok sınırlı coğrafî alanları ölçek kabul eden anlayışlar inanç alanıyla etnik endişelerin, bilimsel tutumla duygusallığın kolayca birbirinden ayırılamadığını göstermektedir.

İslâm kültürünün yaşadığı bölgelerdeki mimari, daha eski kültürlerden gelen inşa teknolojileriyle İslâmî akaidin o gün için gerektirdiği ihtiyaçların kavşak noktasında ortaya çıkmıştır. Yapı türlerindeki çeşitlilik, hânedanların veya devletlerin hüküm sürdükleri şehirlerin silüetlerinde beliren girintiler ve çıkıntılar, belirli sosyokültürel ideallerin yerel teknolojilerle birleşebildiği ölçüde zenginlik kazanmıştır. Minare, kubbe ya da konut formları, insanların hangi kültür çevresinde yaşadığını anlatırken mimari dokuya yaklaştıkça belirginleşen kemer formları, taçkapılar ve diğer unsurlar, hangi kültür çevresi ya da dönemin üslûbuna yaklaşıldığını açıkça farkettiren göstergelerdir. Bir gözlemci yahut seyyah sadece bu formların karakterine bakarak Herat, Kurtuba veya İstanbul'da olduğunu rahatlıkla anlayabilir. İslâm devletlerinin hüküm sürdüğü bölgelerde inanç sistemine elverişli mekânların yaratılması, belirli mimari anlayışlar ve yapı tiplerinin ortaya çıkışı zaman içinde şekil kazanmış, yerli teknolojileri bilen ustalarla ekonomik gücün buluşabildiği ortamlarda denemeler yapılmış, bundan sonraki aşamada halife, sultan ya da emîrlerin inşa ettirdiği prestij yapıları ortaya çıkmıştır.

İslâm inancının mimari tasarıma yön verecek siyasal iradeye dönüşmesiyle birlikte inanca dayalı anlayış farkı, hem bölgelerin eski mimarisinden hem de çağdaşı olan diğer kültürlerden ayrılmaya başlamıştır. Üslûbun şekil kazanma sürecinde yapılardaki kütle kompozisyonu, mekânların yerleşme

düzeni, mimari unsurlar ve dekorasyon belirli bir istikamet kazanmış, Endülüs'ten Hindistan'a kadar uzanan coğrafyadaki bölgesel çeşitlilikler yanında ortak paydalar daha çok belirmiş, böylesine farklı çözümleri planlayıp çizen ve uygulayan mimarlar önemli bir toplumsal konum elde etmişlerdir. İlginç olan şudur ki belli bazı ibadetler kadar dinî yapıların yönünü de belirleyen Kâbe, gelişmekte olan mimari için örnek alınan bir yapı formu olmamıştır. Bütün mezheplerde inananlar namaz sırasında yüzlerini Kâbe'ye çevirdikleri halde Kâbe'nin kübik formu cami ve mescidler için bir yapı modeli olarak tekrarlanmamıştır. Kur'an, Kâbe'nin mimari yapısı ve hadisler ibadet mekânının şekli ve planı konusunda zorlayıcı ilkeler getirmemiştir. Bunun da ötesinde, camiye çevirilen antik mâbetler ve kiliseler için mihrabın yerini belirleyen işareti koymak ve yapıya minare eklemek yeterli olmuştur.

Arabistan yarımadasındaki ilk camilerin kerpiç duvarlı, ahşap direkli ve düz damlı olduğu bilinmektedir. Belirli aralıklarla toprağa çakılan desteklerin üzeri yine ahşap kirişlerle ve hurma dallarıyla örtülüp çamurla sıvanmaktaydı. Yemen'den Fas'a kadar uzanan iklim kuşağında camiler gibi konutlar için de en yaygın olan bu inşa tekniği günümüzde de geçerlidir. Yapılardaki kapalı kısımların giriş yönüne eklenen avlu sıcak ülkeler için zorunlu bir unsur olarak tekrarlanır. Arap camilerinde erken dönemlerden beri benimsenmiş olan yatay kütle zaman zaman küçük de olsa bir kubbe ile hareketlendirilmiştir. Ancak bu kubbe geniş bir hacmi örtebilecek büyüklükte değildir. İran ve Orta Asya'da ise daha cesur kubbe denemeleri yapılmışsa da kubbe asıl önemini Osmanlı mimarisiyle kazanmıştır.

Özellikle dört halife döneminde, Emevî ve Endülüs mimarisinde hızla genişleyen siyasî hâkimiyetin coğrafî ölçüleri her bölgede bulunan en uygun inşaat malzemesinin kullanılmasına, aynı şekilde inancına ve mensubiyetine bakılmaksızın her ulustan mimara görev verilmesine sebep olmuş, sonuç olarak biçimde fazla seçici davranılmamıştır. Hat sanatı, mûsiki ve kitap sanatlarına göre mimari alanındaki gelişme malzeme, işçi, usta ve şantiye konuları dolayısıyla devletin ekonomik büyümesiyle doğrudan bağlantılı biçimde gelişmiştir. Çin sınırlarından Atlas Okyanusu kıyılarına kadar genişleyen dârülislâm

özellikle kozmopolit bir mimar kadrosuna iş alanları açmıştır. Selçuklu, Memlük ve Eyyûbî yapılarının masrafları daha çok sultan, devlet adamları, varlıklı tüccarlar ve şehir ileri gelenleri tarafından karşılanmaktaydı. Arşiv belgeleri ve yapı kitâbelerinden okunan usta isimleri, mimarlık alanında yerli ve farklı coğrafyalardan gelen müslüman ustaların yanı sıra gayri müslim olanların, özellikle de Ermeni ve Rum ustaların görev aldığını açıkça göstermektedir. Usta adlarının "bennâ, neccâr, mühendis, mimar" unvanlarıyla kaydedilmiş olması bu kişilerin inşaat işinin hangi aşamasında görev aldığını açıkça ortaya koymamaktadır. XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu ortamından gelen kaynaklarda "kâğıt" ve "tersîmü'l-üstâd" gibi ifadelere rastlanması yapıların bir projeye göre inşa edildiğini, "bina nâzırı" sıfatıyla anılan kişinin mevcudiyeti ise inşaat ve onarımları yapan ekibe nezaret eden bir görevliyi akla getirmektedir. Kayıtlarda geçen şahıs isimlerinden önce gelen "amel-i ..." belirleyicisi farklı bağlamlarda anlam kazanmaktadır. Bununla birlikte anılan unvanları taşıyanların hepsinin mimar olmadığı kesindir.

Ekonomiyle mimari kültür arasındaki dinamik bağlantı bütün diğer sanatlara göre çok daha güçlüdür. İnşaat tarzı ve teknoloji çok hızlı değişmediğinden bazı yeniliklerin doğrudan doğruya mimarın buluş gücü ve yaratıcılığına dayandığı açıktır. İslâm mimarisini ortaya koyan ustalara ait eserlerin ana fikri fazla değişmemekle birlikte Emevî, Fâtımî ve Eyyûbî mimarisi enlemesine gelişen, çok direkli ve düz çatılı camilerin ölçüleri büyürken malzeme kullanımı yerel kaynaklara bağlı kalmıştır. Orta Asya'dan İran'a uzanan coğrafyadaki yapılarda tuğla kullanımı yoğunlaşırken Anadolu, Suriye ve Kuzey Afrika'da taş kullanımı hem renk-doku etkisini hem de inşa teknolojisini belirlemiştir. VII. yüzyıldan sonra asıl dikkati çeken husus yapı tiplerindeki çeşitlenme olmuştur. Bu çeşitlenmeyi sağlayan etkenler yerel malzeme kadar toplumsal örgütlenişteki yeni boyutlardır. Buna her toplumun İslâm öncesi alışkanlıklarını da eklemek gerekir. Dolayısıyla İslâm mimarisinin şekillenmesinde inanç önemli bir belirleyici olmakla birlikte yegâne faktör değildir. Çünkü Kayrevan'daki Sîdî Ukbe Camii ile Edirne'deki Selimiye Camii'nin anlayış ve yaklaşım farklılıkları yalnızca inanca dayalı belirleyicilerle açıklanamamaktadır. Buna rağmen camiler daima İslâm şehrinin odak yapıları olarak yönetim binaları, hatta saraylardan bile daha önemli konumda olmuştur. Müslümanların günde beş vakit ibadet için

geldiği, erken dönemlerde her türlü toplantının yapıldığı, tartışma, seçim, yargılama ve eğitim işlerinin bu mekânda yürütüldüğü bilinmektedir. Zaman içinde ibadet haricindeki işlevlerin cami dışına taşınması gerektiği için medrese, şifâhâne gibi yapı tiplerinin kendilerine özgü plan şemalarına göre inşa edilmesi gündeme gelmiştir. Buna göre her yapı tipi kendi işlevine göre bir plan şeması, üzerinde destek ve örtü sistemiyle gelişmiş, sonuçta farklı kütle kompozisyonları belirmiştir. Aynı şekilde mezar anıtları (kümbet, türbe, makam) olarak tanımlanan yapılar, çok defa İslâm öncesi geleneklerin yeni yorumlar kazanmasıyla şekillenmiştir. Konut mimarisinde haremlik-selâmlık ayırımı gibi hususlara iklim ve bölge etkenlerinin katılmasıyla sivil yapı tiplerinin tasarımı büsbütün detaylandırılmıştır. Çeşitli faktörlerin etkisiyle İslâm şehrinin fizikî yapısını meydana getiren yükseltiler giderek bu kültürün en kalıcı simgesi olmaya başlamış, büyük hânedan ve devletler kimlik göstergelerini mimari üslûba dönüştürmüşlerdir. Tac Mahal'in Konya Mevlânâ Türbesi'nden, Şehzade Camii'nin İsfahan Cuma Camii'nden farklı oluşu, sadece bölgesel teknolojilerin değil bir üslûp ve kimlik konusunun da öne çıkarıldığını göstermektedir. Bu yapılarda ilk farkedilen ana çizgiler, etkiyi sağlayan girintiler ve çıkıntılar, İslâm mimarisinin ülke ya da bölge kimliklerine giderek daha fazla yer verdiğini ortaya koymaktadır.

Fizikî kütleye yaklaştıkça mekânları teşkil eden üçüncü boyut daha farklı algılanır; bu sebeple başlıca çizgilerin boyut ve karakteri, bitişik ya da yakın bağlantıdaki diğer oluşumlara göre genişlik, yükseklik ve hacimlerin sergileniş tarzı kütle kompozisyonunu belirlemektedir. İslâm şehir dokusundaki örtü unsurları, kubbe, külâh, minare ve bunları taşıyan öğelerle, örtüyle taşıyıcılar arasında aktarıcı unsurların tercihi her kültür çevresinde farklı anlatımlara sahiptir. Osmanlı mimarisinde topraktan aleme kadar istiflenen biçimlerin yoğunlaşma tarzları kütle kompozisyonunda olduğu kadar iç mekânda da farkedilmektedir. İçdış örtüşmesi Osmanlı mimarisinde birbirini saklamamakta, ancak bu ilişki bölgelere göre farklı tarzlar içinde sunulmaktadır.

Mekânların işlevleri plan şemasını belirlerken meselâ çok destekli Kurtuba Ulucamii'nde mimari endişesi karmaşık olmayan bir anlayış rahatça uygulanabilmiştir. Bu örnekte âdeta bir sütun ormanına dönüşen iç mekânın ibadete elverişli olmayan durumu aşırı yüklenmiş bir dekorasyonla

gözlerden saklanmaya çalışılmıştır. Cemaatin saf tutması ve mihrap önünde duran imamın rahatça görülmesi mümkün olmadığı halde iç mekân bir dekorasyon müzesine dönüştürülmüş ve sonuçta dörtgen bir hacim düz damla örtülerek çözüm basitçe bulunmuştur. Osmanlı camilerindeki başlıca fark, tabandan başlayan dörtgen alt yapının yukarıya çıktıkça daralan piramidal kuruluşun çözümü sırasında ortaya çıkar. Ana kubbe alemiyle taban köşelerini birleştiren çizgiler Mısır piramitlerine benzeyen kütleyi oluştururken düşey doğrultudaki ağırlıklar çok parçalı ve ayrıntılı bir mühendislik problemine dönüşür. İran'dan Kuzey Afrika'ya kadar genişleyen topyekün İslâm yurdunda tek ve toplu bir ibadet mekânı elde etmek isteyen Osmanlı mimarlarının ileri sürdükleri başlıca fark budur.

Klasik devir Osmanlı mimarisinde, XVI. yüzyıla doğru yaklaştıkça çap olarak büyüyen ana kubbe ve buna bağlanan yarım kubbelerden oluşan karmaşık ve kademeli örtü sisteminin ağırlığı, yine karmaşık bir destek sistemi tarafından karşılanabilmiştir. Kemer, kiriş ve hatıl gibi yatay elemanların sıklığından çok bunların büyüklüğü Osmanlı yapılarını karakterize eden mafsal sistemlerini de gündeme getirmiştir. Bir başka deyişle düşey derinlik arttıkça, ortadaki mekânı parçalamadan örtüyü ayakta tutabilmek üzere basit desteklerin yerine yeni tasarımlar ortaya çıkmıştır. Sütun (amud) adı verilen silindirik gövdeli taşıyıcılar, artan kubbe yüksekliğine göre kolayca uzatılabilmesi mümkün olmayan unsurlardır. Tek parça halindeki uzun bir sütunu taş ocağından çıkarıp yapı alanına dikmek her zaman mümkün olmadığından, pâye ya da fil ayağı denilen örme ayaklar tercih edilmiştir.

Kısa mesafeli bir açıklığın düz bir hatılla geçilmesi mümkün olduğundan kapı ve pencerelerde lento kullanılmıştır. Ancak geçit, köprü ya da bir cami içinde birbirinden uzak duran ayakların birleştirilmesi, büyüyen açıklıkların birbirine bağlanarak inşaatın yukarıya doğru sürdürülmesi için bağlantının düz değil yay biçiminde (kavs) yapılması gerekir ve geçilecek açıklığın ölçüsü tek parça malzemeden daha büyükse küçük parçalar birbirine bindirilerek geçiş tamamlanabilir.

Üstten gelen duvar ya da kubbe ağırlığının ayaklara iletilebilmesi için kullanılan kemer, İslâm mimarisinde basık, dairesel hatta yonca yaprağı gibi dilimli olabilmektedir. Sonuçta bir açıklığı geçmek üzere bulunmuş bu çok

eski yöntem İslâm mimarisinde üslûbu belirleyen başlıca unsurlardan biri olmuştur. Hepsi de aynı işi görmekle birlikte açıklığın büyüklüğü ve kullanılan malzemeye göre değişik formlar gösteren kemerler küçüldükçe süs unsuruna dönüşür ve çeşitlilik artar. Hint, Endülüs ve Kuzey Afrika'da görülen at nalı ya da dalgalı formlar kemer karnına göre türlü adlar alarak çoğaltılabilir. Ayak açıklıklarını büyütme zorunluluğu olmadığından, küçük yapılarda sıklaşan kemerlerde çok çeşitli formlar uygulanabilmiştir. Osmanlı mimarisinde özellikle anıtsal camilerde geniş orta hacim oluşturma çabaları ayak açıklıklarını arttırdığı gibi bu işlevi en uygun şekilde üstlenecek kemer formunu da beraberinde getirmiştir. Bu form tepede hafifçe sivrilen ve pencî kemer olarak tanımlanan bingidir. Kemer, düz dam şeklindeki üst örtüyü desteklediği gibi kubbeyi de taşıyabilir. Ancak bu ikinci görev kemeri taşıyıcı sistemin asal elemanlarından biri haline getirdiğinden hem biçim hem de işlev olarak görevi artan kemerle birlikte mimaride yepyeni çözümler doğmaktadır.

İslâm mimarisinde kubbenin benimsenmesi, geliştirilmesi farklı bölgelerdeki yorumlarla değişik çehreler göstermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de ibadet edilecek mekânın mimari özellikleri tarif edilmediği gibi şekli bakımından da kubbeli yapı ön şart değildir. Merkezî planlı camilerdeki ana kubbenin tevhid düşüncesiyle çakışan bir sembolizme çok uygun düştüğü söylenebilirse de bu tür planların sadece XVI. yüzyıl Osmanlı camilerinde şekillendiğini unutmamak gerekir. Kubbetü's-sahre hariç tutulursa dört halife ve Emevîler döneminden kalan dinî yapıların hiçbirinde kubbe mekâna hâkim bir eleman olarak gözükmez. Kudüs'teki Mescidi Aksâ, Şam Emeviyye ve Kahire'deki İbn Tolun camilerinde mihrabın önündeki sütunlardan birkaçı kaldırılarak sadece bu kesim bir kubbe ile vurgulanmıştır. Bu tür kubbeler, enlemesine gelişen yapı kütlelerinde kompozisyona estetik bir katkıda bulunmaz. Tam tersine yatay gelişen örtü sisteminin bir kenarında garip bir çıkıntı yapar. Kubbetü's-sahre, çevresindeki düzlüğe hâkim olarak sekizgen bir alt yapıdan sonra yüksekçe bir kasnak ve yarım küreyi aşan 20,44 m. çapındaki kubbesiyle her göreni etkiler. İslâm mimarisinde büyük, yüksek, dilimli ve tuhaf şekilli pek çok kubbe örneğine rastlamak mümkündür. Ancak kubbemekân bağlantısı ve bu unsurun alt yapıyla uyumu Büyük Selçuklu dönemi ustaları tarafından ele alınmış, Osmanlı mimarisinde ulaşabileceği en üst noktalara varmıştır. Klasik devir Osmanlı mimarisinde kubbe teknolojisinin ulaştığı estetik

düzey Edirne Selimiye Camii ile ölçü büyüklüğünün de zirvesine ulaşır. Özellikle Mimar Sinan uygulamalarında kubbe, mimari bütüne katılan öteki elemanlarla üstün bir düzen tasarımı içinde bütünleştiğinden etkili bir görünüm kazanmıştır.

Osmanlı mimarisi, günümüze ulaşan belgeler dolayısıyla pek çok bakımdan aydınlığa kavuşmuş bir alandır. Anadolu'nun kuzeybatısından başlayarak genişleyen bu mimari konutlardan kervansaraylara, köprülerden saraylara kadar farklı toplum katmanlarına hizmet veren yapı tipleriyle çeşitlenmiş, tasarımların yer alacağı sosyolojik katmana göre detay kazanmıştır. Zanaatkâr cemaatini en yaygın biçimde kapsayan ahî birliklerinin büyük programlı inşaata girişmedikleri, fakat saraya bağlı Hassa mimarlarının denetimi altında şantiyelerde görev aldıkları düşünülmektedir. Yapı işinde çalışan duvarcılar, ahşap ustaları, taş yontucuları ya da horasancılardan oluşan inşaat es-nafı genellikle "esnâf-ı mi'mâr" şeklinde anılmış, diğer malzeme ve tekniklerde hünerli ustalar da "mimara tâbi ehl-i hiref" olarak tanımlanmıştır. Taşra kesiminde loncalara mensup geleneksel ustalara karşılık büyük programlı devlet yapılarıyla uğraşan ustalar, devletin belirlediği ilke ve esaslara sıkı sıkıya bağlı çalışan bir kadroyu meydana getirmiştir. Belgelerde sıkça geçen "mimarlık ilminde mahir" tabiri büyük şehirlerde ve önemli inşaatlarda görevli, gelişmiş bir mimarlık örgütünün bulunduğu izlenimini vermektedir. Şehir mimarları diyebileceğimiz bu kesim, meslekten olmayan veya iyi yetişmemiş elemanlara karşı standart kalite ve ölçütleri gündemde tutmaktadır. Başşehirde bulunduğu anlaşılan merkezî mimarlar ocağının ne zaman şekillendiği ise bilinmemektedir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren özellikle Bursa ve Edirne'de sürdürülen yoğun inşa ve imar hareketleri, saray bünyesinde Hassa Mimarlar Ocağı adı altında bir merkezin kurulmuş olabileceğini göstermektedir. Sultan II. Bayezid dönemine ait belgelerde bu merkezin zikredilmesi kuruluşun daha önce tamamlanmış olduğunu doğrulamaktadır. Fâtih Sultan Mehmed devrinin yapıları derme çatma bir kuruluş ya da toplama mimarlarla değil durumu ve konumu nizama bağlanmış bir ocağın eseri olarak belirmektedir. Nitekim Fâtih Camii ve Külliyesi bunun kanıtlarını ortaya koymaktadır.

XVI. yüzyıla gelindiğinde özel inşaatların bile Hassa mimarlarının vereceği

ruhsata bağlandığı görülür. Bu örgütün dışında çalışan mimar, kalfa ve ustaların ehil olduklarına dair mimarbaşından bir ruhsat almaları gerekiyordu. Ehliyeti bulunmayanlara devletçe iş verilmediği gibi bunların özel inşaatlarda çalışmalarını önlemek de başmimarın göreviydi. Mimar Sinan döneminde Rumeli'den veya başka yerlerden İstanbul'a gelen ve "neccâriye ve bennâ ilminden haberi olmadığı halde" ellerine birer arşın alarak sanat icra eden bazı kimselerin yaptığı binaların kısa zamanda yıkılması veya yanması üzerine mimarbaşının bilgisi olmadan bu gibi ehliyetsiz kimselere mimarlık yaptırılmaması emredilmişti.

Mimarbaşı ve diğer mimarların gerçekte şehreminine bağlı olduğu, resmî binaların inşa ve tamirlerinde bu iki makamın birlikte çalıştığı, şehremini olan kişinin daha çok inşaat malzemesinin temini, masrafları ve yevmiyeleriyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca önemli binaların yapımı için görevlendirilen bina emini ödemelerin yapılması, giderlerin kayda geçirilmesi, malzeme ve işçi sağlayarak inşaatın düzenli yürümesi işini gözeten güvenilir bir kişi olarak kayıtlarda adı geçmektedir.

Hassa Mimarlar Ocağı sarayın en güçlü ve vazgeçilmez okullarından biridir. Genellikle Yeniçeri Ocağı'ndan, saraydaki diğer sanatçılardan ya da dışarıdan seçilen yetenekli gençler burada teorik ve uygulamalı dersler görür, ustaçırak ilişkisi içinde eğitimlerini sürdürürlerdi. Bir mimar bu süreçte yapım işleriyle ilgili birkaç farklı sanatı da yine bu okulda öğrenirdi. Hassa Mimarlar Ocağı'nın başlıca görevi önemli devlet yapılarının planlarını çizmek, onarımlarını yapmak, keşif bedellerini hesaplamak ve inşaatın uygulamasını yürütmektir. Bu ocağın başında "sermi'mârân-ı hâssa" unvanını taşıyan bir üstat bulunurdu. Bu kişi ehl-i hiref ağaları arasında en fazla ücreti almakla birlikte diğer devlet görevlilerine göre bu miktar düşük kalmaktadır. Bu ocağa hizmet verenler içinde Mimar Sinan'ın

seçkin bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Ona "ayn-i a'yân-ı mühendisîn" ve "reîs-i cehâbize-i devrân" gibi unvanların verilmiş olması, uzun süre zirvede kalan bir ustaya duyulan saygı ve takdir örneklerinden sadece birkaçıdır.

Osmanlı belgelerinde yapı, inşaat ve mühendislikle ilgili terminoloji Ortaçağ'ın diğer İslâm ülkelerindeki deyim, terim ve kavramlara göre biraz

daha farklı tanımlar içerir. Zaman zaman kaynaklarda karşılaşılan “bennâ” daha çok yapı işinde çalışan duvarcılara verilen isimdi. Kullanıldığı yerlere göre kâgir yapı ustaları kastedilmektedir. Mimarlar görevleri gereği ilm-i hendesede mahir kimseler olarak tanımlanır. Ayrıca yapım tekniği ve arazi ölçümünü de bilmeleri gerekmekteydi. Ölçme, oranlama ve eşyanın şeklini, miktarını hesaplama işine hendese dendiğinden seyrek de olsa mimarlara “mühendis” adı verildiği de olmuştur. Süleymaniye’nin inşaat defteri sayesinde bu külliyenin yapımında çeşitli zümrelerden müslüman veya reâyâdan ustaların görev aldığı öğrenilmektedir. Bu arada çok sayıda hıristiyan ustanın bazı dallarda çalıştığı görülür. Bunlara verilen ücretler de defterlerde belirtildiği gibi zaman zaman ücretlerin arttırılmasını istedikleri de anlaşılmaktadır. Hatta hıristiyan ustalara pazar günü tatil verildiği de dikkati çekmektedir.

Osmanlı mimarlarının inşa edecekleri binalar için plan çizdikleri çok açıktır. Mimari terminolojide plan ve kroki karşılığı olarak kullanılan “resm” veya “tasvir”den anlaşılması gereken şey perspektif çizimdir. Osmanlı mimarlarının elinden çıkma otuz kadar plandan hiçbiri XVIII. yüzyıldan daha eskiye inmez. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’nde bulunan planların çoğu binaların onarımı için sonradan çizilmiştir. Özellikle büyük programlı yapıların plan olmaksızın inşa edildiğini düşünmek imkânsızdır. Ayrıca Sinan’ın plan ve rölöveler yaptığını gösteren ifadeler vardır. Sâî Mustafa Çelebi’nin kaleme aldığı tezkirelerde “... resmedip bina eylediğim cevâmi‘ ve mesâcidi ...” ifadesi (Tezkiretü’l-bünyân, s. 27), daha sonra XVIII. yüzyılda yaşamış olan Dâyezâde Mustafa Efendi’nin, “Mimarların usulüne tebaan Sinan da Edirne’deki Sultan Selim Camii’nin mücessem tersîmini yapıp hünkâra arzeyledi” şeklinde bir açıklamada bulunması yapıların perspektif çizimleri, hatta maketlerinin yapıldığını kanıtlamaktadır. 1582 yılında Sultanahmet Meydanı’nda düzenlenen bir geçit töreninde on-on beş kişinin omuzlarında taşıdığı bir ahşap Süleymaniye maketi teşhir edilmişti. Sultan Ahmed Camii’nin proje hazırlıklarından bahseden Câfer Efendi’nin eserinde yer alan “... câmi-i şerifin resmi için tasvir ettiği eşkâl ...” ifadesi (Risâle-i Mi‘mâriyye, vr. 52a; İng. trc., s. 65) bu geleneğin uzun süre devam ettiğini göstermektedir.

Malzemenin sağlanması, işçi takımları ve şantiyelerin kuruluşu sebebiyle, bugünün ölçüleriyle bile devâsâ projeler sayılan büyük inşaat girişimlerinin

ciddi ekonomik boyutları olduğu açıktır. Geniş alanları kaplayan kale, külliye gibi yapıların planlanması, camilerde ayrıntılı strüktür hesaplarının yapılması önemli ekonomik harcamaları getireceğinden, bu tür uygulamaların ezbere ya da kendiliğinden yürümesi mümkün değildi. Her yapının öncelikle yaptıran kişiye beğendirilmek üzere, daha sonra da inşaatın uygulayıcılarına tarif edilmek üzere kâğıda çizilmiş ayrıntılı örneklere dayandığı kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 375; Câfer Efendi, Risâle-i Miʻmâriyye: An Early-Seventeenth Century Ottoman Treatise on Architecture (trc. ve nşr. H. Crane), Leiden 1987, vr. 1a, 6a, 16a, 52a; tercüme, s. 17, 23, 31, 65; Sâî Mustafa Çelebi, Tezkiretü'l-bünyân, İstanbul 1315, s. 27; A. Gosset, Les coupoles d'orient d'occident, Paris 1889, s. 131; İbrahim Hakkı Konyalı, Fatih'in Mimarlarından Azadlı Sinan (Sinan-ı Atîk), İstanbul 1953; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Geneve 1956; M. Rumpler, Le couple dans l'architecture byzantine et musulmane, Strasburg 1956; Doğan Kuban, "Les mosquées à couple à base hexagonale", Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens, İstanbul 1963, s. 35-47; Emel Esin, "Al-Qubbah al-Turkiyya", Atti del Trezo Congresso di Studi Arabi e Islamici (Ravello, 1-6 Settembre 1966), Napoli 1967; Semra Ögel, Der Kuppelraum in der turkischen Architectur, İstanbul 1972; Ömer Lutfi Barkan, Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557), Ankara 1972, I-II, tür.yer.; T. Burckhardt, Art of Islam: Language and Meaning, London 1976, s. 3-18; Ahmed Refik [Altınay], Türk Mimarları (haz. Zeki Sönmez), İstanbul 1977; Zahirud Deen Khwaja, "The Spirit of Islamic Architecture", Toward an Architecture in the Spirit of Islam (nşr. H. Renata), Philadelphia 1978, s. 39-43; Yılmaz Önge, "Divriği Ulu Camii ve Dârüşşifasındaki Usta ve Sanatkâr Kitabeleri", Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası (haz. Yılmaz Önge v.dğr.), Ankara 1978, s. 51-53; a.mlf., "Anadolu'da Türk İslâm Devletleri Yapılarında Bazı Enteresan Taş Kemer ve Tonozlar", EFAD, özel sayı 9, Erzurum 1978, s. 321-336; O. Grabar, "Symbols and Signs in Islamic Architecture", Architecture as Symbols and Self Identity (nşr. J. G.

Katz), Philadelphia 1980, s. 1-11; a.mf., "The Islamic Dome, Some Considerations", Journal of the Society of Architectural Historians, XLV, Illinois 1963, s. 191-198; Muhsin S. Mahdi, "Islamic Philosophy and the Fine Arts", a.e., s. 43-48; V. de Osa, Sinan: The Turkish Michelangelo, New York 1982; Ayşıl Tükel Yavuz, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Tonoz ve Kemer, Ankara 1983; E. J. Grube, "What is Islamic Architecture?", Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning (nşr. G. Michell), London 1984, s. 11-14; J. Bloom, Minaret, Symbol of Islam, Oxford 1989; J. Allen, A Short History of Early Muslim Architecture, London 1989; Zeki Sönmez, İslâm Mimarisi Kaynakçası, İstanbul 1989; a.mlf., Başlangıçtan 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1995; Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993; R. Hillenbrand, Islamic Architecture: Form, Function and Meaning, Edinburgh 1994, s. 1-30; K. Azzam - K. Critchlow, A Study in the Geometry of the Arch in Islamic Architecture, London 1997; Turgut Cansever, İslâm'da Şehir ve Mimarî, İstanbul 1997, s. 11-66; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlıda Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi, İstanbul 2002, IV, 250-326; J. Strzygowski, "Die persischen Trompenkuppel", Zeitschrift für Geschichte der Architektur, III/1, Heidelberg 1909, s. 1-15; B. O. Celal, "Mimar Kelûk Bin Abdullah", Mimar, II/6, İstanbul 1932, s. 181-182; "Üç Türk Mimarı ve Eserleri: Oğul Beg", Taşpınar, I/9, Kayseri 1933, s. 207-208; "Üç Türk Mimarı ve Eserleri: Aydemir Bey", a.e., I/11 (1933), s. 255; S. Hilmi [Gönçer], "Üç Türk Mimar ve Eserleri: Çoban Bey", a.e., sy. II/16 (1934), s. 78-80; E. Lambert, "Les coupoles des grandes mosquées de Tunisie et d'Espagne au IX et Xe siècle", Hesperis, XXII (1936), s. 127-132; İzzet Kumbaracılar, "Türk Mimarları", Arkitekt, VII/3, İstanbul 1937, s. 85-86; Zarif Ongun, "Hassa Mimarları", a.e., VIII/10 (1938), s. 333-342; F. Taeschner, "Preliminary Materials for a Dictionnary of Islamic Artists", AI, V, Supplement I (1938), s. III-VIII; Kazım Baykal - S. Savcı, "Diyarbakır Anıtlarını Yapan Mimar ve Mühendislerin Bazıları", Karacadağ, IV/43, Diyarbakır 1941, s. 302-307; Ali Rıza Yalgın, "Çelebi Sultan Mehmet Yapılarının Mimarı Kimdir", Ülkü, II/19, Ankara 1942, s. 8 vd.; Rıfkı Melûl Meriç, "Beyazıd Camii Mimarı, II. Sultan Beyazıd Devri Mimarları ile Bazı Binaları", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, II, Ankara 1957, s. 5-76; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Hacı Ivaz Paşa'ya Dair", TD, X/14 (1959), s. 25-38; Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilatında

Hassa Mimarları", TAD, I/1 (1963), s. 157-202; "Fatih Sultan Mehmed'in Üç Mimarı", Önasya, IV/45, Ankara 1969, s. 8-9; M. Kemal Özergin, "Selçuklu Çağı Mimarları: Mimar Oğul-Beg", Hisar, IX/71 (146), Ankara 1969, s. 20-23; B. Brend, "The Patronage of Fahr ad-din Ali ibn al-Husain and the Work of Kaluk ibn Abd Allah in the Development of the Decoration of Portals in Thirteenth Century Anatolia", KOr., X-1/2 (1976), s. 160-186; Ara Altun, "Artuklu Devri Mimarları ve Yapıları Üzerine Kısa Notlar", Arkeoloji ve Sanat, sy. 1-2, İstanbul 1979, s. 31-34; "Architecture, Art of", EBr., I, 1088-1115; J. G. Davies, "Architecture", ER, I, 382-391.

Selçuk Mülâyim

MİNA

(منى)

Mekke yakınında bazı hac menâsikinin icra edildiği yer.

Mekke ile Müzdelife arasında Mescidi Harâm'ın yaklaşık 7 km. kuzeydoğusunda ve Harem sınırları içinde bulunan Mina şeytan taşlama, kurban kesme, bayram günlerinde konaklama gibi hac ibadetlerinin (menâsik) yapıldığı yerdir. Gerek bu bakımdan gerekse Müzdelife vakfesi sırasında Mina topraklarına geçmemek için buranın sınırlarının kesin şekilde belirlenmesi önem taşır. Hadislere ve tarihî kaynaklara göre Mina'nın sınırı Mekke tarafında yani batı yönünde Akabe cemresi, doğu yönünde Muhassir vadisidir. Kuzeyinde Akabe'den Muhassir vadisine kadar uzanan Kâbil dağı, güneyinde yine Akabe'nin hizasından başlayan ve Muhassir vadisine kadar uzanan Sâih (Sebîr) dağı bulunmaktadır. Bu iki dağın Mina'ya bakan yüzleri Mina'nın şer'î sınırları içinde, arka yüzleriyle Akabe Biatı'nın yapıldığı yer ve Muhassir vadisi sınırların dışındadır. Mina ile Müzdelife'nin sınırlarının belirlenmesi amacıyla Suudi Arabistan Hac Bakanlığı bünyesinde kurulan komisyon 1973'te topografik bir çalışma yaparak sınırları tesbit etmiştir. Arafat ve Müzdelife gibi ortak bir ibadet mekânı olduğundan 812 hektarlık bir alanı kapsayan Mina'nın da özel mülkiyete konu olamayacağı Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir (Müsned, VI,187; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89; Fâsî, I, 512-515).

Arapça'da insanların toplandığı veya kan akıtılan yere "minâ" denmesinin yanında Hz. Âdem'in burada cenneti arzu (temenni) ettiği ve Cenâb-ı Hakk'ın bu yerde Hz. İbrâhim'e yahut bütün kullarına lutufta (men) bulunduğu rivayet edilmiş, bu yere Mina adının verilmesi, anılan rivayetlerle birlikte insanların bayram günlerinde burada toplanması ve Allah'a yaklaşıp azabından emin olma ümidiyle kurban kesmeleri gibi sebeplerle açıklanmıştır.

Mina sınırları içinde ve yakın çevresinde bazı önemli olayların hâtırasını yaşatan birkaç mescid bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi ve halen

mevcut olanı, Sâih dağının eteğinde küçük cemrenin yakınında yetmiş peygamberin namaz kıldığı söylenen, Resûlullah'ın da hac sırasında namaz kılıp insanlara hitap ettiği yerde inşa edilmiş Mescidi Hayf'tır (bk. MESCİD-i HAYF). Mescidi Bey'a, Hz. Peygamber'le Medineli müslümanlar arasında büyük cemrenin (Akabe cemresi) hemen karşısında gerçekleşen Akabe biatlarının yapıldığı, etrafı tepelerle çevrili küçük vadinin içindedir. Günümüzde Akabe cemresinin yanında Mekke yönündeki

ana caddenin kenarında biraz içeride bulunan mescid bakımsız durumdadır. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından üstü açık olarak inşa ettirilen mescidin kıble tarafına gelen kısmının üstü Mısır Defterdarı İbrâhim Bey tarafından 963 (1556) yılında kubbelerle örtülmüştür (Mir'âtü'l-Haremeyn, I/2, s. 1129). Eski kaynaklarda haber verilen diğer bir ibadet yeri Sâih dağının eteğinde bulunan Mescidi Kebş'tir. Halk arasında Mescidi İsmâil adıyla da anılan bu mescid, Hz. İbrâhim rüyasını (es-Sâffât 37/102-108) gerçekleştirmek amacıyla oğlunu kurban edeceği sırada Allah tarafından gönderilen kurbanlık hayvanın kesildiği kabul edilen yerde yaptırılmıştır. Mescidi ilk inşa ettiren kişinin Lübâbe bint Ali b. Abdullah b. Abbas olduğu kaydedilir (Ezrakī, I, 175). Kaynakların bahsettiği diğer bir mescid birinci ve ikinci (orta) cemrelerin arasında, Arafat istikametine giderken sağ tarafta kalan Mescidi Nahr (Mescidü'l-menhar) olup Hz. Peygamber'in Vedâ haccı sırasında kurbanlarını kestiği yerde yaptırılmıştır (Mir'âtü'l-Haremeyn, I/2, s. 1129). Burada daha önce varlığı bilinen küçük bir mescid de Mina'nın orta kesiminde Arafat'a yönelen kimsenin sağında kalan Mescidi Kevser'dir ve Kevser sûresinin burada nâzil olduğu söylenmektedir (İbrâhim Rifat Paşa, I, 325). Mescidi Hayf'ın yakınında Sâih dağının eteğinde Mürselât sûresinin nâzil olduğu, bu adla anılan mağaraya (Buhârî, "Tefsîr", 77/1) Mescidi Mürselât da denir. Bu dört mescid günümüzde mevcut değildir (Mir'âtü'l-Haremeyn, I/2, s. 1134). Abdullah b. Ömer'den gelen bir rivayete göre Nasr sûresinin de Vedâ haccı sırasında Mina'da nâzil olduğu belirtilir (Fâkihî, IV, 249). Mina'daki en önemli yerlerden biri kurban bayramı günlerinde şeytan taşlamanın yapıldığı cemrelerdir. Bunlar Mekke-Mina yönünde sırasıyla büyük cemre, orta cemre ve küçük cemredir (birinci cemre).

Mina'daki hac menâsiki şu şekilde icra edilir: Terviye günü (8 Zilhicce)

sabah namazı Mekke’de kılındıktan sonra Mina’ya gelerek orada öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kılıp gecelemek ve arefe günü sabah namazının ardından Arafat’a çıkmak sünnettir. Ancak Arafat’a intikalde izdihamı önlemek için günümüzde hacıların birçoğu doğrudan Mekke’den Arafat’a çıkarılmaktadır. Bayramın birinci günü tan yeri ağardıktan sonra Müzdelife’den gelerek Akabe cemresine yedi taş atılır, ilk taşın atılmasıyla birlikte telbiyeye son verilir; kurban kesilir, ardından saçlar kesilerek ihramdan çıkılır ve cinsel ilişki dışında bütün ihram yasakları kalkar (ilk tahallül). Daha sonra Mekke’ye gidilip ziyaret tavafı yapılır; cinsel ilişki bu tavaftan sonra helâl olur (ikinci tahallül). Bayramın ikinci ve üçüncü günlerinde her üç cemreye sırasıyla (küçük, orta, büyük) yedişer taş atılır. Hanefîler’e göre bayramın dördüncü günü tan yeri ağarmaya başladığında, diğer üç mezhebe göre üçüncü gün güneş battığında Mina’dan ayrılmamış olanların dördüncü gün her üç cemreye yedişer taş atması gerekir (bk. CEMRE). Hanefîler’e göre bayramın dördüncü günü şeytan taşlamayacak kişilerin üçüncü gün güneş batmadan Mina’dan ayrılmaları sünnet olup bunu güneş battıktan sonraya bırakmaları mekruhtur. İlk üç gün şeytan taşlandıktan sonra Mina’dan ayrılmaya “ilk nefîr” (yola çıkma), dördüncü gün taş attıktan sonra ayrılmaya ise “ikinci nefîr” denir. Hz. Peygamber’in uygulaması doğrultusunda bayramın birinci ve ikinci günlerinde geceyi Mina’da geçirmek Hanefî mezhebine göre sünnet, diğer üç mezhebe göre vâciptir. Harem sınırları içinde kesilmesi gereken hac kurbanının Mina’da kesilmesi, yine hac ibadetinin önemli bir parçası olan saç kesme ve kısaltmanın da Resûl-i Ekrem’in uygulaması sebebiyle Mina’da yapılması daha faziletli kabul edilmiştir. Saçların Mina’da olmasa bile Harem bölgesi içinde kesilmesi bazı âlimlere göre sünnet, bir kısmına göre ise vâcip olup Harem dışında kesilmesi ceza kurbanını gerektirir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI,187; Buhârî, “Tefsîr”, 77/1; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 89; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 172-189; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1987, IV, 246-311; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 68; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire

1384/1965, I, 147-149; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 427-456, 468-469; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 229-230; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 241; Tücîbî, Müstefâdü'r-riḥle ve'l-iġtirâb (nşr. Abdülhafîz Mansûr), [baskı yeri ve tarihi yok] (ed-Dârü'l-Arabiyye), s. 342-348; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 137-140; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 498-499, 510-518; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348, XIX, 272-275; Mir'âtü'l-Haremeyn, I/2, s. 1127-1135; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 322-331, 340; M. İlyas Abdülganî, Târîḫu Mekkete'l-mükerreme ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Medine 1422/2001, s.103-113; Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, Ḥudûdü'l-meşâʿiri'l-muḳaddese: Minâ-Müzdelife-ʿArafât, Mekke 1425; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, "Kitâbü Ḥudûdi'l-meşâʿiri'l-muḳaddese", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, III/3, Mekke 1407/1987, s. 1576-1577; Fr. Buhl, "Minā", EI² (İng.), VII, 65-66.

Mehmet Şener

MİNARE

(المنارة)

Sözlükte “ışık veya ateş çıkan / görünen yer” anlamındaki Arapça menâreden gelmektedir; bazı bölgelerde aynı anlamda mi’zene de (ezan okunan yer) kullanılmaktadır. Minarelerin kökeninin Orta Asya ve İran’daki işaret ve haberleşme (ateş) kulelerine, Suriye’deki gözetleme ve çan kulelerine, Akdeniz ülkelerindeki deniz fenerlerine veya doğudaki Hint zafer âbidelerine dayandığına ilişkin farklı görüşler vardır.

Hz. Peygamber döneminde Mescidi Nebevî’nin kıble tarafında Bilâl-i Habeşî’nin ezan okumak için üzerine iple tırmanarak çıktığı “üstüvâne” (silindir) denilen özel bir yer bulunmaktaydı. Minarenin ilk şekli olarak düşünülebilecek bu yerin dışında mescidin çevresindeki bazı yüksek yerler kullanılıyordu. Camiye ilk minareyi ekleyen kişi Emevî Halifesi I. Muâviye’nin Mısır valisi Mesleme b. Muhalled’dir. Mesleme, Mısır fâtihi Amr b. Âs’ın Fustat’ta yaptırmaya başladığı, fakat bitiremediği Amr b. Âs Camii’ni tamamlatırken binanın köşelerine birer minare koydurmuştur (53/673). İlk zamanlarda özel bir mimari forma sokulmadan yapılan minareler, değişik bölge ve kültürlerde birbirinden farklı biçimlerde genellikle taş, tuğla ve ahşaptan inşa edilmiştir. Meselâ İspanya ve Mısır’da taş, Kuzey Afrika’da tuğla, Arabistan, Suriye ve Anadolu’da taş ve tuğla, Irak, İran ve Afganistan’da tuğla, Hindistan’da taş ve tuğla gibi malzemelerin kullanıldığı görülmektedir. Genellikle gövdeleri yuvarlak veya dört köşe, sade yahut bezemeli olan minareler İslâm dünyasının doğusunda ve batısında farklı özellikler kazanmıştır. Kuzey Afrika ve Endülüs’ten Suriye’ye kadar uzanan bölgedeki minareler, birkaç katlı yapılan ve kat araları kornişlerle belirtilip iç mekânları pencerelerle aydınlatılan dört köşe kuleler biçimindedir; doğudakiler ise daha çok yuvarlak ve ince gövdelidir. Zamanla dinî mimarinin en önemli unsurlarından biri haline gelen minare klasik Osmanlı döneminde (XVI-XVII. yüzyıllar) en olgun seviyesine ulaşmıştır.

Ana hatlarıyla bir minare kürsü, pabuç, gövde, şerefe, petek, külâh ve alem

bölümlerinden meydana gelir. Kürsü minarenin toprak üstündeki tabanıdır ve camiye bitişik yahut ayrı, kübik, silindirik ve çokgen prizma şeklinde olabilir; kapı genellikle buradan açılır. Pabuç kürsüyle gövde, gövde pabuçla şerefe arasındaki bölüm, şerefe ise müezzinin minare etrafında dolaşarak ezan okumak için kullandığı balkondur. Adı "çıkıntılı yer, burç" anlamındaki "şürfe" kelimesinden gelen şerefenin başlıca kısımları üstünde yürünen taban, tabanı taşıyan çıkmalar ve kenarlarındaki korkuluklardır. Yapıldıkları dönemin mimari özelliklerini yansıtmaları bakımından ayrı bir önem taşıyan şerefeler minare üzerinde birkaç adet olabilmektedir. Osmanlı geleneğinde birden fazla minare ve şerefe sadece hânedan mensupları tarafından yaptırılan selâtin camilerine mahsustu. Gövdenin üstündeki konik çatıyı (külâh) taşıyan petek bölümünün kıble yönünde şerefeye açılan kapı yer alır. Osmanlılar'da genellikle ahşap iskeletli ve kurşun kaplamalı olan külâhların bazıları İslâm dünyasının diğer bölgelerinden etkilenilerek geç devirlerde taştan ve değişik biçimlerde yapılmıştır. Minarenin en üst kısmında bulunan alem daha çok Osmanlı minarelerinde görülür ve gövdenin zarif biçimde sona ermesini sağlar.

Camilerin en karakteristik unsurunu teşkil eden minarelere bazan medrese, türbe ve hankahlarda da rastlanmaktadır. Genel konum ve biçimler dışında farklılık arzeden örnekler arasında yalnız gövdeden ibaret şerefesiz minareler (Mimar Sinan Mescidi), yapının dışına cumba şeklinde asılanlar (İstanbul Timurtaş Mescidi), bir çeşme ya da şadırvan üzerine oturtulmuş cumba şeklinde olanlar (Bursa Timurtaş Paşa Camii), özellikle Kayseri-Nevşehir bölgesinde görülen ve doğrudan yapıya veya avlu duvarının bir cephesine bitişik bir merdivenle çıkılan bir şerefeden ibaret köşk tipi minareler bulunmaktadır.

Suriye bölgesindeki kiliseler camiye çevrilirken çan kuleleri de minare haline getirildiğinden Emevîler devrinde dört köşe tipler ortaya çıkmıştır. Nitekim Şam Emeviyye Camii'nin (705-714) güney yönündeki iki minaresinin alt kısımları eski Aziz Yohannes (Hz. Yahyâ) Kilisesi'ne aittir. XII. yüzyıl Zengî mimarisinde dört köşe kaideler üzerine inşa edilmiş yuvarlak gövdeleriyle Selçuklu geleneğine bağlı minareler görülür. Bunlardan Musul Ulucamii'ninki minare, tezyinî kuşaklarla yedi kata ayrılmış yuvarlak formuyla bölgedeki değişmenin ilk örneğidir. Suriye minareleri zamanla Memlük etkisinde kalmıştır. Tolunoğulları III. (IX.)

yüzyıl Mısır'ında Suriye ve Sâmerrâ izleri taşıyan minareler inşa etmişlerdir. Birinci katı dört köşe, ikinci katı yuvarlak, sonradan eklenen üçüncü katı sekizgen kesitli olan İbn Tolun Camii'nin minaresi İspanya ve Mağrib sanatlarını da etkilemiştir. Onu Hâkim Camii'nin birbirinden farklı biçimlerdeki iki minaresi izler (IV./X. yüzyıl). Mısır'daki örneklerin Hâkim, Ezher ve Kayıtbay camilerinin minareleri gibi en gelişmişleri Fâtımî ve Memlük devirlerinde

yapılmış, ayrıca bunların süslemelerinde de değişikliklere gidilmiştir. Mağrib'dekiler ise dört köşeli kalın ve süslü yapılardır. Kayrevan Sîdî Ukbe Camii'nin (105/724) 31,5 m. yüksekliğindeki üç katlı minaresi bölgedeki en eski örnektir. İşbîliye Ulucamii'nin Giralda (Melviye; resim için bk. DİA, XXIII, 429) denilen minaresi (586/1190) geometrik motifli kabartma şebekeleri ve at nalı kemerli, mukarnaslı kornişler içindeki pencereleriyle, Merakeş'teki Kütübiyye Camii'nin minaresi de (VI./XII. yüzyıl) dış görünüşü ve süslemeleriyle Mağrib özellikleri taşır. Cezayir'e has örneklerin çoğu Tilimsân'dadır ve XIII-XIV. yüzyıllara aittir; bunlarda pencereler ortadan kalkmış, süslemelere kabartma geometrik şekiller hâkim olmuştur. İslâm dünyasının bilinen en yüksek minaresi 1971'de inşa edilen Cezayir'deki Emîr Abdülkādir Camii'ndedir (107 m.).

Mısır etkisi taşıyan Filistin'deki örnekler, Gazze'deki kiliseden çevrilme el-Câmiu'l-kebîr'in minaresi gibi dört köşe bir kaide üstünde yükselip sekiz köşe ile son bulurlar. Suudi Arabistan minarelerinde belirli bir biçim yoktur. Medine'deki Velî Camii'nin minaresi Suriye tipindedir; burada Memlük tarzında olanlar da vardır. Mekke'dekilerin bazılarında ise Türk üslûbunun izleri görülür. Irak el-Cezîre'de minarelerin en eski örneği, konik gövdesini dolanan rampasıyla Mezopotamya ziguratlarının etkisini yansıtan Sâmerrâ Ulucamii'nin Melviyesi'dir (IX. yüzyıl; bk. DİA, I, 51). Bölgede Rakka Camii'ninki gibi (X. yüzyıl) Türk tesirinde kalmış kaidesi sekiz köşeli, gövdesi silindirik minareler de yapılmıştır.

Türkler'in etkili olduğu yerlerden özellikle İran, Afganistan ve Türkistan bölgelerindeki minareler genelde yukarıya doğru tedrîcen daralan ince uzun konik gövdelidir. Karahanlılar'ın 922'de Batı Türkistan'ı aldıktan sonra yapmaya başladıkları tuğla minarelerin Kâşgar ve doğusundaki Uygur illerinde bulunan Budist tapınaklarından (pagoda) etkilendiği

düşünülmektedir. Özkent'teki Karahanlı mimarisine ait kuşaklar halinde tuğla süslemeli minare Buhara'nın sembolü sayılan Kalan Minare'nin (521/1127) öncüsü kabul edilmektedir. Tirmiz Çar Kurgan Minaresi (502/1109) on altı yivli gövdesiyle Türkistan'daki ilk örneklerdendir. Gazne'de Sultan III. Mesud'a ait minarenin (495/1102) taş kaide üstünde yıldız biçiminde yükselen tuğla gövdesinin daha sonra yıkılan üst kısmı yuvarlaktı. Damgan Mescidi Cum'a Camii'nin minaresi (500/1106), İran'da yuvarlak gövdeli minareler inşa eden Selçuklular'ın ilk çinili mimari eseri olması açısından önemlidir. Sâve Mescidi Meydân (453/1061), Zevvâre Mescidi Pâmenâr (461/1068), Bakü Mescidi Muhammedî (471/1078), Kâşân Cuma Camii (466/1074) ve Bersiyân Cuma Camii'nin (491/1098) minareleri de yuvarlak gövdelidir. Hindistan'daki minarelerin en karakteristiği aynı zamanda bir zafer âbidesi olan Kutub Minâr'dır. Timurlu döneminde Türkistan'daki diğer bütün yapılar gibi minareler de çiniyle kaplanmıştır.

Anadolu'da minareler Suriye ve Orta Asya Türk geleneklerinin etkisinde şekillenmiştir. Suriye'ye has dört köşeli olanlara Diyarbakır Ulucamii (XI. yüzyıl) gibi bazı Güneydoğu Anadolu camilerinde rastlanır. Anadolu'da Türkler'le birlikte görülen silindir gövdeli tuğla minarelerin en eski örneklerinden biri Erzurum'da Saltuklular dönemine ait Tepsi Minare'dir (XII. yüzyıl). Genellikle kalın ve kısa olan Selçuklu minareleri daha çok tuğladan yapılmış ve renkli-sırlı tuğlalarla oluşturulan geometrik motiflerle süslenmiştir. Akşehir'deki Taşmedrese'nin mescidi (648/1250), İran ve Irak'takiler gibi gövdesinin üst kısmında baklava motifleri bulunan çift şerefeli minaresiyle dikkat çeker. Niğde Alâeddin Camii'nin minaresi (620/1223) dört köşe kürsüsü, köşeleri pahlanarak sekizgene dönüştürülmüş pabuç kısmı ve kesme taştan kalın, silindirik gövdesiyle orijinal durumunu koruyan örneklerdendir. Taçkapı üzerinde yükselen çifte minare tasarımı Anadolu'da Sivas Çifte Minareli Medrese, Sivas Gökmedrese, Erzurum Çifte Minareli Medrese gibi özellikle medreselerde görülür. Bunlardan ayrılan tek örnek Konya'daki İnce Minareli Medrese'nin (663/1265'ten önce) üst kısmı yıkılmış çifte şerefeli minaresidir. Amasya'daki Burmalı Minare ise (1237-1246) bu tipin en eski örneğidir. Erzurum Yâkutiye Medresesi'nin (710/1310) minaresinde gövde yine baklava motifleriyle süslenmiştir. Antalya'da Selçuklu döneminden kalan, kaidesi kesme taştan, üstü tuğla, gövdesi fîrûze renkli çinilerle kaplı Yivli Minare (1219-1236) bu

tipin Anadolu’daki en muhteşem örneğidir.

Aydınoğulları’na ait Birgi Ulucamii’nin (712/1312) tuğla gövdeli minaresine fîrûze sırlı tuğlalarla baklava ve zikzak motifleri işlenmiştir. Selçuk Îsâ Bey Camii’nin (776/1375) avlu duvarıyla mâbedin birleştiği köşelerde yükselen iki minare (doğudaki bugün yıkıktır) konumu dolayısıyla Osmanlı minarelerine örnek teşkil etmiştir. Menteşeoğulları’nın yaptığı minareler, Milas Ahmed Gazi Camii’nde olduğu gibi cami dışından basamaklarla çıkılan balkon şeklindedir. Karamanoğulları

döneminden kalan Karaman’daki Emîr Mûsâ Paşa Medresesi’nin minaresi renkli taş örgüsü, yatay yazı kuşağı, şerefe altı mukarnas dolgularıyla dikkat çeker. Dulkadıroğulları’na ait Maraş Ulucamii’nin minaresi (907/1501-1502) silindir biçiminde gövdeden ve bir silmeden sonra çok köşeli bir formda yükselir; şerefe altında ise Memlük üslûbunda renkli taş süslemeler ve mukarnaslar bulunmaktadır. Anadolu Selçukluları’nın minarelerinde yer alan zengin çini süslemeler, XIV ve XV. yüzyıllarda birkaç yapıda daha uygulandıktan sonra tamamen ortadan kalkmıştır.

Erken Osmanlı dönemi minare yapımında kullanılan tuğla özellikle İstanbul’un fethinin ardından yerini taşa bırakmıştır. Silindirik veya çok köşeli ve ince uzun gövdeli olan minarelerin şerefe altları devrine göre mukarnas dolgulu veya oval geçişlidir. Petek kısmı genellikle uzun değildir; ancak Edirne’de Selimiye Camii’nin minareleri 12 m. uzunluğundaki petekleriyle istisnaî bir durum gösterir. Uzun külâhlar XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Osmanlılar, plan ve tasarımlarıyla Selçuklular’dan farklı bir tarzda inşa ettikleri camilerde minare yeri için çok araştırma yapmışlardır. Meselâ Bursa’da Orhan Gazi Camii’nde minare harim duvarının sol köşesinde, Hudâvendigâr Camii’nde üst revakın ucunda, Yıldırım Camii’nde ve Yeşilcami’de harim duvarının iki köşesindedir. Biçim ve oranları itibariyle sonraları değişmeyecek şekilde kesinleşen ilk örnek Edirne Murâdiye Camii’nde (1435-1436) uygulanmış ve yaygınlaşması bir asrı bulmuştur. Osmanlı camilerinde tek minareler genelde caminin giriş cephesinin sağındadır; ancak İstanbul Fîruz Ağa Camii’nde olduğu gibi solda yer alanlar da vardır. Kasımpaşa Piyâle Paşa Camii’nde minare bu cephenin ortasından yükselir. İvaz Efendi Camii’nin kıble duvarının sağında yer alan minaresi ise konumu bakımından tek

örnektir.

Tuğla minareler sırlı tuğlalı, çini kaplamalı (İznik Yeşilcamii 1378-1391) veya düz sıvalı olmak üzere üç çeşittir. Kesme taş minareler on iki-on altı köşeli yalın minareler, kabartma süs zincirleriyle süslenenler (İstanbul Şehzade Camii, Edirne Selimiye Camii) ve gövdelerine renkli taşlarla bezeme yapılanlar (Edirne Üç Şerefeli Cami) şeklinde örneklendirilebilir. Ayrıca burmalı ve yivli taş veya tuğla minareler de vardır. Adını minaresinden alan İstanbul Burmalı Mescid tuğladan yapılmış burmalı bir minareye sahiptir. Manisa'da İvaz Paşa Camii'nin minaresi de (XV. yüzyıl sonu) yivli gövdesiyle bu tipin önemli örneklerinden biridir. Bursa Ulucamii'nin bugüne ulaşmayan orijinal minaresinin yivli ve çini tezyinatlı olduğu bilinmektedir. Edirne'deki Üç Şerefeli Cami'de (1437-1447) burmalı, yivli, baklava ve zikzak motifli dört minare farklı biçimlerdedir. Fatih, Beyazıt, Şehzade, Süleymaniye, Selimiye, Sultan Ahmed, Yenicami gibi selâtin camilerinde iki, dört, altı minare denemeleri ve sayısı artan şerefeler dikkat çeker. İstanbul'un ilk selâtin camisi fetihten hemen sonra camiye çevrilen Ayasofya'dır ve ilk minaresi önce ahşaptan yapılmıştır. Sonraları ahşap minarelerin daha çok ormanlık bölgelerde ve küçük mescidlerde inşa edildiği görülmektedir. Camiye bitişik olan bu tipe özellikle Anadolu'nun Bolu civarı gibi ağaçlık yerlerinde ve Bosna-Hersek'te rastlanır. Çatının ortasında yer alan ve sadece gövde ile külâhtan oluşan bu minarelere mahfilden dayama merdivenle çıkılır.

Mimar Sinan zamanında daha olgun ve ince bir görünüme kavuşan klasik dönem minarelerinin pabuçlarında baklava motifi yerine yalın piramit biçimi geçiş öğeleri ve külâhla peteğin birleştiği yerde genellikle bir sıra mavi çini görülür. Şehzade Camii'nin (1544-1548) ana kütle ile avlunun birleştiği köşelerin dışında yer alan ikişer şerefeli iki minaresi biçimsel düzenlemeleriyle klasikleşmenin ilk örnekleridir. Bunlarda gövdeler ince çubuklarla dilimlere ayrılmış ve dilimlerin içleri yalnız bu iki minarede görülen dikey birer motif dizisiyle doldurulmuştur. Süleymaniye Camii'nde (1550-1557) avlunun köşelerinde yer alan minareler dikey çubuklu ve incedir. Bunlardan caminin yanındakiler üçer, daha kısa olan diğer ikisi ikişer şerefelidir. Edirne Selimiye Camii'nin (1569-1575) dört köşesinde yer alan yalın, ince, uzunlukları 70 metreyi aşan üçer şerefeli minareler bu özelliklerinin yanında müezzinlerin şerefelere birbirlerini görmeden

çıkabildikleri sarmal merdivenleriyle de birer şaheserdir. Sultan Ahmed Camii (1609-1617) ana kütlesinin dört köşesinde üçer şerefeli, avlu giriş duvarı köşelerinde ikişer şerefeli olan altı minaresiyle özel bir konuma sahiptir. Yine XVII. yüzyılda İstanbul Eminönü'nde yapılan Yenicami'nin minareleri klasik Osmanlı devrinin son örnekleridir.

XVIII. yüzyıldan itibaren Batı'dan gelen barok etkiyle klasik Osmanlı minaresi boyut ve biçim açısından değişmiş, çok ince ve yüksek minareler yapılmıştır. Bunların ilk örneği İstanbul Nuruosmaniye Camii'nin (1748-1755) ikişer şerefeli iki kesme taş minaresidir. Mermerin bolca kullanıldığı kürsüler, cephelerinde birtakım yarım pâyelerle bunlara dayanan kemer ve silmelerle kuvvetli bir barok üslûb sergileyecek şekilde süslenmiştir. Barok ve empire üslûplarının karma olarak uygulandığı Nusretiye Camii'nde (1822-1826) minarelerin pabuç kısmı soğan biçimindedir ve yüzeylerinde bitkisel motifler bulunmaktadır; şerefeler de istiridye kabuğu gibi dalgalı bir formda yapılmıştır. Bu dönem minarelerinde gövde daha da incelmiş ve kaideler bina içine gizlenerek pabuç kısmı tamamen ortadan kaldırılmış, onun yerine gövdeye geçiş birtakım silmeler ve sütun kaidesini andıran unsurlarla sağlanmıştır. Şerefe altı mukarnasları yerlerini bilezik ve boğumlu çıkıntı gibi oval formlu geçişlere bırakmıştır. Ayrıca şerefe altları iri yapraklarla bezenip gövdelere düşey yivler açılarak minareler

korint tarzı sütunlara benzetilmiştir (Dolmabahçe ve Hırka-i Şerif Camii). Ortaköy Camii (1854), İstanbul'da minarelerinin şerefeleri altındaki akant yaprakları yaldızla boyanmış tek örnektir.

Son dönemde karma (eklektik) üslûpta gövdeleri ince, yoğun bezemeli minareler de yapılmıştır (Pertevniyal Vâlide Sultan Camii, 1871). Yine bu devirde Arap üslûbunun etkisiyle bazı minarelerde şerefelerin üzerleri örtülmüştür (Konya Aziziye Camii, 1872). XIX. yüzyılın sonlarına doğru görülen neoklasik üslûptaki minarelerde çokgen gövdeler, piramitlerden oluşan pabuçlar, mukarnaslı şerefeler, geometrik motifli şerefe korkulukları ve uzun külâhlarla klasik görüntü yeniden yaşatılmaya çalışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nvr" md.; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 31-132; a.mlf., "İstanbul'da Bazı Cami ve Mescit Minareleri", TM, X (1953), s. 247-268; a.mlf., "Minâre", İA, VIII, 329-335; A. Petersen, Dictionary of Islamic Architecture, London 1966, s. 187-191; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 45, 48, 63, 86, 102, 114, 234; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 228-234; R. Hillenbrand, "Minaret", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1987, VIII, 396-397; a.mlf., Islamic Architecture Form, Function and Meaning, Edinburgh 1994, s. 129-171; a.mlf., "Manāra", EI² (İng.), VI, 361-368; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 9, 28, 33, 38, 49; J. M. Bloom, Minaret: Symbol of Islam, Oxford 1989; a.mlf., "The Minaret Before The Saljūgs", The Art of the Saljuqs in the Iran (ed. R. Hillenbrand), California 1994, s. 12-28; a.mlf., "Creswell and the Origins of the Minaret", Muqarnas, VIII, Leiden 1991, s. 55-58; J. Moline, "Saljūq Minarets in Iran: Developments in the Decorative Scheme", The Art of the Saljuqs in the Iran (ed. R. Hillenbrand), California 1994, s. 38-45; Hüsrev Tayla, "Sinan Minarelerinin Mimaride ve Şehircilikteki Yeri", Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1996, s. 49-72; Aygün Ülgen, Klâsik Devir Minareleri: Osmanlı Cami Planında Minarenin Konumu, İstanbul 1996, s. 1-11, 224-259; R. J. H. Gottheil, "The Origin and History of the Minaret", JAOS, XXXI/2 (1909), s. 132-154; K. A. C. Creswell, "The Evolution of the Minaret with Special Reference to Egypt", Burlington Magazine, XLVIII, London 1926, s. 134-140, 252-258, 290-298; Sedat Çetintaş, "Minarelerimiz", Güzel Sanatlar, sy. 4, İstanbul 1942, s. 57-74; Derviş Karamanoğlu, "Minare, Mahya ve Kandilin Tarihi", Tarih Hazinesi, I, İstanbul 1950, s. 406-408; Kamal El-Din Sameh, "Minarets in North Africa and Spain", Bulletin of the Faculty of Arts, XV/2, Cairo 1954, s. 181-187, rs. 1-15; a.mlf., "Minarets in Persia and India", a.e., XVI/1 (1954), s. 1-5; İbrahim Hakkı Konyalı, "Minarenin ve Kandilin Tarihi", Tarih Konuşuyor, IV/20, İstanbul 1965, s. 1651-1653; A. Hutt, "The Central Asian Origin of the Eastern Minaret Form", As.Af., New series VIII [Old series XLIV] (1977), s. 157-162; Ekrem Hakkı Ayverdi, "Osmanlılarda Minare", KAM, sy. 4 (1979), s. 17-28; B. O'Kane, "Salğuq Minarets: Some New Data", AIsl., XX (1984), s.

85-101, plan XI-XIV; A. Osman Uysal, “Anadolu Selçuklularından Erken Osmanlı Dönemine Minare Biçimindeki Gelişmeler”, DTCFD, XXXIII/1-2 (1990), s. 505-534; a.mlf., “Erken Osmanlı Döneminde Sırlı Tuğlalı Minareler”, TTK Bildiriler, X (1994), V, 2349-2367, lv. 491-499; a.mlf., “Zaviyeli Camilerde Minare Problemi”, TEt.D, sy. 20 (1997), s. 47-63; Mehmet Yardımcı, “Geçmişin Sessiz Tanıkları Tahta Minareler”, Kültür ve Sanat, sy. 30, Ankara 1996, s. 62-64; “Minare”, SA, III, 1409-1411; E. Diez, “Minâre”, İA, VIII, 323-329; G. S. P. Freeman-Grenville, “Manāra”, EI^{2} (İng.), VI, 368-370; Şerare Yetkin, “Abbâsîler”, DİA, I, 51; Câsim el-Ubûdî, “İşbîliye”, a.e., XXIII, 429; A. Ödekan, “Minare”, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 1259.

Filiz Gündüz

MİNBER

(المنبر)

Camilerde cuma ve bayram namazlarında hatibin üzerine çıkarak hutbe okuduğu basamaklı mimari unsur.

Sözlükte “yükselme; yükseltme” anlamlarındaki nebr kökünden türeyen minber kelimesi “kademe kademe yükselerek çıkılan yer” demektir. Genelde camilerde hatibin hutbe okurken daha iyi görülmek ve sesini daha iyi duyurmak üzere çıktığı basamaklı mimari unsuru, bazan da kürsü, koltuk, taht vb.ni ifade eder. Hassân b. Sâbit’in müşrikleri hicvetmesi için Mescidi Nebevî’de geçici olarak kurulan kürsüye minber deniliyordu (Müsned, VI, 72; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 87). Hz. Peygamber, cennet ehlinin oturacağı nurdan (Müsned, V, 236, 237, 239; Tirmizî, “Zühd”, 53) ve altın ile gümüşten yapılıp inci ve kıymetli taşlarla süslenmiş (İbn Mâce, “Zühd”, 39; Tirmizî, “Şıfatü’l-cenne”, 15) minberlerden söz eder ki kelime burada “taht” veya “koltuk” anlamındadır. Rivayete göre ilk defa minber kullanan kişi Hz. İbrâhim’dir (Fâkihî, III, 209; Taberânî, XX, 167). Eski Ahid’de Ezra’nın, Mûsâ’nın şeriat kitabını bu iş için yapılan ahşap bir minberin üzerinde okuduğu kaydedilmektedir (Nehemya, 8/4). Günümüz sinagoglarında bulunan kürsülere Grekçe bemadan gelen bimah ve el-minberden almemar adları verilmektedir (EJd., IV, 1002).

Önceleri bir hurma kütüğüne yaslanarak konuşan Hz. Peygamber için hicretin 7 (628) veya 8. yılında ılgın ağacından iki basamak ve bir oturma yerinden (mak‘ad) ibaret bir minber yapılmıştı. Yaklaşık 1 m. yüksekliğindeki bu minberin oturma yerinin ön taraf köşelerinde muhtemelen uçları topuzlu iki dikme bulunuyordu (İbn Sa‘d, I, 254; İbn Ebû Şeybe, III, 450); minber sade bir işçiliğe sahipti (İbn Abdürabbih, VII, 289). Hz. Ebû Bekir halife olunca Resûl-i Ekrem’e hürmeten minberin ikinci basamağına, Hz. Ömer birinci basamağına, Hz. Osman ise altı yıl birinci basamağına ve ardından mak‘adına oturmuştur (Semhûdî, I, 282). Resûlullah’ın minberi asâsı ile birlikte “ûdân” adıyla anılır; Ferezdak bir beytinde bunu kastederek mülkün kendisine iki ûd ve bir hâtem (mühür)

miras kalan kişiye ait olduğunu söyler (Lisânü'l-ʿArab, "ʿavd" md.). Nitekim daha önce Muâviye b. Ebû Süfyân da minberi hâkimiyetini güçlendirmek amacıyla Şam'a taşımak istediğinde, Medine Valisi Mervân b. Hakem'e bir mektup yazmıştı. Ancak marangoz minberi sökmeye başlayınca güneş tutulmuş ve gündüz vakti yıldızlar görünmüştü. Bundan korkuya kapılan Mervân, Muâviye'nin halka sesini daha iyi duyurmak için kendisinden minberin yükseltilmesini istediğini söyleyerek ona altı basamak daha ilâve ettirmişti (Abdülhay el-Kettânî, I, 150). Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh, 161'de (778) ifa ettiği hac sırasında minberi tekrar eski haline getirmek istemişse de İmam Mâlik onun tamamen dağılması endişesiyle bunu uygun görmemiş ve halife de kararından vazgeçmiştir (İbn Şebbe, I, 18). 654 (1256) yılındaki yangına kadar yerinde kalan ve bu tarihte yanması Abbâsî Devleti'nin zevaline işaret sayılan Hz. Peygamber'in minberi, mescidin devlet yönetiminin merkezi olduğu ilk

dönemlerde hutbe iradından öte birtakım fonksiyonlar üstlenmişti. Halifeler bu minber üzerinde biat alıyor, kadılar da özellikle liân gibi bazı davalara, yemin veya şahitlik edecek kişilerin ondan etkilenerek yalan söylemekten çekinecekleri düşüncesiyle bu minberin önünde bakıyorlardı. Mescidi Nebevî'ye yangından iki yıl kadar sonra Yemen Resûlî Hükümdarı el-Melikü'l-Muzaffer, ondan on yıl sonra Memlük Sultanı I. Baybars, 797'de (1394-95) Berkuk ve 820'de (1417) el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî tarafından gönderilen minberler konulmuştur (Bedreddin el-Aynî, V, 304). Halen mevcut olan minber Osmanlı Sultanı III. Murad'ın armağanıdır (ayrıca bk. MESCİD-i NEBEVÎ).

Mescidi Nebevî'den sonra ilk minber Mısır'da Amr b. Âs Camii'ne konulmuş, ancak bunu duyan Hz. Ömer, Amr'a bir mektup yazarak minberi kaldırmasını ve müslümanlara önlerinde ayakta durarak hitap etmesini istemiştir (İbn Haldûn, s. 477; Makrîzî, II, 247). Halifenin vefatının ardından camiye bu minber tekrar konulmuş olmalıdır; çünkü 93 (711-12) yılında Kurre b. Şerîk'in Amr zamanında yapılan minberi yenisiyle değiştirdiği rivayet edilmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn dönemi sona ermeden ve özellikle Emevîler devrinde yerleşim merkezlerinin önemi cuma mescidi ve minberinin olmasıyla ifade ediliyordu. Mekke Haremi'ne ilk minber Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından konulmuş ve ahşaptan, üç basamaklı, taşınabilir olan bu minber Hârûnürreşîd'in hediyesi dokuz basamaklı,

nakışlı minber getirilince Arafat'a nakledilmiştir (Fâkihî, III, 58 vd.). İlk dönemlerden itibaren tuğla ve kerpiç gibi malzemelerden de minber yapılmıştır. Hz. Ali'nin -muhtemelen Kûfe'de-tuğla bir minber üzerinde konuştuğu rivayet edilir (Buhârî, "İᶜtiṣâm", 5). Mervân b. Hakem'in valiliği devrinde bayram namazlarının kılındığı Medine musallâsında da kerpiçten bir minber bulunuyordu.

Abbâsîler döneminde Hz. Peygamber'in minberini eski haline döndüremeyen Mehdî-Billâh eyaletlerdeki bütün minberlerin üç basamaklı olmasını emretmiştir (Kalkaşendî, I, 186). Ancak ondan sonra çoğunlukla ahşaptan dokuz basamaklı minberlerin yapıldığı ve İslâm dünyasında bu sayının on yediye kadar çıktığı bilinmektedir. Bazı tamirler ve değişiklikler geçirmekle birlikte ana çatısı itibariyle günümüze ulaşan en eski minber Kayrevan Sîdî Ukbe Camii'ne aittir. Tik ağacından yapılmış on bir basamaklı minber ahşap oymacılığının en güzel örneklerinden biridir. IX. yüzyılda Bağdat'tan getirildiği söylenen bu kapısız tip minberin iskeleti, ilk örnekleri Kubbetü's-sahre kirişlerinde görülen asma yaprak ve filizleriyle süslenmiş, gövde kısmının iki yan aynalığı ve sahanlık çok sayıda dikdörtgen ve üçgen panelle kapatılmıştır. Panellerin çoğu geometrik kafeslerden meydana gelmiştir. Bunların bazıları üzerlerindeki çok kaliteli oyma arabesk, asma yaprağı ve çam kozalağı gibi motiflerle Irak'taki erken dönem Abbâsî sanatını yansıtmaktadır.

Günümüze ulaşan en eski minberlerden biri de Fâtımîler devrinde Hz. Hüseyin'in başının bulunduğu söylenen Askalân Ulucamii için yapılan ve rivayete göre baş Mısır'a götürülünce el-Halîl'deki Mescidi İbrâhim'e nakledilen (Suâd Mâhir Muhammed, I, 375) 484 (1091) tarihli minberdir. Ceviz ağacından olan minber iki yan cephesi ve kapısı ince oyma girift bitki motifli altıgen, çokgen ve altı köşeli yıldız şeklindeki ahşap parçalarıyla süslenmiştir. Kapının söve ve aynalığında, ayrıca Araplar'ın "meşrebiye" dedikleri kafes tekniğinin uygulandığı korkuluklarda kûfî hatlar yer alır. Kapının taç kısmı ve sahanlığı örten kubbenin oturduğu kemersiz kare çatının çevresi mukarnaslıdır. Fâtımî döneminde minber bu örnekte olduğu gibi kapı, gövde ve üstü kapalı sahanlık (köşk) kısmıyla standart bir şekil almaya başlar; minbere bayrak asma geleneği de bu devirde başlamıştır. Fâtımîler'den kalan bir başka minber de Yukarı Mısır'da Kūs şehrinde bulunmakta ve sahanlığı üstünde kubbe bulunmayan tarihî minberlerin

sonuncusu sayılmaktadır. 550 (1155) tarihli tik ağacı minber dönemin sonuna doğru ortaya çıkmaya başlayan kündekârî tekniğinde yapılmış, geometrik ve bitkisel motiflerle süslenmiştir. Üstte yarım daire oluşturan sahanlığın arkalığı girift oymalarla bezelidir ve ortasında, iki yanında örme birer sütun kabartması bulunan yıldız motifleriyle süslü küçük bir mihrap motifi yer alır. Süslemeler, girift dal kıvrımları arasında kûfî hattan meydana gelen kalın bir şeritle son bulur.

Memlükler minberlerinde, daha çok kündekârî ve kakma tekniklerini kullanmışlardır. Önemli bir eser olan İbn Tolun Camii'ndeki Sultan Lâçin minberi (695/1296) zengin yıldız süslemelere sahiptir. Yalnız çerçevesi kalan bu minberin panoları Kahire Müzesi ile South Kensington Museum'da muhafaza edilmektedir. 698 (1299) yılında Kahire Sâlih Talâi' Camii için Emîr Bektemür el-Çûkândâr (Çevgândâr) tarafından yaptırılan ahşap minber de erken Memlük minberlerinin tipik bir örneğidir. Mâridânî (1340) ve Aksungur (1346) camilerinin minberlerinde Moğol istilâsı sebebiyle batıya kaçan sanatkârların katkısıyla, XIII. yüzyılın sonlarından itibaren XIV. yüzyılda Kahire merkez olmak üzere gelişmeye başlayan kakma tekniğinin en erken ürünleri görülmektedir. Kahire Sultan Hasan Külliyesi'ndeki caminin (1356-1363) taş minberi ise ahşap minberlerin bazan taş minberlere örnek oluşturduğunu göstermektedir. Memlük minberlerinin en parlak devri Kahire'de XV. yüzyıla rastlamaktadır. Bu dönemde yapılan minberlerin görünümünde esaslı bir değişiklik olmayıp ayrıntılarda farklılıklar görülür. Müeyyed Camii'nin (1415-1420) minberi yıldız süslemeleriyle önemli bir örnektir. South Kensington Museum'da bulunan ve kitâbesinden Kayıtbay (1468-1496) tarafından yaptırıldığı anlaşılan taş minberin tahta kısımlarında fildişi satıhlara ve boya izlerine rastlanmaktadır.

Endülüs sanatının genel özellikleri göz önüne alındığında burada sanatkârane işlenmiş birçok minberin imal edildiği düşünülebilir. Merrâküşî, II. Hakem'in (961-976) Kurtuba Ulucamii için kırmızı ve sarı sandal, abanoz, âc (ılgın), ûd-ı hindî gibi ağaçlardan yaptırdığı, tekerlekler üzerinde hareket edebilen bir minberden bahseder (İbn İzârî, II, 250). Günümüze ulaşan önemli bir örnek, kitâbesinden XII. yüzyılda Kurtuba'da yapıldığı anlaşılan ve halen büyük bölümü sağlam olan, Merakeş'te Kasrü'l-bedî' Müzesi'nde korunan Kütübiyye Camii'nin ahşap minberidir.

İnce bir işçiliğe sahip dokuz basamaklı minberin ilk basamağının yanlarına, ortalarında atnalı kemerli pencere şeklinde birer açıklık bulunan iki pano yerleştirilmiştir. Panolar kemerlerden sonra biraz daha yükselip köşelerinde konik iki topuzla nihayet bulur. Yanlardaki ve merdiven basamaklarının alınlıklarındaki zengin tezyinat girift dal, yaprak ve çiçek motifli arabesk oymalarla elde edilmiştir (Al-Andalus, s. 362 vd.).

İran'da bugüne gelen az sayıdaki minberin en eskisi 445 (1053) tarihli Şüster Camii minberi olup süslemeleri, arabesk motiflerin işlendiği yıldız ve çok köşeli ahşap parçalarının birbirine geçirilmesiyle uygulanan kündekârî tekniğinin ilk örneklerindendir. Orta İran'da Selçuklular dönemine ait beş minber bulunmakta ve

daha küçük olmakla beraber yapım tekniği ve eğri kesim oyma tezyinat hususunda Kayrevan Sîdî Ukbe Camii'nin minberine benzemektedir. Bu tekniğin en güzel uygulamaları İbyâne Camii minberinde görülmektedir. Minberin yanlarında yer alan panolarda daha sonra Sâmerrâ alçı duvar süslemelerinde rastlanan derin kesim sarmal uçlu abstre yapraklar yer almaktadır. 543 (1148) tarihli Berz minberi ise korkuluklarında kafes tekniğinin uygulandığı bilinen ilk İran örneğidir. XII. yüzyıla ait en güzel minberlerden biri, Nûreddin Mahmud Zengî'nin Mescidi Aksâ için altı Halepli ustaya yaptırdığı, fakat Haçlı istilâsı sebebiyle ancak Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından yerine konulabilen minberdi. 1969'da fanatik bir yahudinin Mescidi Aksâ'da çıkardığı yangında harap olan bu ceviz minberin tezyinatında henüz başlangıç safhasındaki sedef ve fildişi kakma tekniği uygulanmıştır. XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın ilk yarısına ait birçok minber ise tamamen çini kaplamalıdır. Bunlar arasında özellikle Verzâne Cuma Camii, Yezd'de Çehâr Minâr Mescidi ve Hızır Şah Mescidi, Benderâbâd Külliyesi'nin mescidi, Kâşân'da Meydan Mescidi, Kûhpâye Cuma Camii minberleri dikkat çekicidir.

Hindistan'da yapılan minberlerin hemen hepsi taştan olup çok zengin biçimde süslenmiştir. Dinî yapılarda sevilen dört pâyeli ve bezemeli çatı veya kubbe düzenlemeleri minberlere de uygulanmıştır. Daha çok Gucerât ve Ahmedâbâd eyaletlerinde rastlanan bu tür minberlere Dholka'daki 733 (1333) tarihli Hilâl Han Gāzî Camii'nin yedi basamaklı ve köşkü pâyeli minberi tipik bir örnek oluşturmaktadır. Bu minberin yan aynalıkları

kabartma oymalarla süslü dört köşe parçalara bölünmüştür. Merdiven basamakları da aynı bezemeye sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿavd" md.; Wensinck, el-Muʿcem, VI, 345 vd.; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, III, 284; Müsned, II, 109, 226; III, 300; V, 138, 236, 237, 239; VI, 72; Buhârî, "Ṣalât", 64, "Cumʿa", 26, "İʿtiṣâm", 5; Müslim, "ʿÎdeyn", 9; İbn Mâce, "Zühd", 39; Ebû Dâvûd, "Edeb", 87; Tirmizî, "Ṣıfatü'l-cenne", 15, "Zühd", 53; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 249 vd., 254; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, III, 450; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 18; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986, III, 58 vd., 209; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407, III, 309; IV, 558; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1404/1983, VII, 289; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Musul-Beyrut 1404/1983, XX, 167; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, Beyrut 1404/1984, s. 443; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), I, 77; VI, 226; IX, 393; XII, 161; LII, 344; LIX, 163, 491; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 240; II, 471; III, 276; V, 219, 297, 372, 408; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 250; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, II, 268; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1967, s. 477; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü'l-inâfe, I, 186; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 247; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, V, 303, 304; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ, Kahire 1326, I, 282, 354; G. Migeon, Manuel d'art musulman, Paris 1927, I, 292 vd.; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾüha'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1981, I, 375, 394-395, 535, 536; Tâhâ el-Velî, el-Mesâcid fi'l-İslâm, Beyrut 1409/1988, 191 vd., 210 vd.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 148, 149, 150, 151; Al-Andalus: The Art of Islamic Spain (ed. J. D. Dodds), New York 1992, s. 362 vd.; S. M. Zwemer, "The Pulpit in Islam", MW, XXIII/3 (1933), s. 217 vd.; J. Pedersen, "Mescid", İA, VIII, 31 vd.; a.mlf., "Minbar", EI² (İng.), VII, 73-76; J. Golmohammad, "Minbar", a.e., VII, 76-79; J. Burton-Page, "Minbar", a.e., VII, 79-80; G. S. P. Freeman-Grenville,

“Minbar”, a.e., VII, 80; “Bimah”, EJd., IV, 1002; Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, “Cami”, DİA, VII, 52.

Nebi Bozkurt

Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar.

Anadolu Selçukluları’ndan kalan ve tamamı ahşap olan minberlerin en eskisi Konya Alâeddin Camii minberidir. Kitâbesinden 550 (1155) yılında tamamlandığı anlaşılan kündekârî tekniğindeki minberin kapı açıklığı dilimli bir sivri kemerle, üç yanı firizlerle süslenmiştir; söveleri ise kozalaklarla son bulur. Üçgen biçimindeki taç kısmının ortasında kûfî hatla yazılmış bir âyet bulunmaktadır. Aynalık kısmında altı köşeli yıldız motifinin tekrarıyla bir kompozisyon oluşturulmuş ve buraya caminin ilk bânisi Sultan I. Mesud’un adının geçtiği kûfî kitâbe yerleştirilmiştir. Yan aynalıklarında, üzerleri rûmîler ve asma dallarından ince kabartmalarla bezeli geometrik geçmeler kullanılan minberin korkuluk şebekesi geometrik şekillerden meydana gelmiştir. Köşk kısmının üstü sekizgen kasnaklı bir piramitle kapatılmıştır. XII. yüzyıla ait minberlerden diğer bir önemli örnek de Karaman Beyi II. İbrâhim tarafından Aksaray Ulucamii’ne götürülen Selçuklu minberidir. Kitâbesinden Sultan Mesud devrinde inşa edildiği anlaşılan eser kündekârî tekniğinde yapılmıştır. Halen Harput Sâre Hatun Camii’nde bulunan ve aslında Harput Ulucamii’ne ait minber de aynı yüzyıldan olup hakiki ve taklit kündekârî ile uygulama tekniklerinin bir arada kullanılmış olduğu bir örnektir.

XIII. yüzyılda Kayseri Ulucamii’nin minberi çakma-kabartma kündekârî tekniğiyle yapılmıştır. Ankara Etnografya Müzesi’nde yer alan, kündekârî tekniğinin kullanıldığı Siirt Ulucamii minberinin korkuluklarına boydan boya girift bezemeli kûfî hatla Ahzâb (33/56) ve Zümer (39/74) sûrelerinden âyetler işlenmiştir. Ayrıca minberde çeşitli tamirlere işaret eden usta adları bulunmaktadır. XIII. yüzyıldan kalan önemli bir örnek de Malatya Ulucamii’nin onarılarak Ankara Etnografya Müzesi’nde teşhir edilen minberidir; burada kündekârî ve eğri kesim tekniği birlikte kullanılmış olup aynalık bordürlerinde kûfî hatlar yer alır. 635 (1238) yılı civarında çakma-kabartma kündekârî

tekniğiyle yapılan Kayseri Huand Hatun Camii minberinin merdiven korkuluklarında dolgulu kafes işçiliği uygulanmıştır. Divriği Ulucamii'nin (626/1229) minberinde çakma-kabartma kündekârî tekniği kullanılmıştır; bunun korkuluklarında da dolgulu kafes işçiliği görülür. Yan aynalıkların süslemeleri, çok köşeli iri yıldız motifleriyle ucu uzatılmış geometrik bir düzenlemeden meydana gelmektedir. Korkuluklarda asma dalları ve lotuslarla bezeli altıgen levhalar vardır. Aynı asırda yapılan Ankara Ahî Şerafeddin Camii'nin minberi çakma ve kabartma kündekârî tekniğinde ele alınmıştır. Bu yüzyılın sonuna ait Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nin minberleri ise teknik ve tezyinat bakımından Konya Alâeddin Camii'nin minberine benzemektedir.

XIV. yüzyılda inşa edilen ahşap minberlerden Çorum Hamîd Paşa Camii'nin 706 (1306-1307) tarihli minberi aslında yıkılan Beyler Camii'ne aittir. Minberin dikkat çeken tarafı korkuluklarının şebekeyi andıran girift geometrik desenle süslenmesidir. Aynı tarihli Çorum Ulucamii'nin çakma ve kabartma kündekârî tekniğindeki minberinde rûmî motifler hâkimdir. Birgi Ulucamii de denen Mehmed Bey Camii'nin 722 (1322) tarihli minberi süslemeler yönünden çok zengindir. Kündekârî tekniğiyle yapılmış olan minberde korkuluklar geometrik kompozisyonlu ve ajurludur. Bordürlerde kıvrık dallı rûmîler uygulama tekniğinde ele alınmıştır. Yekpâre levhalardan meydana gelen kapı kanatları da aynı teknikle rûmîli süslemelidir. XIV. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Urgüp Damse köyündeki Taşkın Paşa Camii'ne ait minber bugün Ankara Etnografya Müzesi'ndedir. Kündekârî ve oyma tekniğinin uygulandığı minberde kafes işçiliği de görülmektedir.

Yıldırım Bayezid'in 802 (1399) yılında inşa ettirdiği Bursa Ulucamii'nin Antepli Hacı Mehmed b. Abdülazîz el-Dükkî tarafından yapılan minberi Selçuklu üslûbundan Osmanlı üslûbuna geçişin özelliklerini taşımaktadır. Aynı ustanın eseri olan Manisa Ulucamii'nin minberiyle aralarında benzerlik bulunmakla birlikte Bursa minberi daha olgun bir üslûba ve daha ince bir işçiliğe sahiptir. Hakiki kündekârî tekniğinin uygulandığı minberin yan aynalıklarındaki geometrik süslemelerde yıldızların ortaları kabara şeklindedir. 816'da (1413) Çelebi Mehmed zamanında onarılan, Ankara Etnografya Müzesi'ndeki Ankara Ahî Elvan Camii'nin minberi de önemli örneklerden biridir. Çakmayapıştırma kündekârî tekniğiyle yapılan minberde yıldızlardan oluşan geometrik bir bezeme görülür. Manisa İvaz

Paşa (889/1484) ve İstanbul Fîruz Ağa (896/1491) camilerinin minberleriyle Manisa Hatuniye Camii'nin 900 (1495) tarihli minberi ve Ankara Hacı Bayrâm-ı Velî Camii'nin XVIII. yüzyıl başında yenilenen minberinde kündekârînin çeşitli teknikleri uygulanmıştır.

Erken Osmanlı döneminde inşa edilen Bursa Umur Bey Namazgâhı ile Çanakkale Azebler Namazgâhı'nın (810/1407) taş minberleri ilk namazgâh minberlerine örnek teşkil etmektedir. Bunların benzerleri daha sonraları da yapılmakla birlikte namazgâhlar hızla ortadan kalktığı için günümüze pek azı ulaşmıştır.

Osmanlı devrinde cami ile bütünlük içinde ele alınan minberlerde mermer ve taş malzemenin daha çok kullanıldığı görülmektedir. Genelde bir perde ile örtülen kapı üstte mukarnas ve bunun üzerinde bir sıra palmet dizisiyle sonlanmaktadır. Merdiven korkulukları umumiyetle kafes şebekelidir. Yan aynalıklar ise bazan düz bırakılmış, bazan da ortada kafes oyması bir göbekle değerlendirilmiştir. Minberin köşk kısmı örneklerin bazısında ahşaptan, bazısında da mermerden yapılmıştır; bu kısım alemli bir külâhla son bulmaktadır.

Edirne'de Eskicami'nin (817/1414) basamak yüzeylerine kadar bezemeli olan taş minberinde bilinen bütün kompozisyonlar uygulanmıştır. Buna karşılık Üç Şerefeli Cami'nin (1437-1447) mermer minberi çok sade ele alınmıştır ve köşk altındaki geçidi yarım sivri kemer şeklinde tasarlanmıştır. İlk ürünlerine XIV. yüzyılda rastlanan kakma tekniğinin taş malzemeye uygulanışı Amasya Beyazıt (II.) Camii (891/1486) minberinde görülmektedir. Bu minberin yan aynalığındaki göbek renkli kakmalarla değerlendirilerek zarif bir görünüme kavuşturulmuştur. Gebze Çoban Mustafa Paşa Camii (929/1523) minberinde kullanılan renkli taş kakmalar cami ile uyumlu bir bütünlük göstermektedir. Bu minberde yan aynalıkların, altta yer alan küçük açıklıkların ve korkuluğun etrafını zarif bir zencirek motifi çevrelemektedir. Bozüyük Kasım Paşa Camii'nin (1525-1528) mermer minberi farklı bir örnek olup külâhı, yan aynalıkları ve kapısının üst tarafı renkli sır tekniğiyle yapılmış bitkisel ve geometrik desenli çinilerle kaplanmıştır. İstanbul Haseki Camii'nin (945/1538-39) minberi sade ve klasik bir örnektir; minberin yivli külâhı kendi etrafında hafifçe kıvrılarak bir hareket oluşturmuştur. Üsküdar Mihrimah Sultan Camii'nin

(954/1547) kafes oymalı mermer minberi oranları ve işçiliğiyle zarif bir örnek teşkil eder. Süleymaniye Camii'nin (1550-1557) minberi de klasik bir örnek olarak son derece sadedir.

İstanbul Rüstem Paşa (1558-1561), Edirnekapı Mihrimah Sultan (1562-1565), Fındıklı Molla Çelebi (XVI. yüzyıl ikinci yarısı) ve Edirne Selimiye (1569-1574) camilerinin minberleri yan aynalıklarında kafes oymalı göbekler bulunan klasik örneklerdir. Lüleburgaz Sokullu Camii'inde de (XVI. yüzyılın ikinci yarısı) aynı düzenleme devam etmekle birlikte kafes araları daha geniş bırakılmıştır. Küçük Ayasofya (XVI. yüzyılın başları), Kasımpaşa Piyâle Paşa (980/1572-73) ve Gölmarmara Halime Hatun (XVI. yüzyıl sonu) camilerinin minberleri değişik örnekler oluşturmaktadır. Bunlardan Küçük Ayasofya Camii'nin minberindeki yan aynalarda yer alan kemerli açıklıklar daha büyük ve farklı düzendedir. Piyâle Paşa Camii'nin süslemesiz minberinde bulunan yan açıklıkların boyutları değişmiş ve kademeli biçimde yükselen bu açıklıklardan en sonuncusu köşk altındaki geçitle aynı yüksekliğe ulaşmıştır. Gölmarmara Halime Hatun Camii'nin mermerden yapılmış minberi yivli yarım kemerle duvara dayanmaktadır; titiz bir işçiliğe sahip minber değişik bir görünümdedir. Konya Sultan Selim Camii'nin minberi sade mermer yapısı, süslemeleri ve Mevlânâ Kümbeti'ni andıran yivli bir kaide üzerine oturtulmuş yivli çadır biçimindeki külâhı ile önem taşımaktadır. Yine XVI. yüzyılda Diyarbekir Behram Paşa (1564-1572), Kadırga Sokullu Mehmed Paşa 979 (1571-72) ve Üsküdar Çinili 1050 (1640) camilerinin minber külâhları çiniyle kaplanmıştır.

Minberlerdeki klasik düzenlemeler, XVII. yüzyılda Sultan Ahmed Camii ve Yenicami minberlerinde sürdürülmüş, her ikisinde de hem kafes oyma hem kabartma süslemeli taş işçiliği uygulanmıştır. XVIII. yüzyıl başında yapılan Üsküdar Yeni Vâlide Camii'nin minberi de klasik üslûptadır. Aynı yüzyılın ortalarına doğru Batı'dan gelen etkilerle farklı süslemeler ortaya çıkmıştır. İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nde (1147/1734-35) bu türün ilk örneği görülür. Daha sonra pilastırların, akantus yapraklarının ve barok kıvrımlarının kullanıldığı örnekler gelir. Nuruosmaniye (1748-1755), Lâleli (1760-1764), Ayazma (1174/1760-61), Fâtih (1767-1771), Eyüp Sultan (1798-1800), Üsküdar Selimiye (1801-1805), Ortaköy (1854) ve Dolmabahçe (1854) camilerinin minberleri bu gruptadır; Fâtih, Lâleli ve Dolmabahçe camilerinin minberlerinde ayrıca bol renkli taş kullanılmıştır.

I. Abdülhamid'in 1192 (1778) yılında yaptırdığı Beylerbeyi Camii'nin fildişikemik kakmalı abanoz minberi de barok özellikler taşımaktadır. Bu minberlerde korkuluklar artık şebekeli değildir ve yekpâre mermer üzerine dönemin bezeme anlayışına uygun kabartma düzenlemeler uygulanmıştır. Kırşehir'deki (Gülşehir) Karavezir (Kurşunlu) Camii ile (1193/1779) Yozgat'taki Çapanoğlu Camii'nin (1193/1779) renkli taş süslemeli minberleri barok devrinin İstanbul dışındaki en önemli örnekleri olarak dikkat çeker.

XIX. yüzyılın Türk empire (ampir) üslûbunda iyon ve korint başlıklarla birlikte antik süsleme elemanları görülmektedir. Tophane Nusretiye (1822-1826), Küçük Mecidiye (1849) ve Hırka-i Şerif (1847-1851) camilerinin taş minberleri empire üslûbunun başlıca temsilcileridir. Ertuğrul (1887) ve Cihangir (1890) camilerinin minberleri ise bu üslûbun ahşaba yansımış örneklerini oluşturur. Yine XIX. yüzyılda Doğu'dan ve Batı'dan gelen farklı üslûpların karışımı olan eklektik üslûpta geometrik geçmelerin yanı sıra külâh yerine kubbe kullanılmıştır. Bu üslûba giren Altunîzâde (1865), Aksaray Pertevniyal Vâlide (1871) ve Yıldız Hamidiye (1886) camilerinin minberleri taş malzemeyle yapılmış, Pertevniyal Vâlide ve Hamidiye'nin minberlerinde külâh yerine bombeli dilimli kubbeye yer verilmiştir. Kazasker Camii'nin (1902) ahşap ve Suadiye Camii'nin (1907) mermer minberleri de bu üslûpta ele alınmış diğer örneklerdir. Erenköy Zihni Paşa (1901), Göztepe Hâlis Efendi (1902), Bostancı Kuloğlu Mustafa Bey (1912) ve Bebek (1912) camilerinin ahşap minberleri ise XX. yüzyılın başında bu yabancı kökenli üslûplara tepki olarak ortaya çıkan ve millî mimariyi tekrar canlandırmaya çalışan neoklasik üslûbun başlıca ürünleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 227-228; Hakkı Karamağaralı, Anadolu'da Beylikler Devri Minberleri (doktora tezi, 1955), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Gülizar Tezsüren, Ankara Camileri Minberleri (lisans tezi, 1972), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. Yüzyıl), Ankara 1977, s. 61-

68; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, tür.yer.; a.mlf., “Minber”, İA, VIII, 337-339; Nihal Öztürk, Diyarbakır Dini Mimaride Mihrap Mimber ve Çini Süsleme (lisans tezi, 1978), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Erhan Erkut, Bursa Mihrap ve Minberleri (lisans tezi, 1979), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Mehmet Atilla Şenel, 19. Asırdan 20. Asrın İlk Çeyreğine Kadar İstanbul Camilerinin Minber ve Vaaz Kürsüleri (lisans tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Nimet Lale Hancıoğlu [Yılmaz], Bazı Ankara Camilerinde Bulunan Kalem İşi Süslemeli Ahşap Minberler (bilim uzmanlığı tezi, 1990), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ankara 1992, s. 137-153; a.mlf., “Anadolu’da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri”, III, STY (1970), s. 135-149; Türk Dünyası Kültür Atlası: Selçuklu Dönemi (haz. Metin Eriş v.dğr.), İstanbul 1998, II, 152-157; Yıldıray Özbek, “Erken Dönem Osmanlı Taş Süslemesi”, Osmanlı, İstanbul 1999, XI, 337; Ali Murat Aktemur, “Türk Ahşap İşçiliği”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 99-105; Bahaeddin Ögel, “Selçuk Devri Anadolu Ağaç İşçiliği Hakkında Notlar”, AÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I, Ankara 1957, s. 199-235; M. Zeki Oral, “Anadolu’da San’at Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri”, VD, V (1962), s. 23-77; Can Kerametli, “Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağa ve Fildişi Kakmalar”, TEt.D, sy. 4 (1962), s. 5-13; Semra Ögel, “Anadolu Ağaç Oymacılığında Mail Kesim”, STY, I (1965), s. 110-119; Muhammed Beşir Aşan,

“Harput Ulu Cami Minberi”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, I/2, Elazığ 1987, s. 29 vd.; Ali Haydar Bayat, “Birgi Ulu Camii Minberi”, VD, XXII (1991), s. 133 vd.; “Minber”, TA, XXIV, 215-217; E. Diez, “Minber”, İA, VIII, 335-337; J. Pedersen, “Minbar”, EI[2] (İng.), VII, 73-76; J. Golmohammadi, “Minbar”, a.e., VII, 76-79; J. Burton-Page, “Minbar”, a.e., VII, 79-80; G. S. P. Freeman-Grenville, “Minbar”, a.e., VII, 80; Ayla Ödekan, “Minber”, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 1259-1260.

Zeynep Hatice Kurtbil

el-MİNHÂC

(المنهاج)

Nevevî (ö. 676/1277) tarafından yazılan Saḥîḥ-i Müslim şerhi

(bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

MİNHÂC-ı SİRÂC

(bk. CÛZCÂNÎ, Minhâc-ı Sirâc).

el-MİNHÂC fî ŞUABİ’l-ÎMÂN

(المنهاج في شعب الإيمان)

Ebû Abdullah el-Halîmî’nin (ö. 403/1012) iman esasları, bazı fıkıh konuları ve ahlâk kurallarına dair eseri.

Kaynakların Halîmî’ye nisbeti konusunda ittifak ettiği eserin adı müellifi tarafından el-Minhâc olarak zikredilmiş, muhtevasının ise imanın yetmiş küsür şubeye ayrıldığını ifade eden hadisin şerhi mahiyetinde olduğu belirtilmiş, ayrıca daha önce “şuabü’l-îmân” konusunda yazılan eserlere göre taşıdığı özelliğe temas edilmiştir. Kitabın daha sonra el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân olarak adlandırılması Halîmî’nin beyanlarının yanında konusunun belirtilmesi amacına yönelik olmalıdır. Sübkî eseri yaygın adıyla kaydederken İsnevî sadece Şuʿabü’l-îmân’ı tercih etmiş, diğer âlimlerin bir kısmı Sübkî’yi, bir kısmı da İsnevî’yi takip etmiştir. Kâtib Çelebi ise kitabı Minhâcü’d-dîn şeklinde zikretmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1871).

Halîmî mukaddimede eserin telif sebebini belirtmekte, planını kaydetmekte ve yöntemi hakkında kısa bilgi vermektedir. el-Minhâc on bölüm (kısım) halinde düzenlenmiş ve her bölüm alt başlıklara ayrılmıştır. Birinci bölüm imanın mahiyetine dair olup burada kavramın etimolojisi, tanımı ve amelle münasebeti üzerinde durulmuş, özellikle ibadetlerin iman hayatının süreklilik ve etkinlik kazanmasındaki rolüne vurgu yapılmıştır. İkinci bölüm imanın artması ve eksilmesi konusuna ayrılmış, mesele oldukça geniş bir hacim içinde tartışılmış, Enfâl sûresinde (8/2) Allah’tan gelen âyetlere vâkıf oldukça imanın artacağını ifade eden ilâhî beyanı yeni dinî hükümlerden haberdar olma şeklinde yorumlayan anlayışa ağırlık verilmiştir. Eserin üçüncü bölümü imanda istisna hakkındadır. Ashaptan itibaren bazı âlimler, ileriye mâtuf iman durumlarını bilemediklerinden, “Ben inşallah müminim” şeklinde bir ifade kullanmış, bu husus kelâm literatüründe “istisna” diye anılmıştır. Halîmî burada istisna söyleminin doğru olmayacağını kanıtlamaya çalışmıştır. Dördüncü bölüm “Elfâzü’l-îmân” başlığını taşır. Müellif bu bölümde kalpteki imanın dille ifade edilmesinin gereğini naklî ve aklî delillerle kanıtlamaya önem vermiş, hangi ifadelerin sahibine

mümin ve müslim niteliği kazandırdığını açıklamıştır. Ardından müslümana kâfir demenin ve ileriki zamana bağlı olarak müslüman veya kâfir olma niyetinin dinî hükmü üzerinde durulmuştur. Beşinci bölümde mukallidin, ayrıca tereddüt içinde olup ihtiyaten müslümanlara uyum sağlayanın imanı, altıncı bölümde çevresine bağlı olarak iman veya küfür konumu düşünülebilen kişilerin hükmü ele alınmıştır. Bu gruplar müslüman veya kâfir ailelerin çocukları, savaşta elde edilen esirler ve aklî dengesi yerinde olmayan kimselerden oluşur. Yedinci bölümde ihtidâ eden âkıl bâliğ kimse, henüz temyiz çağına gelmemiş çocuk, bu çağa ulaşmış olan küçük, cebir altında kalan savaş esiriyle azınlık haklarına sahip kişinin (zimmî) imanı tartışılmış, sekizinci bölümde ise fetret ehlinin dinî sorumluluğuna temas edilmiştir. Dokuzuncu bölüm, "iman etmemekle birlikte bunun çabası (istidlâl) içinde iken ölen kimsenin durumu" anlamında bir başlık taşıyorsa da bu bölüm muhteva açısından bir öncekinin devamı niteliğinde olup burada hak dine inanmanın imkânlarına sahip bulunan kişinin dinî sorumluluğu üzerinde durulmuştur.

1500 sayfa kadar bir hacmi olan el-Minhâc'ın ilk 180 sayfası, eserin dokuz bölümünü oluşturmakta, geri kalan hacmi ise onuncu bölümü teşkil etmektedir. "Şuabü'l-îmân" (imanın muhtevası, imana ircâ edilebilecek davranışlar) diye ifade edilebilecek bu bölüm yetmiş yedi alt başlığa (şube) ayrılmış, her birinin altında sık sık âyet ve hadislere atıflar yapılarak açıklamalar getirilmiştir. İlk dokuz iman şubesi (imanî davranış) altı inanç esasına dairdir. Allah'a iman konusuna ayrılan birinci kısmın baş tarafında müellif dikkat çekici bir gruplandırma ile esmâ-i hüsnâyı açıklamakta, ardından Allah'ın varlığı ve birliği konularını daha çok aklî istidlâllerle kanıtlamaktadır. Daha sonra nübüvvete, kitaplara, meleklere, kadere ve âhirete iman konuları işlenmektedir. On-on dokuzuncu kısımlarda sıralanan imanî davranışlar ilk zâhidlerin teliflerine benzer şekilde muhabbet, havf, recâ, dua, tevekkül, peygamber ve ashap sevgisi, dine bağlılık, ilim öğrenme ve öğretme, Kur'an'a saygı gösterip hakkını eda etme mevzularını içermektedir. Kitabın bundan sonraki kısmında temizlik, namaz, zekât, oruç, i'tikâf ve hac ibadeti anlatılmaktadır. Müellif bu arada ibadetlerin dindeki yerine, bir kısım fıkhî hüküm ve faziletlerine, Mâtürîdî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ında yaptığı gibi aklî istidlâl açısından hikmetlerine temas eder. Ardından gelen elliyi aşkın imanî davranış kısmı içinde cihad-ganimet, köle âzat etme, ayrıca adam öldürme ve hırsızlık gibi muâmelâta

dair hususlar yer alırsa da bu meselelerin hukukî yönlerinden çok ahlâkî yönleri üzerinde durulmaktadır. Müellif geri kalan elliye yakın alt başlıkta imanın şubeleri olarak ahlâkî davranışları açıklar. Bunların bazısı âdâba, bazısı kötü huylara, diğerleri de ahlâkî erdemlere dairdir.

el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân, Ebû Hanîfe'nin temel İslâmî ilimler anlamındaki fıkıh kavramına sığdırdığı muhtevaya benzer bir içeriğe sahiptir. Eser, plan bakımından düzenli olmamakla birlikte Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'ini andırmaktadır. Halîmî, konuları yer yer Mâtürîdî'nin istidlâllerine benzer şekilde ilâhî hikmet çerçevesinde özgün aklî yaklaşımlar yaparak incelemektedir. Eserde 1600'e yaklaşan âyetle bu sayıyı aşan hadisin (neşredenin girişi, I, 8), ayrıca sahâbe ve tâbiîne atfedilen birçok naklin yer alması dikkat çekicidir. Bu açıdan Halîmî'nin nakilden hareket eden eleştirici bir Sünnî kelâmcısı olduğunu, el-Minhâc'ın da Ebû Hanîfe'nin fıkıh tarifine paralel olarak geniş mânasıyla bir usûlü'd-dîn kitabı niteliği taşıdığını söylemek mümkündür.

Kâtib Çelebi, el-Minhâc'ı Alâeddin el-Konevî'nin ihtisar ettiğini (el-İbtihâc muḫtaṣarü'l-Minhâc, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1559; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1268 [Fuat Sezgin bu numarayı 1628 olarak vermektedir, bk. GAS, I, 608]), ayrıca Üşmûnî'nin kitabı Naẓmü'l-Minhâc adıyla nazma çevirdiğini ve Hatîb eş-Şirbînî

tarafından şerhedildiğini kaydetmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1871-1872; ayrıca bk. el-Minhâc, neşredenin girişi, I, 33-34; Ziriklî, V, 10; VI, 6). el-Minhâc'ı ihtisar ettiği belirtilen (Brockelmann, GAL, Suppl., I, 349; Sezgin, I, 608; DİA, XXIV, 576) Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî'ye ait eserin (Şuʿabü'l-îmân, nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 1416/1995; nşr. Eymen Sâlih Şa'bân - Seyyid Ahmed İsmâil, Kahire 1417/1996) el-Minhâc'ın muhtasarı değil "şuabü'l-îmân" türünde yazılmış bir başka eser olduğu anlaşılmaktadır. Hilmî Muhammed Fûde, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân'ın iki yazma nüshasına dayanarak dikkatsiz bir neşrini gerçekleştirmiş (bk. bibl.), Veysel Kasar da eser üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (Halîmî'ye Ait Şuʿabü'l-iman Adlı Eserin Kelâm İlmindeki Yeri, 2002, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I-III; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 8, 33-34; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 335; X, 134; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 405; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1047, 1871-1872; Brockelmann, GAL, I, 212; Suppl., I, 349; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 308; Sezgin, GAS, I, 608; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 132; III, 7; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 10; VI, 6; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 214-215; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyhakī, Ahmed b. Hüseyin", DİA, VI, 62; a.mlf., "el-Esmâ ve's-sıfât", a.e., XI, 422; Metin Yurdagür, "Halîmî, Ebû Abdullah", a.e., XV, 341; Talat Koçyiğit, "Kasrî, Abdülcelîl b. Mûsâ", a.e., XXIV, 576; Tahsin Özcan, "Konevî, Alâeddin", a.e., XXVI, 164.

Metin Yurdagür

MİNHÂCÎ

(المنهاجي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Asyûtî (es-Süyûtî) el-Minhâcî (ö. 889/1484’ten sonra)

Şâfiî fakihi, tarihçi ve tevkīʻ kâtibi.

Kahire ve Mekke’de kendisiyle görüşen Şemseddin es-Sehâvî’nin naklettiğine göre Cemâziyelâhir 813’te (Ekim 1410) Asyût’ta doğdu. Hayatı hakkında bilinenler, İtḥâfü’l-aḫiṣṣâ adlı eserinin başında verdiği bilgiler ve Sehâvî’nin kaydettikleriyle sınırlıdır. Minhâcî nisbesini niçin aldığı da belli değildir. İlk eğitimini Asyût’ta aldı; Kur’ân-ı Kerîm yanında el-ʿUmde, el-Erbaʿûn en-Neveviyye, eş-Şâṭıbiyye, Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn, Minhâcü’l-vüṣûl gibi metinleri ezberledi. Kahire’de İbn Hacer el-Askalânî, Bisâtî, Necmeddin İbn Abdülvâris, Zekiyyüddin el-Meydûmî, Şehâbeddin es-Sehâvî, Şemseddin el-Bûsîrî, Bedreddin İbnü’l-Hallâl’in ders halkasında bulunarak dinî ve edebî ilimleri tahsil etti. Kendisi henüz on-on beş yaşlarında iken vefat ettikleri bilinen Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî, İbnü’l-Irâkī, Şerefeddin el-Akfehsî ve Kāriülhidâye gibi âlimlerin derslerini dinlediği kaydedilir. 842 (1439) yılında hacca giden Minhâcî, Mekke’de Takıyyüddin İbn Fehd’den bazı kitaplarını okudu, diğer bazı âlimlerden de faydalandı. 849’da (1445) Medine’yi ziyaret edip Mekke’ye döndü ve 857 (1453) yılına kadar burada mücâvir olarak kaldı. Daha sonra Kahire’ye gitti. Memlük Sultanı el-Melikü’l-Eşref Barsbay’ın yakın adamlarından Emîr Cânım el-Eşrefî ile dostluk kurdu; Halep ve Şam nâibliği sırasında onunla birlikte bulundu ve Meẓâhirü’l-esrâr adlı eserinin başında belirttiği üzere kendisine tevkīʻ kâtipliği (müvakkıʻ) yaptı. Bu sırada defalarca Kahire’ye gidip geldi. 874 Ramazanında (Mart 1470) Kudüs’ü ziyaret etti ve bu esnada Mescidi Aksâ ve Kudüs’le ilgili İtḥâfü’l-aḫiṣṣâ adlı kitabını yazdı. Özellikle edebiyat alanında tanınan Minhâcî’nin İbn Hacer hakkındaki kasidesini onun biyografisine dair eserine alan Sehâvî (el-Cevâhir ve’d-dürer, s. 418-419), Mekke’de mücâvir olduğu sırada Takıyyüddin İbn Fehd’in Nihâyetü’t-Taḳrîb ve tekmîlü’t-Tehẕîb adlı eserine

bir takriz yazdığını, bu âlimin torunu İzzeddin İbn Fehd'in sonraları Halep'te Minhâcî ile görüştüğünü ve bazı kasidelerini istinsah ettiğini, başka kimselerin de onun nazım ve nesirlerini kaydettiklerini belirtir.

Vefat tarihi kaynaklarda zikredilmemekle birlikte Carl Brockelmann, yazımını 23 Safer 875 tarihinde (21 Ağustos 1470) tamamladığı İtḥâfü'l-aḫiṣṣâ'yı 880'de (1475) ikinci defa gözden geçirip düzenlediğini belirterek bu tarihten sonra öldüğünü söylemekte, diğer bazı çağdaş müellifler de bunu tekrarlamaktadır. Eserin İskenderiye Belediye Kütüphanesi'ndeki bir nüshasında (Tarih, nr. 217) 880'de tamamlandığı kaydedilmekte (Yûsuf Zeydân, III, 43), Mekke Harem-i şerif Kütüphanesi'ndeki yazma nüshanın (Tarih, nr. 327) üstünde de müellifin 880 (1475) yılında öldüğüne dair bir kayıt düşüldüğü belirtilmektedir (İtḥâfü'l-aḫiṣṣâ, neşredenin girişi, s. 51). Ancak Minhâcî'nin Cevâhirü'l-ʿuḳūd'unu yayımlayan Muhammed Hâmid el-Fıkī, müstensihin müellif için kullandığı "Allah ömrünü uzun etsin" ifadesinden hareketle neşre esas aldığı Receb 889 (Ağustos 1484) tarihli nüshanın müellif hayattayken istinsah edildiğini belirtmektedir. Buna göre Minhâcî anılan tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

Eserleri. 1. Cevâhirü'l-ʿuḳūd ve muʿînü'l-ḳuḍât ve'l-muvaḳḳıʿîn ve'ş-şühûd. Müellif, 30 Cemâziyelevvel 865'te (13 Mart 1461) tamamladığı kitabın önsözünde daha önce yazılan vesâik ve şürût kitaplarını incelediğini, bunları kolay anlaşılır bir şekilde özetlemek amacıyla bu eseri yazdığını belirtir. Fıkıh bablarına göre düzenlenen kitapta konuya dair fıkhî bilgiler mezhepler arası mukayeseli olarak verildikten sonra ele alınan konuya ilişkin belgelerin mahiyeti, biçimi ve ilgili terimler hakkında açıklamalar yapılmaktadır. Eserin sonunda halife ve sultanlardan şeyhülislâm ve kadılara kadar bütün ileri gelen yöneticilere gönderilen yazılarda kendilerine hangi lakaplarla hitap edileceği belirtilmektedir. Eser Muhammed Hâmid el-Fıkī tarafından yayımlanmış olup (I-II, Kahire 1374/1955) Müsʻad Abdülhamîd Muhammed es-Saʻdünî'nin neşri (I-II, Beyrut 1417/1996) buna önemsiz birkaç not ilâvesinden ibarettir. 2. İtḥâfü'l-aḫiṣṣâ bi-feżâʾili'l-Mescidi'l-Aḳṣâ. Mescidi Aksâ ve Kudüs'ün tarihi ve faziletine dair on yedi babdan oluşan eser bazı yazma nüshalarında Celâleddin es-Süyûtî'ye, bazılarında Kemâleddin İbn Ebû Şerîf'e (ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 5-6) nisbet edilmişse de önsözünde verilen bilgilerden Minhâcî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin İbn Hilâl el-Makdisî'nin

Müs̱îrü’l-ġarâm ilâ ziyâreti’l-Ḳuds ve’ş-Şâm, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Feżâʾilü’l-Ḳuds ile Müs̱îrü’l-ġarâmi’s-sâkin ilâ eşrefi’l-emâkin, Ebû Muhammed İbn Asâkir’in el-Câmiʿu’l-müstaḳṣâ fî feżâʾili’l-Mescidi’l-Aḳṣâ, Abdülvehhâb b. Muhammed el-Hüseynî’nin er-Ravżü’l-muġarras fî feżâʾili’l-Beyti’l-muḳaddes, İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezârî’nin Bâʿis̱ü’n-nüfûs ilâ ziyâreti’l-Ḳudsi’l-maḥrûs adlı eserleriyle diğer kaynaklardan faydalanarak ve kendi müşahedelerini de ekleyerek kaleme aldığı eseri Ahmed Ramazan Ahmed eklerle birlikte neşretmiştir (I-II, Kahire 1982). Kitabın bilhassa Mescidi Aksâ ile ilgili bölümü açıklamalarla birlikte Paulus Lemming tarafından Latince’ye (Hauniae 1817), James Reynolds tarafından İngilizce’ye (The History of the Temple of Jerusalem, London 1836) çevrilip Celâleddin es-Süyûtî’ye nisbet edilerek yayımlanmıştır. Guy le Strange eserden seçmeleri İngilizce’ye tercüme etmiş ve alıntıların yapıldığı İbn Hilâl el-Makdisî’nin

Müs̱îrü’l-ġarâm’ından bazı bölümlerin Arapça metnini de sonuna eklemiştir (s. 297-305) (“Description of the Noble Sanctuary at Jerusalem in 1470 A.D., by Kamâl (or Shams) ad Dîn as Suyûtî”, JRAS, XIX [1887], s. 247-305). 3. Meẓâhirü’l-esrâr ve nevâdirü’l-aḫbâr. Güvenilir tarih, siyer, tefsir ve hadis kaynaklarına dayanılarak kaleme alınan muhtasar bir tarihtir. Birinci bölümde peygamberler, ikincisinde Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî ve Abbasî halifeleri, üçüncüsünde başlangıçtan 870 (1466) yılına kadar sultanlar hakkında bilgi verilen eserin yalnız ilk bölümünün bugüne ulaştığı bilinmektedir. Bu kısmın 27 Cemâziyelevvel 869 (25 Ocak 1465) tarihinde tamamlanan müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Süleymaniye, nr. 839). 4. Hidâyetü’s-sâlik ilâ evḍaḥi’l-mesâlik. Resmî yazışma kuralları, terimleri ve örneklerini ihtiva eden bir inşâ kitabı olup üç bölümden (mertebe) meydana gelmektedir. Birinci bölümde sultanlar tarafından yazdırılıp gönderilen yazı, tayin, ferman gibi belgeler, ikincisinde Şam nâibinin ve üçüncüsünde Halep nâibinin makamından çıkan resmî yazışmalar ele alınmaktadır. Dönemine ait yazışma örnekleri yanında bizzat kendisinin yazdıklarını ihtiva etmesi bakımından önem taşıyan eser müellifin Mekke’deki ikameti sırasında kaleme alınmıştır. Beş küçük ciltten oluşan müellif hattı nüshasının II. cildi Topkapı Sarayı Müzesi (Koğuşlar, nr. 936), diğer ciltleri Süleymaniye (Fâtih, nr. 4144-4147) kütüphanelerinde bulunmaktadır.

Ziriklî, muhtevası hakkında bilgi vermediği et-Teẕkiretü’l-Minhâciyye adlı eserin müellif hattı nüshasına ait VIII. cildi Escurial Kütüphanesi’nde (nr. 292) gördüğünü kaydeder. Ziriklî ve Kehhâle müellife ayrıca Tuḥfetü’ẓ-ẓurefâʾ adlı bir kitap nisbet ederlerse de bu çalışma Celâleddin es-Süyûtî’nin aynı adlı eseri olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Minhâcî, Cevâhirü’l-ʿuḳūd ve muʿînü’l-ḳuḍât ve’l-muvaḳḳıʿîn ve’ş-şühûd (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1374/1955, neşredenin girişi, I, m-ca; a.mlf., İtḥâfü’l-aḫiṣṣâ bi-feżâʾili’l-Mescidi’l-Aḳṣâ (nşr. Ahmed Ramazan Ahmed), Kahire 1982, neşredenin girişi, I, 15-73; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VII, 13; a.mlf., el-Cevâhir ve’d-dürer fî tercemeti şeyḫilislâm İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî (nşr. Hâmid Abdülmecîd - Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1406/1986, I, 418-419; İbnü’ş-Şemmâʻ el-Halebî, el-Ḳabesü’l-ḥâvî li-ġureri Ḍavʾi’s-Seḫâvî (nşr. Hasan İsmâil Merve - Haldûn Hasan Merve), Beyrut 1998, II, 104-105; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 5-6, 614; Serkîs, Muʿcem, I, 1085-1086; Brockelmann, GAL, II, 164-165; Suppl., II, 163-164; Karatay, Arapça Yazmalar, IV, 214; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 85; İbrâhim Hûrî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿİlmü’l-coġrâfiyye ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1389/1969, s. 78; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 334-335; Yûsuf Zeydân, Fihrisü maḫṭûṭâti Belediyyeti’l-İskenderiyye, İskenderiye 1420/1999, III, 43-44; G. le Strange, “Description of the Noble Sanctuary at Jerusalem in 1470 A.D., by. Kamāl (or Shams) ad Dīn as Suyūtī”, JRAS, XIX (1887), s. 247-305.

Ahmet Özel

MİNHÂCÜ'l-FUKARÂ

(منهاج الفقراء)

İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) tasavvufa ve tasavvuf terimlerine dair eseri.

Ankaravî Şerh-i Mesnevî'den sonra en tanınmış eseri olan Minhâcü'l-fukarâ'yı Galata Mevlevîhânesi'nde şeyhlik yaptığı dönemde kaleme almıştır. Ankaravî mukaddimede eseri dervişlerin tasavvuf ve tarikat âdâbına dair bilgilerini arttırmak ve yanlış davranışlarını düzeltmelerini sağlamak gayesiyle yazdığını belirtir. Nitekim kitabın adı da (dervişlerin yolu / rehberi) bunu vurgulamaktadır. Eserde ayrıca, o dönemde tasavvuf ve tarikatları bid'at olarak değerlendiren Kadızâdeliler'in tarikat mensuplarına ve özellikle Mevlevîler'e yönelttikleri eleştirilerin cevaplandırılması amaçlanmıştır.

Müellifin diğer bazı eserlerinde (meselâ bk. Şerh-i Mesnevî, III, 703) Tarîkatnâme adıyla atıfta bulunduğu Minhâcü'l-fukarâ bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelir. Her bölüm on başlığa ayrılmıştır. İlk bölümde Mevlevî tarikatının mahiyeti, tarikattaki Melâmî neşve ve diğer meşrepler, hilâfet, meşihat, biat, mürşid, kılık kıyafet, seyahat, semâ ve mukabele konuları ele alınmıştır. Bu bölüm, Mevlevîliğin mahiyeti ve âdâbına dair en eski eser olan Divane Mehmed Çelebi'nin Tarîkatü'l-ârifîn'i ile müridi Şâhidî'ye atfedilen Tırâşnâme'den sonra konuyla ilgili en geniş bilgileri içermektedir. İkinci bölümde tarikata intisap ettikten sonra dikkat edilmesi gereken şer'î sınırlar, temizlik, namaz, oruç, hac ve zekâtın maddî ve mânevî boyutları, tasavvufî yorumları üzerinde durulmuş, nikâhın sırları, tevekkül ve nefisle mücadele konuları işlenmiştir.

Kitabın en geniş ve en önemli kısmı seyrü sülûk mertebelerinin anlatıldığı üçüncü bölümdür. Buradaki on başlığın (seyrü sülûkün başlangıç dereceleri, seyrü sülûkün başında olanların dereceleri, sülûkün muâmelâtı, güzel ahlâk, sülûkün esasları, sülûkün vadileri, haller, velâyet, hakikat ve sülûkün nihayeti) her biri on dereceye ayrılmış, böylece 100 tasavvuf teriminin

açıklaması yapılmıştır. Meselâ yakaza, tövbe, inâbe, muhasebe, tefekkür, iʻtisam, firar, halvet, uzlet ve riyâzet ilk başlığın; mârifet, fenâ, bekā, tahkik, telbîs, vücud, tecrid, tefrid, cemʻ ve tevhid son başlık olan sülûkün nihayetinin dereceleridir. Hâce Abdullah-ı Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn adlı eserinin esas alındığı bu bölümde onun çok kısa olarak tanıttığı terimler geniş şekilde açıklanıp yorumlanmıştır. Ankaravî'nin 100 terimden seksen sekizini Menâzilü's-sâʾirîn'den aynen aldığı, on iki terimin bir kısmını değiştirip bir kısmını birleştirerek kullandığı, aşk gibi birkaç terimi de kendisinin ilâve ettiği görülmektedir. Müellif, Herevî'nin yer vermediği melâmet ve şatah gibi tartışmalı terimlere müstakil başlık

ayırmayıp melâmete eserin ilk bölümünde şataha da üçüncü bölümde sekîne terimini açıklarken temas etmiştir.

Kur'an, hadis ve Mes̱nevî'yi temel kaynakları olarak zikreden müellif Mes̱nevî'nin sülûk ilmini ve tasavvufî anlayışı nazmen anlattığını, Minhâcü'l-fukarâ'nın bu eserin çerçevesini nesren ihtiva ettiğini söyler. Kitapta Menâzilü's-sâʾirîn'den başka el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye başta olmak üzere ʿAvârifü'l-maʿârif, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Ḳūtü'l-ḳulûb, Gülşen-i Râz, Şerḥu'l-menâzil, Şerḥu'l-Ḥikemi'l-ʿAṭâʾiyye gibi eserlerden istifade edilmiş, ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî, İbn Hafîf, İbnü'l-Fârız, Ferîdüddin Attâr, Sadreddin Konevî, Muhammed Pârsâ, Fahreddin er-Râzî ve Beyzâvî gibi sûfî ve âlimlerin görüşlerine sık sık atıfta bulunulmuştur. Menâzilü's-sâʾirîn'in yazılışının ardından oluşan tasavvufî birikimin Minhâcü'l-fukarâ'da kullanıldığı ve Herevî'nin eserinin Mes̱nevî ve el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye kültürü bağlamında şerhedildiği söylenebilir.

Birçok yazma nüshası bulunan kitap (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 87 [1028/1619 tarihli müellif müsveddesi], 2166; Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1260), sonuna müellifin Hüccetü's-semâ risâlesi ilâve edilerek Bulak (1266) ve İstanbul'da (1286) basılmıştır. Eserin Minhâcü'l-fukara (Fakirlerin Yolu) adıyla sadeleştirilmiş metni birçok yanlışlık içermektedir (haz. Sadettin Ekici, İstanbul 1996). Fukaranın Yolu adlı özet halindeki sadeleştirme ise başarılı bir çalışmadır (haz. Afif Tektaş, nşr. Mustafa Çiçekler, İstanbul 2004). Minhâcü'l-fukarâ'nın birinci bölümünün dokuz (semâ) ve onuncu (mukabele) başlıkları Marijan Molé tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir ("Les danses sacrés", La danse extatique en

Islam, Paris 1963, s. 252-273).

Ankaravî'nin en son telif ettiği Nisâb-ı Mevlevî adlı Farsça eser Minhâcü'l-fukarâ'nın muhtasarı niteliğindedir. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin isteği üzerine kaleme alınan kitap üç bölüm, otuz başlık ve 100 dereceye ayrılmış, konu ve terimlerle ilgili olarak Meṡnevî'den beyitler zikredilmiştir (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1524). Eser Tâhirülmevlevî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (MÜİF Ktp., Tasnif Dışı Yazmalar, nr. 769). Müellifin Derecâtü's-sâlikîn adlı Arapça kitabı Minhâcü'l-fukarâ'nın üçüncü bölümünün özetini içerir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2674).

BİBLİYOGRAFYA

Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256; a.mlf., Şerh-i Mesnevî, İstanbul 1289, III, 703; a.mlf., Derecâtü's-sâlikîn, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2674; a.mlf., Nisâb-ı Mevlevî, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1524; Erhan Yetik, İsmâil-i Ankaravî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 1992, s. 123 vd.; Mustafa Kara, "Tasavvuf Kitâbiyatında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usûl-i Aşere Geleneği", Fikir ve Sanatta Hareket, VII/11-12, İstanbul 1980, s. 10-14.

Erhan Yetik

MİNHÂCÜ'l-KERÂME

(منهاج الكرامة)

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) İsnâaşeriyye Şîası'nın imâmete dair görüşlerini savunduğu eseri.

Tam adı Minhâcü'l-kerâme fî maʿrifeti'l-imâme'dir. Kâtib Çelebi eserin adını Minhâcü'l-istiḳāme fî is̱bâti'l-imâme olarak kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1870). Hillî, mukaddimede kitabını İlhanlı Hükümdarı Muhammed Hudâbende Olcaytu'ya takdim etmek için yazdığını belirtir. Bu sebeple eserin Olcaytu'nun tahta çıktığı 709 (1309) ile öldüğü 716 (1316) yılları arasında kaleme alınmış olması gerekir. Ayrıca Olcaytu'nun Şiî telakkiyi benimsemesinde bu eserin etkili olduğu kabul edilir.

Kitap bir mukaddime ile altı bölümden (fasıl) oluşur. Mukaddimede imâmet inancının akîdenin rükünlerinden biri sayıldığı ve zamanın imamını tanımadan ölen kimsenin Câhiliye ölümüyle öleceğine ilişkin bir rivayete dayanılarak bu inancın cennete girmeye vesile olacağı ileri sürülür. Birinci bölümde imâmetin gerekliliği üzerinde durulur ve imâmet aslah ilkesiyle temellendirilmeye çalışılır. İkinci bölümde İmâmiyye'ye tâbi olmanın gerekçeleri anlatılır. Altı madde halinde sıralanan bu gerekçelerin birincisine göre İmâmiyye'nin usul ve fürû bakımından en iyi mezhep olduğu belirtilir ve ilâhiyyât bahislerinde Mu'tezile telakkisine benzeyen görüşler ortaya konur. İmamların da peygamberler gibi ismet sıfatına sahip bulunduğu savunularak onlara mutlak mânada tâbi olma tezine teolojik bir dayanak oluşturulmaya çalışılır. Daha sonra Ehl-i sünnet'le İmâmiyye arasında sıfatlar konusunda bir karşılaştırma yapılır, rü'yetullahın imkânı ve kelâmullahın kadîm oluşu gibi İmâmiyye telakkisine aykırı düşen görüşler eleştirilir. İkinci gerekçede İmâmiyye'ye uymanın zaruretine dair naklî deliller zikredilir. Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ve bunlardan yalnız birinin kurtulacağına dair Hz. Peygamber'e atfedilen rivayette kurtulacak fırkadan İmâmiyye'nin kastedildiğine ilişkin olarak Nasîrüddîn-i Tûsî'nin yaptığı yorum delil gösterilir; ayrıca, "Ehl-i beytim Nûh'un gemisine benzer, ona binen kurtulur" anlamındaki bir rivayet Resûl-i Ekrem'e izâfe

edilip mezhebin haklılığına vurgu yapılır. Üçüncü gerekçede İmâmiyye'nin kurtuluşa ereceğine dair inançlarının bulunduğu, Ehl-i sünnet'te ise böyle bir geleneğin görülmediği belirtilerek bu durumun İmâmiyye'nin uyulmaya daha lâyık olduğunu kanıtladığı ileri sürülür. Dördüncü gerekçede İmâmiyye'nin görüşlerini, elinde hârikulâde olaylar zuhur eden Hz. Ali başta olmak üzere fazilet ve ilim sahibi imamlardan aldığı ifade edilir. Beşinci gerekçede İmâmiyye'nin hakkın dışında hiçbir konuda taassup içinde

bulunmadığı, buna karşılık Ehl-i sünnet'in belli meselelerde taassup gösterdiği belirtilir. Meselâ Sünnîler'in Hz. Ömer'i "el-Fârûk" diye isimlendirip Hz. Ali'ye bu sıfatı vermemeleri, ilâhî emre muhalefet ettiği halde Hz. Âişe'ye saygı göstermeleri, tek bir kelime bile yazmadığı halde Muâviye'yi vahiy kâtibi kabul etmeleri taassuplarının kanıtı olarak ileri sürülür. Altıncı gerekçede İmâmiyye'ye muhalif olan Sünnî âlimlerinin Hz. Ali'nin faziletine ve imâmetinin meşrû kabul edilmesine ilişkin görüşleri zikredilir.

Minhâcü'l-kerâme'nin üçüncü bölümünde Resûlullah'tan sonra Hz. Ali'nin meşrû devlet başkanı olduğuna ilişkin naklî ve aklî delillere yer verilir. Burada Kur'an'dan çıkarılan kırk delil ileri sürülür ve hadislerden de destek alınır. Ayrıca Hz. Ali'nin şahsî özellikleri de imâmetinin kanıtları arasında sıralanır. Dördüncü bölümde Hz. Ali'nin arkasından gelen diğer imamların imâmeti birtakım nakillere dayanılarak temellendirilmeye çalışılır. Bunların başında Şîîler'ce mütevâtir kabul edilen şu rivayet gelir: "Nebî, Hüseyin hakkında şöyle buyurmuştur: Bu imamın kardeşidir ve imam oğlu imamdır, dokuz imamın babasıdır. Dokuzuncusu kāimleridir, benim adımı ve künyemi taşır, yeryüzünü adaletle doldurur." Beşinci bölümde Hz. Ali'den önce halife olanların meşrû imam konumunda bulunmadıklarına dair âyet ve hadislerin yanı sıra bazı uygulamalarından hareketle çeşitli deliller ortaya konmaya çalışılır. Hz. Ömer'in teravih namazı konusundaki uygulaması onun hilâfetinin geçersizliğine dair bir örnek diye nakledilir. Kitabın altıncı bölümünde Sünnîler'ce Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine dair öne sürülen delillerin eleştirisine yer verilir.

Ehl-i sünnet'e reddiye olarak yazılan ve imâmetin en önemli inanç esası olduğu vurgulanan Minhâcü'l-kerâme'de konuyla ilgili nasların Şîa'nın

görüşleri doğrultusunda sübjektif yorumlara tâbi tutulduğu görülmektedir. Ancak eserde Şîa'nın imâmet anlayışında ağırlıklı bir yer tutan küçük ve büyük gaybet ayırımına temas edilmemektedir (Laoust, XLVI/1 [1978], s. 7, 55).

İbn Teymiyye, Minhâcü'l-kerâme'de ileri sürülen iddiaları tek tek ele alıp reddederek eleştirilere cevap verdiği Minhâcü's-sünne* adıyla hacimli bir eser kaleme almıştır. Birçok yazma nüshası bulunan (Schmidtke, s. 95) Minhâcü'l-kerâme Tebriz (1286, 1290, 1296) ve Tahran'da (1298) yayımlandıktan sonra M. Reşâd Sâlim tarafından Minhâcü's-sünne ile birlikte neşredilmiştir (Kahire 1382/1962, 1409/1989).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcü'l-kerâme (nşr. M. Reşâd Sâlim), Kahire 1382/1962; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 4-11; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1870, 1872; Serkîs, Muʿcem, I, 240-241; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 399; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 227-228; Sabine Schmidtke, The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325), Berlin 1991, s. 52, 95; Henri Laoust, "La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hillī", REI, XXIV (1966), s. 36-52; a.mlf., "Les fondements de l'imamat dans le Minhāğ d'al-Ḥillī", REI, XLVI/1 (1978), s. 3-56; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", DİA, XX, 411.

Salih Sabri Yavuz

MİNHÂCÜ’s-SÜNNE

(منهاج السنّة)

İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’ye ait Minhâcü’l-kerâme adlı esere yazdığı reddiye.

Tam adı Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye fî naḳżi kelâmi’ş-Şîʿa ve’l-Ḳaderiyye olup bazı kaynaklarda Red ʿale’r-Revâfıż fi’l-imâme ʿalâ İbn Muṭahhar (Safedî, VII, 26), Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye fî nakżi kelâmi’ş-Şiyaʿ ve’l-Ḳaderiyye (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1872), Minhâcü’l-iʿtidâl fî naḳżi kelâmi ehli’r-Rafżi ve’l-iʿtizâl (Îżâḥu’l-meknûn, II, 585) şeklinde kaydedilmiştir.

İbn Teymiyye, eserini telif etme amacını belirtirken Ehl-i sünnet’ten bir grubun Şiî bir âlimin İmâmiyye mezhebini özendiren, dinî bilgisi eksik yöneticileri etkileyebilecek nitelikte bir kitabını kendisine getirdiğini ve müslüman görünen bazı Bâtınîler’in bu görüşlerin yayılmasına katkıda bulunduğunu söylediğini anlatır. Bu kişilerin özellikle İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han’ın Şiî görüşlerine meyletmesine sözü edilen kitabın etkili olduğunu ifade edip kendisinden bir reddiye yazmasını istediklerini bildirir (Minhâcü’s-sünne, I, 4-8, 21). Olcaytu Han ile iyi münasebetler kuran Şiî taraftarı Mekke Emîri Humeyde ile İbn Teymiyye arasında cereyan eden tartışmanın da eserin telifine zemin hazırladığını söylemek gerekir (DİA, XX, 393).

Müellifinin beyanlarından 710 (1310) yılı civarında yazıldığı anlaşılan Minhâcü’s-sünne, Minhâcü’l-kerâme’nin iç planına paralel biçimde bir mukaddime ile altı bölümden (fasıl) meydana gelir. Eserde İbnü’l-Mutahhar’ın temas ettiği konular tek tek ele alınır ve ileri sürülen iddialar aklî ve naklî delillerle cevaplandırılır. Bu arada konuyla dolaylı bağlantısı olan bazı hususlara dair bilgiler de verilir. Sistematik bir muhtevaya sahip olmayan Minhâcü’s-sünne’nin girişinde yazılış amacının yanı sıra genel olarak Şîa (Râfıza) ile ilgili değerlendirmeler yapılır ve Hillî’nin mukaddimesinde öne sürdüğü iddialar reddedilir. Birinci bölümde, Hillî

tarafından Ehl-i sünnet'e nisbet edilen görüşlerden olmak üzere ilâhî fiillerin hikmetle muallel olmayışı, hüsün-kubuh, salâh-aslah vb. hususlar aslına uygun biçimde incelenir. Ayrıca hilâfetle ilgili tartışmalar ve Hz. Ali'nin hilâfetinde ümmetin icmâ ettiği iddiaları üzerinde durulur. İkinci bölümde İmâmiyye'ye tâbi olmanın zorunluluğuna dair görüşler eleştirilir. Allah'ın sıfatları hakkında Ehl-i sünnet'e yöneltilen tenkitler cevaplandırılır ve bunların imâmetle ilgisinin bulunmadığına dikkat çekilir. Burada kelâmcılarla filozoflar da eleştirilir. Râfizîler'in peygamberlerin mâsumiyetiyle ilgili telakkisi reddedilir, nübüvvetten önce ve sonra kendilerinden

küçük günah sâdır olmayacağı düşüncesi ümmetin icmâına aykırı bulunur. Hıristiyanların ezelî varlıkları üçe çıkarmakla tekfir edildiği, halbuki Eş'arîler'in bu varlıkları dokuza çıkardığı şeklindeki iddiaların iftira olduğu, Fahreddin er-Râzî'nin böyle bir görüş ileri sürmediği ve hıristiyanların Hz. Îsâ'nın üç ilâhın üçüncüsü olduğunu söylemeleri sebebiyle kâfir sayıldığı belirtilir. Bu bölümde ayrıca Ehl-i sünnet'e mensup bazı kişilerin itibar görmeyen fıkhî konulardaki görüşlerine Şiîler'ce yöneltilen eleştiriler ele alınır.

Minhâcü's-sünne'nin üçüncü bölümünde Hz. Ali'nin imâmetiyle ilgili iddialara, bu çerçevede ilk üç halifeye yöneltilen eleştirilerle bunların yanlışlığını gösteren kanıtlara yer verilir. Burada Hillî'nin delil olarak öne sürdüğü âyet ve hadisler ele alınır, hadisler sened ve metin açısından tenkide tâbi tutulur. İlk üç halifenin üstünlükleri vurgulanır. Eserin dördüncü bölümü on ikinci imam Mehdî el-Muntazar'ın imâmetiyle ilgili iddianın eleştirisine dairdir. Bu konuda Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetin Şiîler'ce mütevâtir gösterildiğine dikkat çekilir; sadece bir grup Şiî'ye ait olan bu iddianın Resûlullah'ın vefatından 250 yıl sonra uydurulduğu belirtilir. Beşinci bölümde yine ilk üç halifeye dair iddialar cevaplandırılır ve onların faziletlerinden bahsedilir. Hz. Ali'nin imâmetinin nasla vâcip olduğu yolundaki telakki de aklî ve naklî delillerle çürütülür. Altıncı bölüm Hz. Ebû Bekir'in imâmetine ayrılmıştır. Burada, Hz. Ali'nin diğer üç halifeden daha faziletli olduğu ve imâmete sadece onun lâyık bulunduğu yolunda ileri sürülen rivayetlerin bir kısmı ile Şiîler'in on iki imamın imâmetini ispat yöntemleri eleştirilir.

Eserin temel hedefinin, imâmet meselesini imanın esaslarından sayan ve buna dayanarak İmâmiyye mezhebine uymanın gerekliliğini savunan Şiî telakkiyi reddetmek, buna karşılık Allah'a ve Resulü'ne iman etmenin çok daha önemli sayıldığını ortaya koymak olduğu söylenebilir. Eserde Şîa'ya karşı bütün Sünnî mezhepler savunulmuş ve bunların bazı görüşlerinin yanlış anlaşıldığı ileri sürülmüştür. Minhâcü's-sünne'de üzerinde durulan meselelerden biri de peygamberlerin din konusunda hata yapmadığına Sünnîler'in inanmış olduğu ve bu hususta Şiîler'in onlara benimsemedikleri bir görüşü nisbet ettikleri fikridir. Eserde Şiîler'in imamlarını aşırı derecede yüceltmeleri bakımından Hz. Îsâ'yı tanrılaştıran hıristiyanlara benzediklerine de dikkat çekilmektedir. Kitapta Şîa'ya yöneltilen en önemli eleştiri, sahâbîlerin Kur'an'da "en hayırlı topluluk" olarak nitelenmesine rağmen (Âl-i İmrân 3/110) Ebû Bekir'e biat ettikleri gerekçesiyle Şiîler'ce kötülenmesi ve bu suretle naslarla çelişkiye düşülmesidir. Şiîler, Moğollar'a yardımcı olmaları sebebiyle de tenkit edilmiştir.

Minhâcü's-sünne aynı zamanda döneminin yaygın inanışlarını dile getiren, dinler ve mezheplerle alâkalı değerlendirmelerde bulunan, hadislere dair temel problemlere temas eden, kelâmî ve felsefî kozmolojiyi ve metafizik anlayışları eleştirip Selefiyye'yi savunan bir eser olarak da önem taşır. Yûsuf en-Nebhânî, kitapta Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye mekteplerine yönelik eleştirilerde bulunduğunu belirtir, ayrıca tasavvuftaki gavs* telakkisiyle ilgili değerlendirmelerin isabetli olmadığını ileri sürer (Şevâhidü'l-ḥaḳ, s. 196). Müellifin, Hillî'nin atıfta bulunduğu hadisleri eleştirirken bazı hatalar yaptığı, hasen olan hadisleri mekzûb, zayıf hadisleri de mevzû olarak gösterdiği belirtilmiştir (İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 71). Tâceddin es-Sübkî, Minhâcü's-sünne'yi amacını gerçekleştirmekte başarılı bulmuş, ancak başlangıcı bulunmayan hâdis varlıkların Allah'ın zâtında mevcut olduğu gibi eleştiriye açık birçok yanlışı da ihtiva ettiğini söylemiş, bu görüşlerini Ḳaṣîde fî ẕemmi'r-revâfıż ve'r-red ʿalâ İbn Teymiyye fîmâ ṣannefe fi'r-red ʿalâ İbn Muṭahhar adlı eserinde dile getirmiştir (Ṭabaḳāt, X, 176-177; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1872). İbn Hacer de Hillî'nin eserin bir kısmı kendisine ulaşınca, "Söylediklerimi anlamış olsaydı ona cevap verirdim" dediğini nakletmektedir (Lisânü'l-Mîzân, II, 317). Muhammed Mehdî el-Kazvînî Minhâcü'ş-şerîʿa fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye adıyla bir eser yazmışsa da (Necef 1346) bu çalışma yetersiz kalmıştır (DİA, XXIII, 151).

Minhâcü’s-sünne’nin Süleymaniye (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 559, baş taraftan eksik) ve Nuruosmaniye (nr. 2138) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Eserin Muhammed Reşâd Sâlim tarafından gerçekleştirilen neşrinin I. cildinde (Kahire 1382/1962) önce Minhâcü’l-kerâme’ye yer verilmiş (I, 77-202), fakat bu yayım devam etmemiştir. Aynı kişinin daha sonra dokuz cilt halinde yaptığı neşirde (Riyad 1406/1986; Kahire 1409/1989) Minhâcü’l-kerâme’nin metni kaydedilmemiş, ancak eleştiri sırasında önce Hillî’nin görüşü zikredilmiştir. Kitabın bunun dışında çeşitli baskıları mevcuttur (Serkîs, I, 59). Zehebî eseri el-Münteḳā min Minhâci’l-iʿtidâl fî naḳżı kelâmi ehli’l-iʿtizâl (Kahire 1374/1954), Abdullah b. Muhammed el-Guneymân da Muḫtaṣaru Minhâci’s-sünne (Medine 1410/1990) adıyla özetlemiştir. Ali b. Muhammed el-İmrân, el-Ḳavâʿid ve’l-fevâʾidi’l-ḥadîs̱iyye isimli çalışmasında (Mekke 1417/1996) Minhâcü’s-sünne’de bulunan bazı konuları incelemiştir (DİA, XX, 394). Salih Özer, İbn Teymiyye’nin Minhâcü’s-sünne Kapsamında Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1998, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I-IX; Zehebî, el-Münteḳā min Minhâci’l-iʿtidâl (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1374/1954; İbn Kayyim el-Cevziyye, Esmâʾü müʾellefâti Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1403/1983, s. 19; Safedî, el-Vâfî, VII, 26; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), X, 176-177; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 403; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 317; a.mlf., ed-Dürerü’l-kâmine, II, 71; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1872; Leknevî, el-Ecvibetü’l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 174-175; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Şevâhidü’l-ḥaḳ fi’l-istiġās̱e bi-seyyidi’l-ḫalḳ, Kahire 1393/1973, s. 196; Serkîs, Muʿcem, I, 59; Brockelmann, GAL Suppl., II, 120; Îżâḥu’l-meknûh, II, 585; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 271-273; Ferhat Koca, “İbn Teymiyye,

Takıyyüddin”, DİA, XX, 393, 394; İlyas Üzüm, “İsnâaşeriyye”, a.e., XXIII, 151.

Salih Sabri Yavuz

MİNHÂCÜ’t-TÂLİBÎN

(منهاج الطالبين)

Nevevî’nin (ö. 676/1277) Şâfiî fıkhına dair eseri.

Kısaca el-Minhâc olarak da anılan ve müellifin Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn’i ile birlikte müteahhirîn dönemi âlimleri arasında büyük rağbet gören eser Şâfiî fakihi Abdülkerîm er-Râfiî’nin el-Muḥarrer adlı kitabının muhtasarıdır. Nevevî, 19 Ramazan 669 (1 Mayıs 1271) tarihinde tamamladığı (Süyûtî, s. 57) eserinin önsözünde el-Muḥarrer geniş hacmi sebebiyle ez-berlenmeye müsait olmadığından bu muhtasarı yazdığını belirtir; ayrıca metinde yaptığı tasarrufları açıklarken fıkhî hükümlerin ve farklı görüşlerin hiçbirini çıkarmadığını, aslında bu kitabının el-Muḥarrer’in bir şerhi niteliğinde

olacağını söyler. Yine önsözde Nevevî Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’i kaleme alırken esas metinde bazı düzeltmeler yaptığını, ona birtakım ilâvelerde bulunduğunu, ifadelerini daha anlaşılır hale getirdiğini, özellikle el-Muḥarrer’de yer yer kapalılıklar taşıyan tercihe şayan görüş ve rivayetler konusuna açıklık kazandırdığını kaydeder. Bu arada Şâfiî’ye ait görüşleri (kavl, akvâl) delilinin kuvvetine göre “azhar” ve “meşhur”, mezhep fakihlerinin imamın kaidelerine veya kendi ictihadlarına göre elde ettikleri sonuçları (vech, evcüh) “esah” ve “sahih”, gerek Şâfiî’nin görüşlerinden gerekse sonraki fakihlerin çıkarımlarından aktarılanların (tarîk, turuk) içinden tercihe şayan (râcih) olanı “mezhep” şeklinde ifade ettiğini; “nas” kelimesiyle -mezhebin diğer fakihlerine ait zayıf bir görüşe veya tahrîc yoluyla çıkarılmış hükme ters düşen-bizzat Şâfiî’ye ait sözü kastettiğini; “cedîd” dediğinde Şâfiî’nin yeni (Mısır’a geldikten sonraki) görüşünün eskisine (Irak’takine) aykırı olduğunun, “kadîm” dediğinde ise aksinin düşünülmesi gerektiğini; “kīle kezâ” ifadesiyle sahih ve esah olana, “ve fî kavlin kezâ” ifadesiyle de râcih görüşe aykırı bir veche atıfta bulunduğunu belirtir.

Birçok defa yayımlanan kitabı (Kahire 1297, 1305, 1314; Mekke 1306) L. W. C. van den Berg Fransızca tercümesiyle birlikte tıpkıbasım halinde

neşretmiştir (Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Chafii, I-III, Batavia 1882-1884). Bu tercüme, halkı Şâfiî olan Endonezya'da sömürge döneminde görev yapacak Hollandalı yöneticilerin eğitimi amacıyla hazırlanan kitaplar arasında yer almaktadır. Komor adalarında da aynı mezhebi benimseyen halk dinî meselelerini asırlar boyunca Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'e müracaat ederek çözmüş, Fransız sömürge idarecileri de söz konusu meselelerin halli için 1920 yılından itibaren bu çeviriye başvurmuştur.

Nevevî, Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn üzerine bir tür ta'likat tarzında Deḳāʾiḳu'l-Minhâc (ed-Deḳāʾiḳ) adlı eserini kaleme almıştır. el-Minhâc için yazılan otuz beş civarındaki şerhin belli başlıları şunlardır: Celâleddin el-Mahallî, Kenzü'r-râğıbîn fî şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn (Kalyûbî ve Şehâbeddin Ahmed Amîre el-Burullusî'nin hâşiyeleriyle birlikte, I-IV, Kahire 1306, 1318, 1327; nşr. Abdüllatîf er-Rahmân, Beyrut 1422/2001); İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc (I-III, Bulak 1290; İbn Kāsım el-Abbâdî ve Abdülhamîd eş-Şirvânî'nin hâşiyeleriyle birlikte, I-IV, Kahire 1282; I-VIII, Kahire 1305; I-X, Kahire 1315; Beyrut 1989); Hatîb eş-Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc ilâ maʿrifeti meʿânî elfâẓi'l-Minhâc (I-IV, Kahire 1308, 1329); Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-Muḥtâc (Nûreddin eş-Şebrâmellisî ve Reşîdî'nin hâşiyeleriyle birlikte, I-VIII, Bulak 1292; Kahire 1286, 1304, 1389/1969); İbnü'l-Mülakkın, ʿUmdetü'l-muḥtâc ilâ Kitâbi'l-Minhâc (Chester Beatty Library, nr. 3361, 3366, 3382, 3946, 4687) ve ʿUcâletü'l-muḥtâc ilâ tevcîhi'l-Minhâc (nşr. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî, I-IV, İrbid 1421/2001); İbnü'n-Nakīb el-Mısrî, es-Sirâc fî nüketi'l-Minhâc (Chester Beatty Library, nr. 3241; Süleymaniye Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 709); Bedreddin İbn Kādî Şühbe, Bidâyetü'l-muḥtâc fî şerḥi'l-Minhâc (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1276, 1277); Necmeddin İbn Kādî Aclûn, Muġni'r-râġıbîn fî şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn; Ezraî, Ġunyetü'l-muḥtâc, Ḳūtü'l-muḥtâc (şerhlerin ve diğer çalışmaların bir listesiyle yazma nüshaları için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1873-1876; Brockelmann, GAL, I, 496-498; Suppl., I, 680-682). Bu şerhler arasında özellikle İbn Hacer el-Heytemî, Hatîb eş-Şirbînî ve Şemseddin er-Remlî'nin eserleri Şâfiî ulemâsı tarafından büyük rağbet görmüştür.

Şâfiî âlimlerinden Demîrî hocaları Bahâeddin es-Sübkî, İsnevî ve diğer bazı âlimlerin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'e yaptıkları şerhleri kısaltmak suretiyle en-

Necmü’l-vehhâc (Şerḥu Minhâci’ṭ-ṭâlibîn) adlı eserini meydana getirmiştir. İbnü’l-Mülakkın’ın Tuḥfetü’l-muḥtâc ilâ edilleti(eḥâdîs̱i)’l-Minhâc isimli kitabı Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’deki fıkhî hükümlere mesnet teşkil eden hadislerle ilgilidir. Abdülmelik b. Ali el-Bâbî de (İbn Ebü’l-Münâ) Delâʾilü’l-Minhâc min kitâbi rabbi’l-ʿâlemîn ve sünneti seyyidi’l-mürselîn adıyla bir eser yazmış, Kāsım b. Muhammed b. Kāsım el-Ehdel, bunu 1990’da Mekke Câmiatü Ümmi’l-kurâ’da üç cilt halinde doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır. Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Mevsılî ve Ahmed b. Muhammed et-Tûhî Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’i manzum hale getirmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1875). Zekeriyyâ el-Ensârî eseri Menhecü’ṭ-ṭullâb adıyla ihtisar etmiş (Bulak 1285; Kahire 1287), daha sonra bunun üzerine Fetḥu’l-vehhâb ismiyle bir şerh yazmıştır (Bulak 1294; Kahire 1305, 1308, 1315, 1329, 1332).

BİBLİYOGRAFYA

Nevevî, Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn, Kahire 1297; İbnü’l-Attâr, Tuḥfetü’ṭ-ṭâlibîn fî tercemeti’l-İmâm Muḥyiddîn (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Riyad 1414, s. 86, 95-96; Sübkî, Ṭabaḳāt, VIII, 398-400; İbnü’l-Mülakkın, Tuḥfetü’l-muḥtâc ilâ edilleti’l-Minhâc (nşr. Abdullah b. Saâf el-Lihyânî), Mekke 1406/1986, neşredenin girişi, I, 11-12; a.mlf., ʿUcâletü’l-muḥtâc ilâ tevcîhi’l-Minhâc (nşr. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî), İrbid 1421/2001, neşredenin girişi, I, 21-25; Süyûtî, el-Minhâcü’s-sevî fî tercemeti’l-İmâm en-Nevevî (nşr. Ahmed Şefîk Demc), Beyrut 1408/1988, s. 57-60; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 4-15; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1873-1876; M. ez-Zührî el-Gamrâvî, es-Sirâcü’l-vehhâc, Kahire 1352/1933, s. 4-6; Brockelmann, GAL, I, 496-498; Suppl., I, 680-682; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 363-367; Abdülganî ed-Dakr, el-İmâmü’n-Nevevî, Dımaşk 1407/1987, s. 84-87; Ahmet Özel, “Fıkıh” (Literatür), DİA, XIII, 18; W. Heffening, “Nevevi”, İA, IX, 223; a.mlf., “al-Nawāwī”, EI² (İng.), VII, 1041.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MİNHÂCÜ'l-VÜSÛL

(منهاج الوصول)

Kādî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı Minhâcü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl olan eser, Şâfiîler'in fıkıh usulüne dair görüşlerini özlü biçimde anlatan ve mütekellimîn metodunu sonraki dönemlere taşıyan en önemli kitaplar arasında yer alır. Müellif bu eserini, Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl'ünün muhtasarı olan Tâceddin el-Urmevî'ye ait el-Ḥâṣıl mine'l-Maḥṣûl adlı kitabı özetleyerek kaleme almış olmakla beraber yer yer doğrudan el-Maḥṣûl ile aynı eserin Sirâceddin el-Urmevî tarafından yazılan muhtasarı et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl'den yararlanmış ve kendi görüşlerini de eklemiştir (krş. İsnevî, I, 4; Celâleddin Abdurrahman, s. 332). Bir mukaddime ile yedi bölümden (kitab) meydana gelen eserin mukaddimesinde fıkıh usulünün ve fıkhın tanımları yapıldıktan sonra hüküm bahislerini içeren iki alt bölüme (bab) yer verilmiştir. Kitabın ana bölümlerinde Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas, hakkında ihtilâf edilen deliller (istishâb, istikrâ ve el-münâsibü'l-mürsel gibi bazı delillerle Şâfiîler'in reddettikleri istihsan ve sahâbî kavli), teâdül ve tercih, ictihad ve iftâ konuları ele alınmıştır. İlk bölüm "el-Kitâb" başlığını taşımakla beraber burada Kur'an ve Sünnet'i ilgilendiren dil ve yorum konuları incelenmektedir. Müellifin tartıştığı çeşitli görüşleri aklî ve naklî delilleriyle birlikte zikretmesi ve kendi tercihlerini belirterek zayıf bulduğu görüşleri reddetmesi Minhâcü'l-vüṣûl'ün temel özellikleri arasında yer alır. Bu durum akaid ve dil meseleleriyle ilgili tartışmalarında da görülür. Kādî Beyzâvî'nin usule dair tesbit edilebilen yedi eseri arasında en çok tutulanı Minhâcü'l-vüṣûl'dür. Risâle hacmindeki bu özlü ve kapsamlı çalışma, başarılı şerhlerinin de katkısıyla altı asır boyunca medreselerde fıkıh usulü alanında ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1326; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1370; nşr. Selîm Şaʿbâniyye, Dımaşk 1410).

Kaynaklardaki bilgilere göre Minhâcü'l-vüṣûl'e dair otuzdan fazla şerh yazılmış olup başlıcaları şunlardır: 1. Eserin ilk şerhini bizzat müellifi

Ḥaḳāʾiḳu'l-uṣûl fî şerḥi Minhâci'l-vüṣûl adıyla yapmıştır (TSMK, III. Ahmed, nr. 1342). 2. Mecdüddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Eykî, Miʿrâcü'l-vüṣûl fî şerḥi Minhâci'l-vüṣûl (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 290). Abdülmün'im en-Neccâr tarafından 1979 yılında Ezher Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (Celâleddin Abdurrahman, s. 335). 3. Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî, Miʿrâcü'l-Minhâc (nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, Kahire 1413/1993). 4. Burhâneddin el-İbrî, Şerḥu Minhâci'l-vüṣûl. Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de ilk bölümü Hamed b. Hamdî es-Sâidî (1406), ikinci bölümü Selâme Duvey'in el-Ahmedî (1407) tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır. 5. Çârperdî, es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerḥi'l-Minhâc (nşr. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan, Riyad 1416/1996, 1418/1998). Kādî Beyzâvî'nin öğrencisi olan şârihin tenkitçi bir bakış açısıyla kaleme aldığı bu şerh daha sonra gelen Minhâcü'l-vüṣûl şârihlerinin müracaat ettikleri bir kaynaktır (bazı örnekler için bk. es-Sirâcü'l-vehhâc, neşredenin girişi, I, 49-51). 6. Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, Şerḥu'l-Minhâc (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad 1410). Metnin hemen her kelimesi lugat bakımından açıklanmış, dil, mantık, fıkıh usulü ve kelâm açısından tahlil edilmiş, bu arada şârih bazı konularda tenkitlerini ve kendi tercihlerini de belirtmiştir. 7. Takıyyüddin es-Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc (nşr. Şa'bân M. İsmâil, Kahire 1401/1981; Beyrut 1404). Takıyyüddin es-Sübkî eseri "Muḳaddimetü'l-vâcib"e kadar şerhetmiş, vefatı üzerine kalan kısmı oğlu Tâceddin es-Sübkî tamamlamıştır (I, 104-109). 8. Cemâleddin el-İsnevî, Nihâyetü's-sûl fî şerḥi Minhâci'l-uṣûl. Eserin en güzel şerhlerinden olup bunun üzerine de birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır (eserin temel özellikleri ve hâşiyeleri için bk. DİA, XXIII, 160-161; Celâleddin Abdurrahman, s. 346-348, 358-359). 9. Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḥrîr limâ fî Kitâbi'l-Minhâc mine'l-maʿḳūl ve'l-menḳūl. Üsâme Muhammed Abdülazîm eseri Ezher Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır (a.g.e., s. 350). 10. Muhammed b. Hasan el-Bedahşî, Menâhicü'l-ʿuḳūl fî şerḥi Minhâci'l-uṣûl (Şerḥu'l-Bedaḫşî diye meşhur olmuştur, Beyrut 1405/1984, İsnevî'nin Nihâyetü's-sûl'ü ile birlikte). 11. Yâsîn Süveylim Tâhâ, Ṣafvetü'l-beyân fî şerḥi Minhâci'l-vüṣûl. Şârih bu şerhini Muḫtaṣaru Ṣafveti'l-beyân adıyla kısaltmıştır (Kahire 1395-1396/1975-1976, üç cüzü bir arada). Minhâcü'l-vüşûl'e dair Nûreddin Ferec b. Muhammed el-Erdebîlî, Bahâeddin Tâhir b. Ahmed el-Kazvînî, Muhammed Emîn b. Abdülazîz el-Hancî, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm,

Bedreddin Muhammed b. Es‘ad et-Tüsterî, Abdurrahman b. Atâullah ve başkaları da şerh yazmışlardır (a.g.e., s. 338-357).

Minhâcü’l-vüṣûl’deki hadislerin tahrîciyle ilgili çalışmalar da yapılmış olup bazıları şunlardır: Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Muʿteber fî taḫrîci eḥâdîs̱i’l-Minhâc ve’l-Muḫtaṣar (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Küveyt 1404); İbnü’l-Mülakkın, Tez̲kiretü’l-muḥtâc ilâ eḥâdîs̱i’l-Minhâc (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1415/1994); Zeynüddin el-Irâkī, Taḫrîcu eḥâdîs̱i’l-Minhâc (Taḫrîcü’l-eḥâdîs̱ ve’l-âs̱âri’l-vâḳıʿa fî Minhâci’l-Beyżâvî, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acmî, Beyrut 1409/1989); Ebü’l-Fazl İbnü’s-Sıddîk el-Gumârî, el-İbtihâc bi-taḫrîci eḥâdîs̱i’l-Minhâc (nşr. Semîr Tâhâ el-Meczûb, Beyrut 1405/1985).

İsnevî, Zevâʾidü’l-uṣûl ʿalâ Minhâci’l-vüṣûl’de (nşr. Muhammed Sinân Seyf el-Celâlî, Beyrut 1413/1993; nşr. Hüseyin Mutâvî et-Tertûrî, Riyad 1413/1993) Minhâc’da bulunmayıp Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl’ü, Seyfeddin el-Âmidî’nin el-İḥkâm’ı ve İbnü’l-Hâcib’in el-Muḫtaṣar’ında yer alan meseleleri açıklamıştır. Tabakat kitaplarında Minhâcü’l-vüṣûl’ün Şemseddin Muhammed b. Rıdvân el-Mevsılî, Muhammed b. Osman ez-Zer‘î, Zeynüddin el-Irâkī, Ahmed b. Yûsuf el-Kürdî, Yûsuf b. Dâvûd el-Aynî, İbn Receb olarak tanınan Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed et-Tûhî gibi âlimler tarafından nazma çevrildiği kaydedilir (a.g.e., s. 359-362).

BİBLİYOGRAFYA

Çârperdî, es-Sirâcü’l-vehhâc fî şerḥi’l-Minhâc (nşr. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan), Riyad 1418/1998, neşredenin girişi, I, 47-61; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi’l-Minhâc (nşr. Şa‘bân M. İsmâil), Kahire 1401/1981, I, 104-109; İsnevî, Nihâyetü’s-sûl, I, 3-4; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1878-1880; Serkîs, Muʿcem, I, 618; Brockelmann, GAL, I, 533; Suppl., I, 741-742; Îżâḥu’l-meknûn, II, 589-590; Celâleddin Abdurrahman, el-Ḳāḍî Nâṣıruddîn el-Beyżâvî ve es̱eruhû fî uṣûli’l-fıḳh, Kahire 1401/1981, s. 209-215, 315-590; Abdülvahhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli’l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, tercüme

edenin girişi, s. 137-140; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 183; Saffet Köse, “İsnevî”, DİA, XXIII, 160-161.

Ferhat Koca

MİNKĀRÎZÂDE YAHYÂ EFENDİ

(ö. 1088/1678)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Minkārîzâde ailesinin tanınmış ilk üyesi olan ve Mekke kadısı iken vefat eden Alanyalı Ömer Efendi'nin oğludur. Babasının İbrâhim Paşa-yı Atîk Medresesi müderrisi olduğu sırada 1018'de (1609) doğdu. Önce Aziz Mahmud Hüdâyî'den Kur'an öğrendi, daha sonra Kiçi Mehmed Efendi, eniştesi Velî Efendi ve Abdürrahim Efendi'den ilim tahsil etti, Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi'den mülâzim oldu.

40 akçeli medreseden mâzul iken Şevval 1046'da (Mart 1637) hariç derecesiyle Kürkçübaşı, Şevval 1049'da (Şubat 1640) Emre Hoca, Zilkade 1050'de (Şubat 1641) Hadım Hasan Paşa, Rebîülevvel 1051'de (Haziran 1641) Şeyhülislâm Zekeriyyâ Efendi, Zilkade 1053'te (Ocak 1644) Sahn-ı Semân, Safer 1054'te (Nisan 1644) Pîrî Mehmed Paşa, Receb 1055'te (Eylül 1645) İstanbul Siyavuş Paşa Sultan (Fatma Sultan), Receb 1056'da (Ağustos 1646) Yavuz Sultan Selim ve Muharrem 1058'de (Şubat 1648) Süleymaniye medreselerine müderris oldu. Ardından kadılığa geçti. 1059 Muharreminden (Ocak-Şubat 1649) itibaren göreve başlamak üzere Mekke kadılığına tayin edildi. İki yıl süren bu vazifesini tamamladıktan sonra Şâban 1062'de (Temmuz 1652) Kahire kadılığına getirildi. Ramazan 1063'teki (Ağustos 1653) mâzuliyeti yaklaşık iki buçuk yıl sürdü. Safer 1066'da (Aralık 1655) ikinci defa Kahire kadısı oldu ve kendisine Edirne pâyesi verildi. Zilhicce 1066'da (Ekim 1656) mâzul olunca bir süre Kahire'de Mısır ümerâsından Rıdvan Bey'in evinde kaldı. Cemâziyelâhir 1067'de (Mart-Nisan 1657) üçüncü defa Kahire kadılığına getirildi ve burada yedi ay görev yaptı. Rebîülevvel 1069'da (Aralık 1658) mümeyyizi ulemâ tayin edildi.

Receb 1069'da (Nisan 1659) görevlendirildiği İstanbul kadılığında altı ay kalabildi, Zilhicce 1069'da (Eylül 1659) mâzul olunca halefinin arpalıkları olan Menemen ve Foçalar kazası kendisine verildi. Zilkade 1070'te

(Temmuz 1660) arpalığı Dimetoka ve Dağardı kazalarına çevrildi. Cemâziyelâhir 1072'de (Şubat 1662) Rumeli kazaskeri oldu. Bu görevdeyken 9 Rebîülâhir 1073 (21 Kasım 1662) tarihinde Dîvân-ı Hümâyun toplantısı sonrasında arza girdiğinde IV. Mehmed onu şeyhülislâmlığa tayin etti (Silâhdar, I, 229). On bir yıldan fazla süren şeyhülislâmlığı döneminde IV. Mehmed'in takdirini kazandı ve çeşitli hediyelerine mazhar oldu. Padişah zaman zaman kendisini davet ederek bilgisinden istifade etti. 12 Muharrem 1080'de (12 Haziran 1669) IV. Mehmed huzurunda Minkārîzâde'ye ders takrir ettirmiş ve dinlemişti. Bunu daha sonra da çeşitli zamanlarda sürdürdü. Bu durum, III. Mustafa devrinde düzenli biçimde başlayan huzur derslerinin ilk örneği olarak kabul edilir (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 215). Görevi sırasında IV. Mehmed'le birlikte çoğunlukla Edirne'de bulundu. Sabatay Sevi'nin padişahın da gizlice takip ettiği sorgulamasını yapan heyette yer aldı (16 Rebîülevvel 1077 / 16 Eylül 1666). Vanî Mehmed Efendi'yle birlikte onun İslâmiyet'i kabul etmesinde önemli rol oynadı. Yine mehdîlik davasıyla hareket ettiği iddiası dolayısıyla yakalanıp Edirne'ye getirilen İmâdiyye ulemâsından Seyyid Mehmed ve babası Seyyid Abdullah'ın sorgulanması işini Vanî Efendi ile birlikte üstlendi, yaptığı tahkikat sonucunda bunun iftira olduğunu tesbit etti (Râşid, I, 136-137). Şeyhülislâm Minkārîzâde Rumeli kadılıklarının gelir durumunu, derecelerindeki aksaklıkları dikkate alarak yeni bir düzenleme yapılmasını Rumeli Kazaskeri Abdülkadir Sinânî Efendi'ye bildirdi ve 1078'de (1667-68) bu düzenlemeyi yaptı (Özergin, s. 252-253). Şeyhülislâmlığının son yıllarında hastalandı, bu sebeple çok defa padişahın seferlerinde ve av dolayısıyla gittiği yerlerde ona refakat edemedi. Hastalığının ilerleyip sağ tarafının felç olması sebebiyle üç ay kadar fetva veremeyince Ankaravî Mehmed Emin Efendi'ye nâib olarak fetva hazırlama görevi verildi. Bir yıl sonra da hastalığının artması ve IV. Mehmed'in ikinci Lehistan seferine katılamayacak duruma gelmesi üzerine 15 Zilkade 1084'te (21 Şubat 1674) azledildi. Yerine en değerli talebelerinden Çatalcalı Ali Efendi getirildi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 44). Azledilmesinin ardından kendisine 500'ü evkaf, 500'ü cizye gelirlerinden olmak üzere yevmî 1000 akçelik tekaüt maaşı bağlandı ve İstanbul'da Beşiktaş'taki yalısında oturmasına izin verildi. Zilkade 1088'de (Ocak 1678) vefat etti.

Kaynaklarda dürüst, faziletli bir âlim olarak tanıtılan Minkārîzâde'nin,

İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan hacimli Fetâvâ-yı Minkārîzâde* adlı eseri yanında kaleme aldığı risâleleri de mevcuttur. Bazı Kur'an âyetlerinin tefsirini yapmış, ayrıca çeşitli eserlere şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Bunlar arasında Risâle fî ḳavlihî teʿâlâ "millete ebîküm İbrâhîm" (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5435), Ḥâşiye ʿale'l-Âdâbi'l-ʿAḍudiyye (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 248, vr. 34b-72a), el-İttibâʿ fî mesʾeleti'l-istimâʾ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2834/17; Esad Efendi, nr. 3645) sayılabilir. Fetvaları ve diğer yazılarındaki "Yahyâ el-fakīr ufiye anh" şeklindeki imzası Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin (ö. 1053/1644) imzası ile aynı olduğundan bazı eserlerde birbirine karıştırılmıştır.

Minkārîzâde Üsküdar'da kendi adıyla anılan, ancak bugün mevcut olmayan bir medrese inşa ettirmiştir. Kare plan üzerine bir avlu etrafında on üç oda ve bir dershaneden meydana geldiği temel hafriyatından anlaşılmaktadır. Medrese muhtemelen 1855 depreminde yıkılmıştır. Medrese girişinin sol köşesinde Yahyâ Efendi'nin türbesi ve yanında türbedar

odası bulunmaktaydı (Haskan, III, 1244-1245). Oğlu Müftüzâde Abdullah Efendi medresenin bir odasını kütüphane haline getirip buraya 425 adet kitap bağışlamış ve 1099 (1688) tarihinde bir vakfiye düzenlemiştir (Erünsal, s. 68, 295).

Minkārîzâde ailesi bugüne kadar devam etmiştir. Oğlu Abdullah Efendi, damadı Çankırılı Mustafa Râsih Efendi kazaskerliğe kadar yükselmiş, bunun oğlu Damadzâde Ahmed Efendi şeyhülislâmlığa getirilmiş, böylece Minkārîzâde'nin kızı ve damadından gelen soyu Damadzâdeler adıyla sürmüştür (Öztuna, II, 780-781). Şeyhülislâm İmâm-ı Sultânî Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Menteşzâde Abdürrahim Efendi, Şeyhülislâm Mirza Mustafa Efendi, Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi Minkārîzâde'nin talebeleridir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 74, s.175-181; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 692-693; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâme'si (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 134, 223, 285-286, 305, 363, 373-374; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 38, 44; Silâhdar, Târih, I, 229, 431-432, 434-435, 633; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 439-441; Râşid, Târih, I, 25, 95-96, 133, 136-137, 151-153, 161-162, 304; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 118, 128, 157; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 214-215; Devhatü'l-meşâyih, s. 70-71; İlmiyye Salnâmesi, s. 483-484 (fetvasından bir örnek); Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 478-479; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 182, 183, 197, 215; Danişmend, Kronoloji, V, 129; Rycaut, I, 154-295; Konyalı, Üsküdar Tarihi, II, 290, 547; M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 251-309; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 68, 164, 295; M. C. Zilfi, The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age: 1600-1800, Minneapolis 1988, s. 117, 180, 189, 204, 205; Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, II, 779-782; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, İstanbul 2001, s. 220, 366; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 44, 68; II, 644-645, 894; III, 1244-1245, 1335.

Mehmet İpşirli

MİNNET

(المنّة)

Sözlükte “birine iyilik etmek, ihsan ve ikramda bulunmak” anlamındaki menn masdarından isim olup biri Allah’a, diğeri insana nisbet edilmek üzere iki bağlamda kullanılmaktadır. Men ve minnet Allah’a izâfe edildiğinde O’nun bütün varlıklara olan lutuf ve keremini, in‘am ve ihsanını; insana nisbet edildiğinde ise başkasına yaptığı iyiliği başa kakması, karşılık beklemesi gibi olumsuz tutumları ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “menn” md.). Ayrıca men kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın İsrâiloğulları’na lutfettiği bir tür yiyeceğin adı olarak da geçmektedir (el-Bakara 2/57; el-A‘râf, 7/160; Tâhâ 20/80; bk. MEN ve SELVÂ). Aynı kökten gelen mennân hadislerde “çok lutufkâr, ihsanı bol olan, verdiğini karşılıksız veren” anlamında Allah’ın isimlerinden biri olarak geçtiği gibi (İbn Mâce, “Duʿâ ʾ”, 10) “yaptığı iyiliği sayıp döken, başa kakan” mânasında insan için de kullanılmaktadır (Müslim, “Îmân”, 171; Tirmizî, “Birr”, 41). İbnü’l-Esîr, Arapça’da men kökünün “karşılık beklemeden iyilik etme” mânasını ifade ettiğini, Allah’ın mennân isminin de bu kökten geldiğini, insan için kullanılıp kınama ve eleştiri anlamı içeren mennân isminin ise minnetten geldiğini belirtir (en-Nihâye, IV, 118).

Kur’ân-ı Kerîm’de minnet kelimesi yer almamakla birlikte aynı kökten türeyen farklı kelimeler yirmi yedi yerde geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle iki anlamın söz konusu olduğu görülür. a) Allah’ın insanlara maddî ve mânevî nimetler ihsan etmesi. Bu âyetlere göre Allah’ın insanları hidayete erdirmesi (el-Hucurât 49/17), peygamberler göndermesi (Âl-i İmrân 3/164), dilediği kullarına peygamberlik ve mûcizeler vermesi (İbrâhim 14/11), sapkınlıktan ve onun doğurduğu belâlardan (el-Kasas 28/82), günahlardan (en-Nisâ 4/94), cehennem azabından (et-Tûr 52/27) koruması, kuluna istediğini vermesi (Tâhâ 20/36-37), mazlumları zorbaların elinden kurtarması (el-Kasas 28/5) O’nun insanlara olan sayısız lutuflarından bazılarıdır. En‘âm sûresinin 53. âyetinde insanların soy sop, makam ve mal gibi fâni ve aldatıcı şeylere göre değer taşıdığını zanneden Mekke’nin inkârcı ileri gelenlerinin yoksul ve kimsesiz müslümanları

kastederek, “Aramızda Allah’ın kendilerine lutufta bulunduğu kimseler bunlar mı?” diyerek onları küçümsedikleri bildirilmekte ve bu tutumları ile Allah tarafından tâbi tutuldukları imtihanı kaybettikleri belirtilmektedir. Minnet kavramı hadislerde de Allah’a nisbet edildiğinde “O’nun kullarına lutufkârlığı” mânasında kullanılmıştır. Nitekim Hz. Ömer, Resûlullah’ın ve Ebû Bekir’in kendisinden hoşnut olmalarını Allah’ın kendisine bir lutfu olarak değerlendirirken minnet kavramına yer vermiştir (Buhârî, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 6). Bazı hadislerde minnet “lutufkârlık, ihsan ve ikram” şeklindeki olumlu anlamıyla Hz. Peygamber’e de nisbet edilmiştir (meselâ bk. Müsned, II, 482; Buhârî, “Ḫumus”, 16, 19, “Meġāzî”, 14). b) Bir kimsenin yaptığı iyiliği önemsemesi, başa kakması ve iyilik ettiği kimseden minnettarlık beklemesi. Bu bağlamdaki âyetlerde, insanın yaptığı iyiliği çok görüp iyilik ettiği kimseden minnettarlık beklemesi veya yaptığından daha fazla karşılık umarak iyilik etmesi yasaklanmaktadır (el-Müddessir 74/6; krş. Şevkânî, V, 375). Müminler, iyilik yaptıkları kimseleri kendilerine karşı minnet altında kalmış görerek hayırlarını boşa çıkarmaktan kaçınmaya davet edilmekte, bu davete uyanlara âhirette verilecek büyük mükâfat anlatılmaktadır (el-Bakara 2/262, 264). Müslüman olmalarını Hz. Peygamber’in başına kakıp ondan minnet bekleyenler eleştirilmekte ve Allah’ın onları imana erdirmesiyle gerçekte lutufta bulunanın Allah olduğu, dolayısıyla asıl kendilerinin O’na minnettar olmaları gerektiği belirtilmektedir (el-Hucurât 49/17; krş. Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, III, 369). İbn Kesîr bu âyetin tefsiri münasebetiyle şu olayı zikretmektedir: Huneyn zaferinden elde edilen ganimetlerin taksiminden memnun kalmayan bazı Medineli müslümanlara hitaben Hz. Peygamber, “Ey ensâr topluluğu! Daha önce ben sizleri sapıklık içinde bir topluluk olarak bulmuşken Allah sizi hidayete erdirmedi mi? Bölünüp parçalanmışken sizi benim aracılığımla uzlaştırıp kaynaştırmadı mı? Yoksul olduğunuz bir zamanda yine benim vasıtamla sizi varlıklı kılmadı mı?” demiş, onlar da her soruya, “Allah ve Resulü en büyük lutufkârdır” şeklinde cevap vermişlerdi (Müsned, III, 76; Buhârî, “Meġāzî”, 56).

İslâm’da iyilik sadece Allah rızâsı için yapıldığından kişinin iyilik ettiği kimseden maddî veya mânevî bir karşılık beklemesi, iyiliği başına kakması ve onu sıkıntıya sokması câiz görülmemiştir. Resûl-i Ekrem, Cenâb-ı Hakk’ın âhirette böyle davrananların yüzüne bakmayacağını belirtmiş (Müslim, “Îmân”, 171; Tirmizî, “Büyûʿ”, 5) ve bu davranışı kişinin cennete

girmesine engel olarak göstermiştir (Tirmizî, “Birr”, 41; Nesâî, “Eşribe”, 5). Bununla birlikte iyilik gören kimsenin iyilik edene minnet duyması, iyiliği teşekkürle karşılaması mümkünse iyiliğe iyilikle karşılık vermesi İslâm’da ahlâkın bir gereği olarak görülmüştür (Mâverdî, s. 205-206). Nitekim bir hadiste, “İnsanlara teşekkür etmeyen kimse Allah’a olan şükür borcunu da ödememiş olur” buyurulmuştur

(Ebû Dâvûd, “Edeb”, 11; Tirmizî, “Birr”, 35).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “menn” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, Kahire 1322, IV, 118; Müsned, II, 482; III, 76; Buhârî, “Ḫumus”, 16, 19, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 6, “Meġāzî”, 14, 56; Müslim, “Îmân”, 171; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 11; Tirmizî, “Büyûʿ”, 5, “Birr”, 35, 41; Nesâî, “Eşribe”, 5; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1398/1978, s. 205-206; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Muḫtaṣaru Tefsîri İbn Kes̱îr (nşr. M. Ali es-Sâbûnî), Beyrut 1402/1981, III, 369; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 374-375.

Mustafa Çağrıcı

MINORSKY, Vladimir Fedorovich

(1877-1966)

Rus şarkiyatçısı ve diplomatı.

Moskova'da hukuk öğrenimi gördükten sonra (1896-1900) Lazarev Doğu Dilleri Enstitüsü'ne devam ederek Arapça, Farsça, Türkçe ve İslâm tarihi okudu (1900-1903). Arkasından Dışişleri Bakanlığı'nda diplomat kadrosuyla görev aldı ve 1904-1917 yılları arasında Rusya'nın Tebriz, Tahran, İstanbul elçiliklerinde (1912-1914) çeşitli görevlerde bulundu. Ayrıca Osmanlı-İran sınır komisyonunda üyelik yaptı ve Rus Türkistanı valiliği emrinde çalıştı. Asya'da müslüman topraklarında geçirdiği diplomatlık yılları ona büyük araştırma imkânları sağladı ve en önemli araştırmalarından biri olan, bâtınî fırkalardan Ehl-i Hak (Aliilâhîler) üzerine kaleme aldığı eserini yayımladı (Materialy dlya izuçeniya persidskoy sekti Lyudi istiny ili AliIlahi, Moskva 1911).

Bolşevik İhtilâli'nin ardından ülkesine dönmediği için diplomatlık mesleği sona eren Minorsky kendini akademik çalışmalarına adadı. 1923'ten itibaren Paris'teki Ecole Nationale des Language Orientales Vivantes'ta Fars edebiyatı, daha sonra Türk dili ve İslâm tarihi dersleri vermeye başladı. 1932'de Londra Üniversitesi'ne bağlı The School of Oriental and African Studies'e Farsça hocası tayin edildi ve burada 1937'de profesör oldu; emekliye ayrıldığı 1944'ten sonra da görevini sürdürdü. 1948-1949 öğretim yılında misafir profesör sıfatıyla I. Fuâd Üniversitesi'nde (Kahire Üniversitesi) bulundu. Emekliliği boyunca Cambridge'de kalan Minorsky eserlerinin çoğunu bu dönemde kaleme aldı. 1951'de o yılki Milletlerarası Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılmak üzere İstanbul'a, 1959'da I. Türk Sanatı Kongresi için Ankara'ya geldi. 1960 yılında Sovyet İlimler Akademisi tarafından Moskova'da yapılacak olan XXV. Milletlerarası Şarkiyatçılar Kongresi'ne davet edildi, bu vesileyle yıllardan beri görmediği ülkesine gitti. 25 Mart 1966'da Cambridge'de öldüğü zaman vasiyeti üzerine yakılan cenazesinin külleri Moskova'da gömüldü ve kütüphanesinin büyük bir kısmı St. Petersburg'daki Şarkiyat Enstitüsü'ne bağışlandı. British

Academy, The School of Oriental and African Studies, Société Asiatique, Brüksel Üniversitesi, Deutsche Morgenländische Gesellschaft ve Royal Asiatic Society gibi bilim kurumları tarafından üye seçilen ve çeşitli şeref pâyeleriyle ödüllendirilen Minorsky'nin adına iki hâtıra kitabı yayımlanmıştır (Yādnâme-i Irāni-yi Minorsky [ed. Müctebâ Mînovî - Îrec Efşâr], Tahran 1969; Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky [ed. C. E. Bosworth], Edinburg 1971).

Eserleri. Minorsky'nin esas ilgi alanı Türk-İran dünyasının tarihî coğrafyası olmakla beraber araştırmaları tarih, edebiyat, din, dil ve sanat alanlarını da içine alır. Dört dildeki (Rusça, Fransızca, İngilizce, Farsça) yayınlarının toplamı 270'i geçer; bunların 130'u 1925-1937 yılları arasında Encyclopaedia of Islam'a yazdığı maddelerdir. Neşriyatı içinde özellikle Arapça ve Farsça tarih-coğrafya kitaplarının İngilizce çevirileri önemli yer tutar. 1. Hudūd al-ʿālam: The Regions of The World, A Persian Geography (London 1937 → London 1970; Frankfurt 1993). 372 (982-83) yılında yazılmış Farsça bir anonim coğrafya kitabının ayrıntılı notlar ilâvesiyle yapılan tercümesidir. Bu tercümeye Vasilij V. Barthold'un tıpkıbasımı (Leningrad 1930) esas teşkil etmiş, ayrıca yayının başında onun önsözüne yer verilmiştir. 2. Sharaf al-Zamān Tāhir Marvazi: on China, the Turks and India (London 1942 → Frankfurt 1993). Mervezî'nin tarihî ve etnografik açıdan önemli bilgiler içeren Ṭabâʾiʿu'l-ḥayevân'ından seçilmiş bazı bölümlerin orijinal metinleriyle birlikte ve geniş açıklamalar ilâvesiyle yapılan çevirisidir. 3. Tadhkirat al-Mulūk: A Manual of Safavid Administration (c. 1137/1725) (London 1943; Cambridge 1980). Eserin Farsça metninin tıpkıbasımı ve açıklamalı tercümesidir. Kitabı daha sonra Seyyid Muhammed Debîr Siyâkī, Minorsky'nin notlarının Mes'ûd Receb Niyâ tarafından Farsça çevirisiyle birlikte tahkik ederek yayımlamıştır (Tahran 1368 hş.). 4. Studies in Caucasian History (Cambridge 1953). Gence Şeddâdîleri ile Ani Şeddâdîleri'ni ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ilk dönemlerini ele alan bir çalışmadır. 5. er-Risâletü'ṯ-ṯâniye li-Ebî Dülef (Abū-Dulaf's Second Risāla; Kahire 1955). Ebû Dülef Mis'ar b. Mühelhil'in IV. (X.) yüzyılda İran'a yaptığı seyahati anlatan ikinci risâlesinin şerhiyle birlikte Arapça metni ve tercümesidir. 6. A History of Sharvan and Darband in the 10th-11th Centuries (Cambridge 1958). Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Ṣaḥâʾifü'l-aḫbâr'ından Şirvan ve Derbend'le ilgili kısmın çevirisidir. Yayımlanmamış Arapça metne dayanan

çalışmada 500 (1106) yılında Derbend'de yazılmış, Müneccimbaşı'nın ana kaynağını oluşturan ve aslı günümüze ulaşmayan, Târîh-i Bâbü'l-ebvâb kısmen yeniden inşa edilmiştir. 7. The Chester Beatty Library (Dublin): A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures (Dublin 1958). 8. Calligraphers and Painters: A Treatise by Qādī Ahmad, son of Mīr Munshī (c. 1015/1606) (Washington 1959). Kadı Mîr Ahmed Münşî'nin Gülistân-ı Hüner adlı Farsça eserinin tercümesidir. 9. Persia in A.D. 1478-1490: An Abridged Translation of Fadlullāh b. Rūzbihān Khunjī's Tārīkh-i ʿĀlamārā-yi Amīnī (London 1957).

Minorsky bunların dışında Barthold'un Türkistan tarihi, Yedisu bölgesi tarihi, Uluğ Bey ve Mîr Ali Şîr hakkındaki dört çalışmasını, Rus şarkiyatçısı V. D. Smirnov'un torunu olan eşi Tatiana Shebunina Minorsky ile birlikte Rusça'dan İngilizce'ye çevirmiştir (Four Studies on the History of Central Asia, I-III, Leiden 1956-1961). Onun çeşitli yazıları bir araya getirilerek iki ayrı yayın halinde tekrar basılmıştır (Iranica: Twenty Articles [Hertford 1964], The Turks, Iran and Caucasus [London 1978]; yayınlarının tam listesi için bk. V. Minorsky, Iranica: Twenty Articles,

s. XII-XXVI; Yādnāme-i Irāni-yi Minorsky, s. XVII-XXXI [BSOAS, XXIX/3, s. 694-699]).

BİBLİYOGRAFYA

V. Minorsky, Iranica: Twenty Articles, Hertford 1964, s. VII-XXVI; Seyyid Hasan Takīzâde - Mücteba Mînovî, Râhnümâ-yi Kitâb, Tahran 1345/1966, s. 3-15; Müctebâ Mînovî, Naḳd-i Ḥâl, Tahran 1393, s. 429-442; Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky (ed. C. E. Bosworth), Edinburgh 1971, s. V-IX; D. M. Lang, "Vladimir Fedorovich Minorsky", BSOAS, XXIX/3 (1966), s. 694-699; I. Gershevitch, "Professor Vladimir Minorsky", JRAS, 1-2 (1967), s. 53-57; J. A. Boyle, "Vladimir Minorsky", JAH, I/1 (1967), s. 86-89; J. Aubin, "Vladimir Minorsky (1877-1966)", SIr., V/1 (1976), s. 131-133; Hasan Eren, "Minorskiy", TA, XXIV, 223.

Christine Woodhead

MİNŞÂVÎ, Muhammed Sıddîk

(محمد صدّيق المنشاوي)

Muhammed b. Sıddîk el-Minşâvî (1920-1969)

Mısırlı hâfız ve kārî.

20 Ocak 1920'de Mısır'ın Sûhâc vilâyetine bağlı Minşât köyünde doğdu. Fertlerinin çoğu hâfız olan bir ailede yetişti. Babası, kıraat ve tecvidde Mısır'ın meşhur kurrâsından Şeyh Muhammed Rif'at'ın takdirini kazanmış bir zattı. Minşâvî on bir yaşında Minşât'ta Muhammed en-Nemekî'nin yanında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Kahire'ye giderek Muhammed Ebü'l-Alâ ve Muhammed Suûdî'den Kur'an ilimlerine dair dersler aldı. Babası ve amcası Ahmed es-Seyyid'le birlikte Kur'an tilâvet etmek üzere Mısır'da çeşitli yerlere seyahatler yaptı. "İmâmü'l-kāriîn" lakabıyla anılan Minşâvî'nin kendinden küçük iki kardeşi de güzel sesleri ve tilâvetleriyle tanınmış olup bunlardan Mahmûd Sıddîk el-Minşâvî halen Mısır'ın radyo istasyonlarında Kur'an okumayı sürdürmektedir.

1953 yılında Mısır Radyosu'nda Kur'an okumaya başlayan ve yurt dışı seyahatleriyle İslâm dünyasında tanınan Minşâvî'nin şöhreti kısa zamanda yayıldı. 1950'de Endonezya'ya, 1956'da Suriye'ye yaptığı seyahatler vesilesiyle kendisine liyakat nişanları verildi. 1950 yılında Kahire'de dâîler (vâiz, hatip ve mürşidler) günü münasebetiyle düzenlenen törende de birinci dereceden cumhuriyet nişanı ile ödüllendirildi. Asya, Afrika ve Avrupa'daki pek çok ülkeyi ve müslüman toplulukları ziyaret eden, gittiği yerlerde tilâvetiyle dinleyenleri etkilemeyi başaran Minşâvî Ocak 1969'da vefat etti.

Kur'an kıraati Minşâvî için bir iş değil bir misyondu. Kitleler ondan etkileniyor, dinleyenler huşûun zirvesine ulaşıyordu. Minşâvî'nin tatlı sesi ve disiplinli tilâveti kārîler için Kur'an'ı güzel okumanın örneğini oluşturdu. Onun Mısır ve diğer ülkelerin radyolarında kayda alınmış 150'den fazla tilâveti bulunmakta, ayrıca tertîl üzere okuduğu Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı halen Mısır'da İzâatü'l-Kur'âni'l-Kerîm'de her gün

yayımlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şükrî el-Kādî, “li’ẕ-Ẕikrâ”, el-Cumhûriyye, Kahire 23.06.1987; Ahmed el-Bülk, Eşheru men ḳaraʾe’l-Ḳurʾâne fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Kahire 1992, s. 36-37; Mahmûd es-Sa‘denî, Elḥânü’s-semâʾ, Kahire 1996, s. 43, 92-94, 116, 119, 126, 127; Mevsûʿatü aʿlâmi Mıṣr fi’l-ḳarni’l-ʿişrîn, Kahire 1996, s. 419.

Saîd Murâd

MİNTÛRÎ

(المنتوري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilmelik b. Alî el-Kaysî el-Mintûrî (ö. 834/1431)

Kıraat âlimi.

Rebîülâhir 761’de (Mart 1360) doğdu. Nisbet edildiği Mintûr’un (Montoro) hangi Mintûr olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte bu yerin Gırnata ile (Granada) Marya bölgesi arasındaki Mintûrî Kalesi olabileceği ileri sürülmüştür. Kelime bazı kaynaklarda Minsûrî (منثور) şeklinde verilmiştir. Mintûrî ayrıca Gırnâtî nisbesiyle de anılır. Kaynaklar, babası Ebû Mervân ve dedesi Ebü’l-Hasan Ali’yi de fakih olarak zikrettiğine göre Mintûrî’nin çocukluğunun ilmî bir aile ortamında geçtiği söylenebilir.

Mintûrî, Nasriyyetü’l-Yûsufiyye Medresesi’nde Gırnata müftüsü Ebû Saîd İbn Lüb’den kıraat, nahiv, lugat, fıkıh, hadis ve kelâm öğrendi. Daha sonra aralarında Ebû Bekir İbn Cüzey, Ebû Abdullah İbn Allâk, Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. Ali el-Miknâsî, Ebü’l-Hasan İbnü’l-Eşheb, Muhammed b. Ömer el-Lahmî’nin de bulunduğu Endülüslü ve Faslı on dört kadar âlimden icâzet aldı. Ayrıca Merakeş, Marya, Tunus, İskenderiye, Kahire, Kudüs, el-Halîl, Mekke ve Medine’den yirmi beş kadar âlim kendisine icâzet belgesi göndermiş olup İbn Arafe, Zeynüddin el-Irâkī, Nûreddin el-Heysemî, İbnü’l-Mülakkın gibi isimler bu belgeleri düzenleyenlerden bazılarıdır. Tasavvufa dair bilgileri Gırnata’da şeyh İbn Bakī’den alan Mintûrî, yoğunlaştığı kıraat ilminde Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Kīcâtî’den aldığı derslerle derinleşmiştir. Ömrünün sonuna kadar (yaklaşık kırk yıl) bu zattan istifade etmiş, kendisinden Kur’an ilimlerine dair 100 civarında eser dinlemiş ve icâzet almıştır. Talebeleri arasında Mevvâk, Râî el-Endelüsî, Vezir Ebû Yahyâ İbn Âsım ve Ebû Amr İbn Manzûr gibi âlimler yer alır. Mintûrî 4 Zilhicce 834’te (13 Ağustos 1431) vefat etti.

Eserleri. 1. Bernâmecü rivâyâtihî. Müellifin en önemli çalışması olup kendi

dönemine kadar yaşamış âlimlerin biyografilerini ihtiva eden eserin bir nüshası el-Hizânetü'l-Haseniyye'de kayıtlıdır (nr. 1578). 2. el-Maḳṭûʿâtü'ş-şiʿriyye fi'l-veṣâyâ ve'l-mevâʿiẓ. Eserin nüshaları Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de bulunmaktadır (nr. 1853, 2700). 3. el-Fevâʾidü'n-nevmiyye (el-Merâʾi'l-menâmiyye, el-Mübeşşirât). Rüya tabirleriyle ilgili olup bir nüshası Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de kayıtlıdır (nr. 2700). 4. Şerḥu Recezi Ebi'l-Ḥasan b. Berrî (Muhammed Benşerîfe, s. 27).

Mintûrî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: er-Râʾiḳ fî nuṣûṣi'l-ves̱âʾiḳ, et-Taʿrîf bi'l-Ḥâfıẓ Ebî ʿAmr ed-Dânî, Rivâyetü Ebî Bekr Muḥammed b. ʿAbdirraḥîm el-İṣbahânî, el-İdġāmü'l-kebîr li-Ebî ʿAmr b. el-ʿAlâ, İḫtiyârü'ş-Şeyḫ Ebî Muḥammed Mekkî b. Ebî Ṭâlib, el-Cemʿ beyne ṭarîḳayi'l-Ḥâfıẓ Ebî ʿAmr ed-Dânî ve'l-İmâm Ebî ʿAbdillâh b. Şüreyḥ, Ḳırâʾatü Ḥumeyd b. Ḳays el-Aʿrec, Ḳırâʾatü Süleymân b. Mihrân el-Aʿmeş, Ḳırâʾatü Sellâm b. Süleymân eṭ-Ṭavîl, Reyyü'ẓ-ẓamʾân fî ʿadedi âyi'l-Ḳurʾân, İḫtiṣârü'l-Ġuzeyrî ve tertîbühû ʿale's-süver, el-Eḥâdîs̱ü'l-ʿavâlî, Kitâbü'l-Müselselât, Kitâbü'l-Ġarâʾib, Tuḥfetü'l-celîs ve buġyetü'l-enîs, el-Ḥikâyâtü'l-vaʿẓiyyât, Ḥikâyâtü'l-muḫtelifât.

BİBLİYOGRAFYA

Venşerîsî, Vefeyât (Elfü sene mine'l-vefeyât içinde, nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 246; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 207; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, II, 287; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, I-II, 495-496; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 247-248; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 129-130; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 564-565; Muhammed Benşerîfe, "Min aʿlâmi evâsiṭi'l-ʿaṣri'l-Ġırnâṭî el-Mintûrî", Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas, Madrid 1992, s. 15-41.

Erdoğan Baş

MİNÛÇİHRÎ

(bk. MENÛÇİHRÎ).

MİNYATÜR

Genellikle el yazması kitaplarda yer alan küçük boyutlu renkli resim.

Kelime, Ortaçağ Avrupası'nda hazırlanan el yazmalarının bölüm başlarında metnin ilk harfinin etrafına kızıl-turuncu minium ile (sülüğen, sülyen, kırmızı kurşun tozu) yapılan miniatura adlı tezhipten gelmekte ve "sülüğenle boyanmış" anlamını taşımaktadır; ancak zamanla minor (küçük) kelimesinin etkisinde kalarak "küçük (resim)" anlamını da kazanmıştır (Kluge, s. 480). İslâm sanatında minyatüre "tasvir", minyatür sanatçısına "musavvir" veya "nakkaş" adı verilmiştir. Metni açıklamak amacıyla kitap sayfalarına veya bir albüm içinde toplanmak için tek yaprak halinde suluboya ve altın, gümüş yaldızla yapılan minyatürler, ışık-gölge oyunlarıyla derinlik duygusu kazandırılmayan küçük boyutlu resimlerdir. Papirüs, parşömen ve fildişi gibi farklı malzemeler üzerine yapılan küçük resimlere de minyatür denilmekte ve bunların ilk örneklerinin eski Mısırlılar'a ait olduğu görülmektedir.

İslâm Minyatür Sanatı. Fırat'ın doğusundaki İlkçağ uygarlıklarının kültür mirasına sahip İran ve Mezopotamya'yı içine alan Geç Antik Doğu, Fırat'ın batısındaki Suriye ve Anadolu'dan Kuzey Afrika'ya kadar uzanan toprakların Helenistik ve Roma mirasına sahip Geç Antik Batı ve VII-VIII. yüzyıllarda İslâm dünyasına katılan Orta Asya, Uzakdoğu sanatlarının etkisiyle oluşmuştur. İslâm minyatürlerinin mevcut en eski örnekleri XII-XIII. yüzyıllara aittir. Fakat papirüs üzerine yapılmış bazı desenler, daha önce de Mısır'da Fâtımîler'in bir resim geleneğine sahip olduğunu göstermektedir. İlk İslâm fetihlerinden sonra İran'da Zerdüştî rahiplerinin elinde bulunan bazı resimli yazmaların müslüman sanatçılara örnek teşkil etmiş olabileceği düşünülmektedir. Ancak İslâm minyatürlerini asıl etkileyenin Maniheizm olması mümkündür. Maniheizm'in kurucusu, müslümanların "Mâni-i nakkāş" dedikleri Mani ressamdı ve öğretisini yaymak amacıyla yazdığı kitapları resimlerle süslemişti. Onun Sâsânî Hükümdarı I. Behram tarafından 276 yılında öldürülmesinin ardından inananları takibata uğramış ve zamanla doğuya göç ederek dinlerini İç Asya'da Uygurlar arasında yaymışlardı. Uygurlar'ın başşehri Hoço'da

(Doğu Türkistan) Alman bilim adamı Albert August von Le Coq tarafından ortaya çıkarılarak 1923'te yayımlanan Maniheist Uygur minyatürleri, figür tipleri ve kompozisyon anlayışı bakımından Selçuklu minyatürlerinin öncüleri sayılmaktadır.

Selçuklu Minyatürleri. Selçuklu Türkleri'nin İran'dan Mezopotamya, Suriye ve Anadolu'ya yayılmasıyla ilk Türk-İslâm minyatür üslûbu doğmuştur. Günümüze ulaşan en eski örnekler, Dioskorides'in şifalı otlar hakkındaki eserinin Kitâbü'l-Ḥaşâʾiş ve Galen'in (Câlînûs) zehirlenmeler konusundaki eserinin Kitâbü't-Tiryâḳ adlı Arapça çevirilerinde görülür. Antik el yazmalarından kopya edilen bu ilk tasvirlere Bizans resminin etkileri yansımıştır. En erkeni olan XI. yüzyılın sonlarına ait Dioskorides yazmasının resimleri (Leiden Üniversitesi Ktp., Cod. Or., nr. 289) genellikle metnin arasına sıkıştırılmış çerçevesiz, basit bitki ve hayvan tasvirleri şeklindedir. Bu eserin XIII. yüzyılda Musul'da hazırlanmış bir nüshası (TSMK, III. Ahmed, nr. 2127) kuvvetli Bizans etkisi taşıyan figürlerin yanında bitki resimleri de içerir. Aynı döneme ait diğer bir nüshada ise (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3703) günlük hayattan sahnelerin de ele alındığı melez bir üslûp vardır. Kitâbü't-Tiryâḳ'ın mevcut iki nüshasının (Bibliothèque Nationale, Arabe, nr. 2964; Österreichische Nationalbibliothek, A.F., nr. 10) başındaki takdim minyatürlerinde Uygur fresklerinin donuk-durgun resim geleneğinin etkileri görülmektedir. Eski Grek kuramlarına dayanan felsefe, tarih ve tıp konusundaki yazıların Arapça bir derlemesi olan Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kilem ile (TSMK, III. Ahmed, nr. 3206) yine Grek kaynaklarına dayanan Kitâbü'l-Bayṭara (TSMK, III. Ahmed, nr. 2115) adlı eserlerin metinleri arasına yerleştirilmiş çerçevesiz minyatürlerde bulunan ve dönemin yerli tiplerini yansıtan figürler Bizans resim üslûbunun etkilerini taşımaktadır. XII. yüzyıl sonu ile XIII. yüzyıl başlarında Selçuklular'ın ve onlara tâbi hânedanların himayesinde çalışan sanatçıların resimlediği ilmî eserlerin tasvirlerinde Uygur kökenli Selçuklu tipleri gündelik hayata ait eşya ve sahnelerle birlikte işlenmiştir. Geç Antik ve Bizans etkilerini özümsemiş olan bu dönemin yeni tasvir üslûbu edebî eserlerin resimlenmesinde de uygulanmıştır. Özellikle Kelîle ve Dimne (Bibliothèque Nationale, Arabe, nr. 3465) ve Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı (Bibliothèque Nationale, Arabe, nr. 6094) gibi eserlerin minyatürlerinde dönemin sosyal hayatı yansıtılmış ve Habeş, Arap, Türk

gibi bölgenin kozmopolit nüfusunu belgeleyen figürlere yer verilmiştir.

Anadolu'da üretilmiş XII-XIII. yüzyıllara tarihlenen ilk minyatürler Meyyâfârikīn (Silvan), Diyarbekir, Mardin, Aksaray, Kayseri ve Konya gibi merkezlerde hazırlanmış eserlerde yer alır. İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî tarafından Diyarbekir'de Artuklu Emîri Nâsırüddin Mahmûd için hazırlanan Kitâb fî maʿrifeti'l-ḥiyeli'l-hendesiyye adlı eserin minyatürleri (TSMK, III. Ahmed, nr. 3472) Anadolu dışındaki çağdaş Selçuklu resim üslûbuyla benzerlik taşır. Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı ile (Bibliothèque Nationale, Arabe, nr. 3929) Abdurrahman es-Sûfî'nin Ṣuverü'l-kevâkibi'ṡ-ṡâbite'sinin (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3422) birer nüshası, Artuklu sarayı için yazılmış Selçuklu resim üslûbundaki diğer minyatürlü kitaplardır. XIII. yüzyıl başlarında Konya'da hazırlandığı anlaşılan Varaka ve Gülşah adlı mesnevinin (TSMK, Hazine, nr. 841) nakkaş Abdülmü'min el-Hûyî tarafından yatay frizler halinde yapılmış olan minyatürleri, minaî tekniğiyle bezeli Selçuklu çini ve seramiklerinde de izlenen geleneksel Selçuklu figür üslûbunun başlıca örneklerindendir. III. Keyhusrev'e ithaf edilen Nasreddin Sivâsî'nin tezkiresindeki (Bibliothèque Nationale, Persian, nr. 174 [nouveau 899]) tasvirlerin üslûbu ise Bizans sanatının etkilerini taşımaktadır.

İlhanlı Minyatürleri. 1220'li yıllarda başlayan Moğol istilâsı sonucunda İslâm minyatür sanatında yeni bir tasvir tarzı ortaya çıkmıştır, İlhanlılar'ın hâkim olduğu İran'da hazırlanan yazmalar Uzakdoğu ve özellikle Çin sanatına özgü bir teknikle resimlenmiştir. Merâga'da kaleme alınmış hekim İbn Buhtîşû'un (Ebû Saîd Ubeydullah b. Cibrâil) Menâfiʿu'l-ḥayevân'ı ile (New York Pierpont Morgan Library, nr. M. 500) Bîrûnî'nin el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'si (Edinburg Üniversitesi Ktp., Arab, nr. 161) bu döneme ait melez üslûbun sergilendiği başlıca eserlerdir. Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin Câmiʿu't-tevârîḫ'ine ait dört kopyada yer alan (Edinburg Üniversitesi Ktp., Or., nr. M. 20; Londra Royal Asiatic Society, Morley, nr. 1; TSMK, Hazine, nr. 1653, 1654), düz bir zemin üzerine çerçeveli olarak yapılmış minyatürlerde Uzakdoğu'nun fırça üslûbu, özellikle Çin'in T'ang dönemi ressamlarından Yan Liben'in figür üslûbu uygulanmıştır.

İlhanlı Sonrası. İlhanlı dönemi minyatür üslûbu devletin yıkılmasından sonra Ahmed Mûsâ'nın resimlediği Miʿrâcnâme (TSMK, Hazine, nr. 2154

[albümde]), Demotte Şehnâmesi (el yazmasından koparılan minyatürlü sayfalar farklı müze ve koleksiyonlardadır: Boston Fine Arts Museum, nr. 30.105; Washington Freer Gallery of Art, nr. 38.3; Harward University Fogg Art Museum, nr. 1955.167), Kelîle ve Dimne (İÜ Ktp., FY, nr. 1022) ve bir Şâhnâme nüshasında da (TSMK, Hazine, nr. 2153 [albümde]) sürdürülmüştür. Celâyirliler devrinde klasik İslâm minyatürünün biçimlendiği, yüzeysel ve dekoratif bir resim üslûbunun doğduğu görülür. Sultan Ahmed Celâyir'in zamanında Bağdat'ta Cüneyd Nakkaş tarafından ortaya konulan bu üslûp sonraki dönemlerde daha da geliştirilmiştir. Manzara ve insan figürlerinin küçük tutulduğu, doğa ayrıntılarında zarif çiçek ve bitki kümelerinin yer aldığı bu üslûbun en yetkin örnekleri Hâcû-yi Kirmânî'nin Ḫamse'sinde bulunmaktadır (British Museum, Add., nr. 11.813). Yine İlhanlılar'ın ardından Şîraz'da hüküm süren İncûlular'ın hâmiliğinde hazırlanmış eserlerdeki minyatürler ise fonu canlı renklerde olan ve duvar resimleriyle benzerlik taşıyan iri figürlü bir üslûba sahiptir. 731 (1330-31) yılına ait, bilinen en erken tarihli Firdevsî-i Tûsî Şâhnâme'sinin minyatürleri (TSMK, Hazine, nr. 1479) bu üslûbu temsil eder. 1353'ten sonra Şîraz'da hâkimiyeti ele geçiren Muzafferîler döneminde resimlenmiş eserlerdeki minyatürlerin sayfa içerisinde kapladığı alanın küçüldüğü görülür. Böylece küçülen boyutlara paralel biçimde insan figürlerinin de küçüldüğü, zarifleştiği ve ayrıntıların daha ince bir işçilikle yansıtıldığı bir tasvir tarzı ortaya çıkmıştır. Bu üslûpta resimlenmiş eserlerin başlıcalarını iki Şâhnâme nüshası oluşturmaktadır (TSMK, Hazine, nr. 1511; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 73).

Timurlu Minyatürleri. İslâm minyatür sanatının en önemli örneklerinden birçoğu Timurlu dönemine aittir. Bu devirden günümüze ulaşan minyatürlü yazmaların daha çok Timur'un oğlu Şâhruh ile torunlarının hâmiliğinde hazırlanmış olduğu görülür. Özellikle Şâhruh'un oğulları Semerkant Valisi Uluğ Bey, Şîraz Valisi İskender Sultan ve babasının yanında Herat'ta bulunan Gıyâseddin Baysungur minyatür yapımını desteklemişlerdir. Tarih kitaplarını çok seven Şâhruh mevcut Câmiʿu't-tevârîḫ nüshalarını toplatarak çoğalttırmış ve devrin ünlü tarihçisi Hâfız-ı Ebrû'ya bu eserin devamı niteliğinde kendi dönemini de yazdırmıştır (TSMK, Hazine, nr. 1653). Diğer Câmiʿu't-tevârîḫ nüshaları (İlhanlı üslûbundaki ilk üçünün dışında kalan minyatürleriyle TSMK, Hazine, nr. 1654; Bibliothèque Nationale, Suppl. Pers, nr. 1113; Bengal Asiatic Society, nr. 31), Hâfız-ı

Ebrû’nun Külliyyât-ı Târîẖ’i (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 282) ve Uygurca yazılmış bir Mi‘racnâme (Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc, nr. 190) Şâhruh devrinde Herat’ta hazırlanmış eserlerdir. İskender Sultan’ın Şîraz valiliği döneminden kalan iki antoloji ise (Lizbon Gülbenkyan Vakfı, L. A., nr. 161; British Museum, Or., nr. 27.261) Celâyirî üslûbunu sürdüren minyatürler içerir.

Babası Şâhruh gibi bir sanat koruyucusu olan ve Herat’ta kurduğu sanat akademisine zamanının en usta sanatçılarını toplayan Baysungur aynı zamanda şair ve hattattı. Onun için hazırlanmış resimli yazmalar arasında bir antoloji (Floransa Berenson koleksiyonu), Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Gülistân’ı (Chester Beatty Library, nr. P. 119), Hâcû-yi Kirmânî’nin Hümâ ve Hümâyûn’u (Österreichische Nationalbibliothek, NF, nr. 382), Firdevsî’nin Şâhnâme’si (Tahran Gülistan Müzesi), iki Kelîle ve Dimne nüshası (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1022; Hazine, nr. 362), Nizâmî-i Arûzî’nin Çehâr Maḳāle’si (TİEM, nr. 1454) ve Nizâmî-i Gencevî’nin Heft Peyker’i (New York The Metropolitan Museum, nr. 13.223.13) en önde gelenlerdir. Baysungur’un ölümünden sonra faaliyeti yavaşlayan Herat Nakkaşhânesi’nde 1433-1447 yılları arasında hazırlanmış iki önemli

eser, kardeşi Muhammed Cukî’ye ithaf edilen Firdevsî’nin Şâhnâme’siyle (Londra Royal Asiatic Society, MS, nr. 239) Nizâmî’nin Ḫamse’sidir (TSMK, Hazine, nr. 781). Şîraz okulunun önceki yıllara göre kalitesi düşük, daha sade ve özensiz minyatürlerin yapıldığı İbrâhim Sultan ve Abdullah Sultan dönemlerine ait önemli eserler arasında bir Kelîle ve Dimne (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1023), bir İbrâhim Sultan Şehnâmesi (Oxford Bodleian Library, Quseley And., nr. 176) ve Nizâmî’nin üç Ḫamse’si (TSMK, Hazine, nr. 774, 779; Revan Köşkü, nr. 862) bulunmaktadır. Şîraz’da İskender Sultan’ı izleyen bu dönemde yapılan minyatürler, Karakoyunlu ve Akkoyunlu resim üslûbunu hazırlamaları bakımından önem taşır. Hüseyin Baykara devrinde Herat önemli bir sanat merkezi haline gelmiştir. Edebiyatta Farsça yerine Çağatay Türkçesi’nin kullanıldığı bu devirde Hüseyin Baykara veziri Ali Şîr Nevâî ile birlikte şairleri, hattatları ve minyatür ustalarını desteklemiştir. Resmini imzalayan az sayıdaki sanatçıdan biri olan Bihzâd bu dönemde yetişmiş ve minyatürlerinde insan vücudunun çeşitli faaliyet anlarında ortaya koyduğu hareketleri gerçekçi bir resim diliyle yansıtmıştır. Onun başlattığı bu yeni akımı Safevî döneminde

öğrencileri ve diğer sanatçılar geliştirmiştir (bk. BİHZÂD).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen Minyatürleri. XIV ve XV. yüzyıllarda Doğu Anadolu, Azerbaycan, İran ve Irak'ta hüküm süren Karakoyunlular ve Akkoyunlular döneminde geliştirilen ve Türkmen üslûbu denilen yeni bir tarz doğmuştur. Karakoyunlu figürleri iri başlı ve tıknazdır. Tabiat, basit bitkilerin ve çok defa kayalık bir ufuk hattının yer aldığı sade bir manzara halinde ve açık renkler kullanılarak işlenmiştir. Bu devirden günümüze ulaşan minyatürlü yazmalar, Pîr Budak'ın himayesindeki sanatçılar tarafından bir bölümü 1454'ten sonra Şîraz'da, diğer bölümü 1462'den sonra Bağdat'ta hazırlanmıştır. Bunlar Nizâmî'nin Ḫamse'sinin çeşitli nüshaları (Berlin Staatsbibliothek, nr. Diez, A. Fol. 7; Londra Royal Asiatic Society, Morley, nr. 246; Chester Beatty Library, nr. 137; TSMK, Hazine, nr. 753, 761, 773, 779'dan bazı minyatürler), Ferîdüddin Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ı (Berlin Staatsbibliothek, MS, Or., Oct., nr. 268), Assâr-ı Tebrîzî'nin Mihr ü Müşterî'si (Bibliothèque Nationale, Suppl. Pers., nr. 1964), Cemâlî'nin Ḫamse'si (Londra India Office Library, Pers. MS, nr. 138), bir şiir antolojisi (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1476), Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Dîvân'ı (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1021), bir coğrafya kitabı (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 334), Hâcû-yi Kirmânî'nin Ḫamse'si (TİEM, nr. 1949) ve Firdevsî'nin Şâhnâme nüshaları ile (Ann Arbor University of Michigan Museum of Art, nr. 1963.1; TİEM, nr. 1945) bir Kelîle ve Dimne'dir (Tahran Gülistan Müzesi, MS, nr. 827). Mevcut Akkoyunlu minyatürleri ise Sultan Halil ile kardeşi Sultan Yâkub'un himayelerinde yapılmıştır. Sultan Halil'in Şîraz valiliği döneminde tamamlanmış bir resimli el yazması, aslında Karakoyunlu Hükümdarı Pîr Budak tarafından ısmarlanan yarım kalmış bir Nizâmî Ḫamse'sidir (TSMK, Hazine, nr. 761). Eserin on iki minyatürü araştırmacıların "kumral üslûp" dedikleri bir tasvir tarzında yapılmıştır. Zarif figürlerin sarışın-kumral tonlarda işlendiği, manzara ve mimari öğelerin dekoratif bir tarzda yansıtıldığı bu üslûbun daha ziyade çeşitli koleksiyonlarda korunan Assâr, Attâr, Fettâhî ve Câmî gibi yazarların kitaplarında uygulanmış olduğu belirlenmiştir. Akkoyunlu devri minyatür sanatının en güzel örneklerinin bulunduğu eser ise Sultan Halil tarafından ısmarlanan, ancak onun ölümünden sonra tamamlanan bir başka Nizâmî Ḫamse'sidir (TSMK, Hazine, nr. 762). Kitaptaki on dokuz tasvirden Safevî dönemine tarihlenen birkaç tanesi dışında kalanlar Derviş Mehmed ve Şeyhî tarafından yapılmıştır. Aynı devirde bu sultânî karakterli

göz alıcı üslûbun dışında Akkoyunlu hâkimiyetindeki Şîraz'da daha sade bir üslûp ortaya çıkmıştır. Firdevsî'nin Şâhnâme'si, Nizâmî'nin Ḫamse'si ve Ahmedî'nin İskendernâme'si gibi eserlerin resimlendiği Şîraz Nakkaşhânesi'nde kalıplaşmış, sağlam kompozisyonlu Karakoyunlu üslûbunu sürdüren bir tarzın benimsenmiş olduğu görülür.

Safevî Minyatürleri. Safevîler'in ilk hükümdarı Şah İsmâil döneminde Tebriz'de hazırlandığı bilinen resimli bir yazma yoksa da Akkoyunlu Sultanı Halil'in ısmarladığı Nizâmî Ḫamse'sinin (TSMK, Hazine, nr. 762) minyatürlerinden birkaç tanesinin bu devirde yapıldığı kabul edilmektedir. Onu izleyen dönemin ilk sanat hâmisi, kendisi de bir hattat olan ve nakkaş Sultan Muhammed'den resim yapmayı öğrenen Şah Tahmasb'dır. Tebriz'de hazırlanmış en önemli eser, 933 (1527) tarihli Houghton Şehnâmesi adıyla tanınan bir Firdevsî Şâhnâme'si nüshasıdır (New York The Metropolitan Museum of Art, nr. 1970. 301.36). Eserin Sultan Muhammed, Mîr Musavvir, Âgā Mîrek, Dost Muhammed, Mirza Ali, Mîr Seyyid Ali, Muzaffer Ali, Şeyh Muhammed, Abdüssamed gibi sanatçıların fırçasından çıkma büyük boyutlu minyatürleri, canlı kompozisyonları ile Herat Timurlu üslûbuyla Tebriz Akkoyunlu üslûbunun gösterişli bir devamı olarak değerlendirilmektedir. Aynı atölyenin 1539-1543 yılları arasında bir Nizâmî Ḫamse'sini de (British Museum, Or., nr. 2265) hazırladığı belirlenmiştir. Şiî inancının on iki imamını temsil eden on iki dilimli tâc-i haydarî giymiş figürler Safevî minyatürlerine has bir özelliktir.

Osmanlı tehdidi yüzünden başşehrin 1555'te Kazvin'e nakledilmesinin ardından bu yeni sanat merkezinde ortaya çıkan farklı bir üslûpta figürler son derece zariftir ve en belirgin nitelikleri yanaklara uzanan zülüfler, çekik kaş ve gözler, ince bir boyun ve geniş omuzlardır. Manzaralarda ise kayaların ve tepelerin resmedilişinde Timurlu Herat üslûbunun etkileri görülür. Genellikle bu manzaraların en göze çarpan motifi iri bir çınar ağacıdır. Günümüze ulaşan el yazmaları, bu üslûbun 1560-1570 arasında Meşhed ve Şîraz'da da uygulanmış olduğunu göstermektedir. Tarihsiz bir Şâhnâme nüshası ile (TSMK, Hazine, nr. 1513) Meşhed Valisi İbrâhim Mirza için hazırlanan Molla Câmî'nin Heft Evreng (New York Freer Galery Art, nr. 46.12) ve Yûsuf u Züleyḫâ (British Museum, Or., nr. 4222) adlı eserlerinin minyatürleri Safevî Kazvin üslûbunun en önde gelen örnekleridir.

Şîraz'ın Safevîler'e geçmesinden sonra XVI. yüzyılın başlarında burada Türkmen üslûbunu bazı değişikliklerle sürdüren yeni bir üslûp gelişmiştir. Sa'dî-i Şîrâzî'nin şiirlerini içeren Külliyyât'ın yanı sıra (Bodleian Library, Frazer, nr. 73; Ethe, nr. 687; British Museum, Or., nr. 11.847; TSMK, Hazine, nr. 748) Firdevsî'nin Şâhnâme'siyle (TSMK, Hazine, nr. 1491, 1504) Nizâmî'nin Ḫamse'sinin (TSMK, Hazine, nr. 766, 783, 791) minyatürleri ince, zarif, yuvarlak yüzlü, kıvrak hareketli figürlerin karakterize ettiği bu üslûptadır. Yüzyılın ortalarında bu üslûbun yerini daha ince bir işçilik ve dekoratif zevk gösteren Tebriz etkili bir üslûbun aldığı (TSMK, Hazine, nr. 747, 758, 1481, 1485; Revan Köşkü, nr. 907), üçüncü çeyrekte ise Kazvin üslûbunun etkisinde kalabalık figürlü günlük hayat sahneleri içeren, hikâyeci karaktere sahip daha büyük boyutlu tasvirlerin yapıldığı yeni bir üslûbun ortaya çıktığı görülür (TSMK, Hazine, nr. 1475; Revan Köşkü, nr. 1548). Horasan bölgesinde de Şah I. Abbas'ın şehzadeliği sırasındaki

lalası Ali Kulı Han'ın himayesinde çalışan Muhammedî ile takipçileri yeni bir üslûp geliştirmişlerdir; bu ayrıntılara yer vermeyen yalın üslûp (Horasan üslûbu) 1050'lere (1640) kadar sürmüştür.

1006'da (1598) Şah Abbas'ın başşehri İsfahan'a taşımasının ardından eski eserlerin ve resim üslûplarının kopya edildiği bir dönem başlamıştır. 1023'te (1614) Şah Abbas'ın veziri için yazılan bir Şâhnâme (New York Public Library Spencer Collection), Ferîdüddin Attâr'ın 888 (1483) tarihli bir Manṭıḳu'ṭ-ṭayr nüshasına (New York The Metropolitan Museum of Art, nr. 63.210.11) Nakkaş Habîbullah tarafından yapılan ek tasvirler bu akımı temsil eder. Yaklaşık 1618-1634 yılları arasında İsfahan'da çalıştığı bilinen Rızâ-yi Abbâsî'nin kişisel tarzı ile temsil edilen bir üslûp yaygınlaşmıştır (bk. RIZÂ-yi ABBÂSÎ). Yüzyılın sonunda Rızâ-yi Abbâsî'nin dostu ve öğrencisi Muîn Musavvir de bu tarzı benimsemiştir.

Özbek Minyatürleri. 905 (1500) yılında Şeybânî Han tarafından ele geçirilen Buhara'daki ilk Özbek tasvirlerinin biraz kaba ve sade bir üslûbu yansıttığı görülür. Muhammed Şâdî'nin Fetihnâme'si (Taşkent Doğu El Yazmaları Araştırma Enstitüsü, Ivan Utssr, nr. 5369), Hâtifî'nin Şîrîn ü Ḫüsrev'i (Bodleian Library, Quseley, nr. 19), Muhammed Sâlih'in 916

(1510) tarihli Şeybannâme'si (Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Mixt. nr. 188) bu dönemin eserleridir. 913'te (1507) Herat'ın alınmasından sonra Herat üslûbu ağır basmış ve tasvirlere Bihzâd'ın etkisi yansımıştır. Ubeydullah Han döneminden günümüze, Buhara'da 923'te (1523) tamamlanan Assâr-ı Tebrîzî'nin Mihr ü Müşterî (Washington Freer Galery of Art, nr. 32.6) adlı eserinin minyatürleri yanında Mahmud Müzehhib adlı sanatçının resimlediği Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ı (Bibliothèque Nationale, Suppl. Pers., nr. 985), Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân'ı (Lizbon Gülbenkyan Vakfı, LA, nr. 177) ve Abdurrahman-ı Câmî'nin Bahâristân'ı (Lizbon Gülbenkyan Vakfı, LA, nr. 169) gibi eserler ulaşmıştır. Ebülgazi Bahadır Han için aynı üslûpla resimlenmiş Firdevsî-i Tûsî'nin bir Şâhnâme'sinin de (TSMK, Hazine, nr. 1488) 1002'de (1594) bir Özbek elçisi tarafından Osmanlı sarayına hediye olarak götürüldüğü sanılmaktadır.

Müslüman-Hint (Bâbürlü, Mugal) Minyatürleri. Bâbürlü devrinde özellikle bir süre, Safevî sarayında sürgün hayatı yaşayan ikinci hükümdar Hümâyun'un ülkesine dönerken yanında Tebrizli sanatçıları da getirmesi sebebiyle Hindistan sanat çevrelerinde minyatüre karşı duyulan ilgi artmıştır. Başlangıçta Tebrizli ustaların kendi tarzlarının yansıdığı minyatürlerde zamanla yerel ustaların da katılımıyla kendine özgü bir üslûp gelişmiştir. Müslüman Hint minyatürcülüğünün en verimli dönemi Hümâyun'un oğlu Ekber Şah zamanına rastlar. Çeşitli yazmaların yanı sıra Bâbürlü hükümdarları için kaleme alınan şehnâme tarzındaki Bâbürnâme, Ekbernâme adlı eserler resimlendirilmiş, hükümdarların savaşları, avlanmaları, tören ve eğlenceleri gerçekçi bir yaklaşımla tasvir edilmiştir. Cihangir döneminde portrelerin yapımı yaygınlaşmış, son büyük hükümdarlardan Şah Cihan ve Evrengzîb devirlerinde ise sadece Racastan, Dekken gibi eyaletlerde minyatür devam etmiştir.

Osmanlı Minyatürleri. Osmanlı Devleti'nin ikinci başşehri olan Edirne'de XV. yüzyılın üçüncü çeyreğinde hazırlanmış Dilsûznâme (Bodleian Library, Quseley, nr. 133), Külliyyât-ı Kâtibî (TSMK, Revan Köşkü, nr. 989) ve Ahmedî'nin İskendernâme'si (Venedik Marciana Ktp., Cod. Or., nr. XC) erken Osmanlı minyatür üslûbunu temsil eden eserlerdir. Bunların resimlenmesinde, 844'ten (1440) sonra Timurlular'ın Şîraz şehrinden Edirne'ye geldiği sanılan bir grup sanatçının Türk asıllı nakkaşlarla birlikte çalışmış olduğu belirlenmiştir. 870 (1465) yılında Amasya'da hazırlanan

Cerrâhiyye-i İlhâniyye'nin iki nüshası da (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 79; Bibliothèque Nationale, Turcs, nr. 693) bu dönemin önem taşıyan diğer eserleridir.

İstanbul'un fethinin ardından İtalya'dan davet edilen Gentile Bellini'nin yaptığı Fâtih Sultan Mehmed'in yağlı boya portresiyle Costanzo da Ferrara'nın hazırladığı bronz madalyonlar, aynı devirde Fâtih'in minyatür geleneğinde portrelerini yapan Osmanlı nakkaşları Sinan Bey ile Şiblîzâde Ahmed'in üslûplarını etkilemiştir. II. Bayezid döneminde (1481-1512) resimlenen edebî konulu eserlerde genellikle XV. yüzyıl Türkmen minyatür üslûbunun yanı sıra Batı sanatının da etkileri görülür. Her iki tesirin kaynaştığı minyatürler Kelîle ve Dimne (Bombay Prince Wales Museum, nr. 51.34; Bursa İnebey Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 763), Şeyhî'nin ve Hâtifî'nin Hüsrev ü Şîrîn nüshaları ile (Uppsala University Library, Vet., nr. 86; New York The Metropolitan Museum, nr. 69.27; TSMK, Hazine, nr. 686) Emîr Hüsrev-i Dihlevî Ḫamse'sinin 903 (1498) tarihli nüshasında (TSMK, Hazine, nr. 799) yer alır. Aynı dönemin ilginç bir eseri Bursalı Uzun Firdevsî'nin yazdığı, Hz. Süleyman'ın olağan üstü olaylarla dolu hayatını konu alan Süleymannâme'dir (Chester Beatty Library, nr. 406). II. Bayezid devrinin 1484-1485 olaylarını işleyen manzum Şehnâme-i Melik Ümmî (TSMK, Hazine, nr. 1123) bu dönemin, metni Melik Ümmî tarafından yazılan ve tasvirleri Abdullah Nakkaş tarafından yapılan tarihî konulu ilk eseridir.

Yavuz Sultan Selim ile Kanûnî Sultan Süleyman devirlerinde Osmanlı minyatürü önemli aşamalardan geçerek özgün üslûbuna doğru yönelmiştir. Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır'dan İstanbul'a getirdiği farklı gelenekleri temsil eden nakkaşların birlikte çalışmaları sonucu, hem Hüseyin Baykara dönemi Herat Nakkaşhânesi'nin dekoratif üslûbunun hissedildiği hem de Osmanlı karakterinin yansıtıldığı bir resim tarzı doğmuştur. Ferîdüddin Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ının (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1512), Ali Şîr Nevâî'nin Divan'ının (TSMK, Revan Köşkü, nr. 804, 806), Nevâî'nin Hamse'sinin (TSMK, Hazine, nr. 802), Dîvân-ı Şâhî'nin (TSMK,

Bağdat Köşkü, nr. 140), Molla Câmî'nin Tuḥfetü'l-aḥrâr'ının (TSMK, Revan Köşkü, nr. 914), Ârifî'nin Gûy u Çevgân'ının (TSMK, Hazine, nr.

845), Dîvân-ı Selîmî'nin (İÜ Ktp., FY, nr. 1330), Câmî'nin Meṣnevî'sinin (Chester Beatty Library, nr. 166) ve Selimnâme adlı tarihî konulu bir eserin (TSMK, Hazine, nr. 1597-98) minyatürleri bu üslûptadır.

Kaleme aldığı tarihî konulu eserleri figürsüz manzaralar ve topografik şehir görünümleriyle resimleyen Matrakçı Nasuh'un ilk çalışmalarından biri Târîh-i Sultân Bâyezid'dir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1272). Kitaptaki II. Bayezid döneminde fethedilen on kalenin tasviri sanatçının üslûbunu yansıtan ilk resimlerdir. Yavuz Sultan Selim devrini konu alan bir başka eserinde (Dresden Sächsische Landesbibliothek, nr. E 391) ordunun Tebriz seferinde konakladığı menziller resmedilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irak Seferi'ne dair Mecmûa-i Menâzil (İÜ Ktp., TY, nr. 5964) ve Süleymannâme (TSMK, Hazine, nr. 1608) Matrakçı Nasuh'un metinlerini yazarak resimlediği diğer kitaplarıdır. Şehnâmeci Ârifî Fethullah Çelebi'nin kaleme aldığı beş ciltlik Şehnâme-i Âl-i Osmân'ın V. cildi olan Süleymannâme (TSMK, Hazine, nr. 1517) beş ayrı nakkaşın minyatürlerini yaptığı, ikonografik özellikleriyle sonraki dönemlerin çalışmalarına öncülük eden örnek eserlerden biridir.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında doğan klasik üslûbun en büyük ustası Nakkaş Osman'dır. Bu üslûpta, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde var olan yüzey bezemeciliğinin önemini yitirdiği, sade zeminlerin tercih edilerek konuların yalın bir anlatımla ve belgesel bir gerçekçilikle yansıtılmaya çalışıldığı görülür. 977'de (1569) tamamlanan, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar seferini ve ölümünü anlatan Nüzhetü'l-esrâri'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar (TSMK, Hazine, nr. 1339) Nakkaş Osman'ın şahsî üslûbuyla resimlediği ilk eserdir. Adının "nakkaş" olarak geçtiği ilk çalışma ise 987 (1579) tarihli Kıyâfetü'l-insâniyye fî şemâili'l-Osmâniyye'dir (TSMK, Hazine, nr. 1563; İÜ Ktp., TY, nr. 6087). Devrin şehnâmecisi Seyyid Lokman ile birlikte çalışan Nakkaş Osman Zafernâme (Chester Beatty Library, nr. T 413), Şehnâme-i Selîm Han (TSMK, III. Ahmed, nr. 3595), Şehnâme-i Murâd (İÜ Ktp., FY, nr. 1404; TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 200), Hünernâme (TSMK, Hazine, nr. 1523, 1524), Zübdetü't-tevârîh (TİEM, nr. 1973) ve Surnâme-i Hümâyun (TSMK, Hazine, nr. 1344) adlı eserleri resimleyen nakkaşların başında bulunmuştur. Bu dönemde hazırlanan resimli gazavatnâmeler Nusretnâme (TSMK, Hazine, nr. 1365), Kitâb-ı Gencîne-i Feth-i Gence (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1296), Şecâatnâme (İÜ Ktp., TY, nr. 6043) ve

Târîh-i Feth-i Yemen'dir (İÜ Ktp., TY, nr. 6045). 790'da (1388) Erzurumlu Darîr'in yazdığı Siyer-i Nebî'nin altı cilt halindeki nüshaları, Enderun'dan yetişmiş bir sanatçı olan Nakkaş Hasan'ın yönetiminde bir nakkaşlar ekibi tarafından resimlenmiştir. Şehnâmeci Tâlikîzâde'nin yazdığı Fetihnâme-i Eğri (TSMK, Hazine, nr. 1609) ve Şehnâme-i Âl-i Osmân ile (TSMK, III. Ahmed, nr. 3592) Şehnâme'deki (TİEM, nr. 1965) minyatürler de yine Nakkaş Hasan'a aittir. Aynı devirde Bağdat'ta hazırlanan tasavvuf ve peygamberler tarihi konulu eserlerde uygulanan Safevî minyatürünün etkisinde kalmış, renkleri canlı, ifade tarzı abartılı resim üslûbu Osmanlı eyalet üslûbu olarak tanımlanmıştır. Bunlar arasında Fuzûlî'nin Hadîkatü's-süadâ'sı ile (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4321) Câmiu's-siyer (TSMK, Hazine, nr. 1230) en önemli örneklerdir.

Sultan I. Ahmed döneminde tek yaprak resim ve minyatürlerin belirli bir sıraya göre yerleştirildiği el yazması formatındaki murakka' (albüm) yapımcılığı önem kazanmıştır. Kalender Paşa tarafından düzenlenen I. Ahmed Albümü (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 408), günlük hayat sahneleriyle tek figür kadın ve erkek tiplerinin tasvir edildiği çok sayıdaki tek yaprak minyatürü içerir. Yine Kalender Paşa'nın tertip ettiği Falnâme adlı eserde (TSMK, Hazine, nr. 1703), farklı resim üslûplarını yansıtan din ulularıyla astrolojik figürlerin tasvir edildiği büyük boyutlu minyatürler bulunmaktadır. Devrin tarih konulu yegâne resimli eseri, Hoca Sâdeddin Efendi'nin Osman Gazi'den Yavuz Sultan Selim'e kadar Osmanlı tarihini konu alan Tâcü't-tevârîh'inin bir nüshasıdır (İÜ Ktp., TY, nr. 5970). II. Osman döneminde klasik Osmanlı minyatür üslûbundan ayrılan ve kendine has bir üslûp geliştiren Ahmed Nakşî'nin resimlediği eserler dikkat çeker. Firdevsî Şâhnâme'sinin Türkçe çevirisi olan Şehnâme-i Türkî'nin (Uppsala University Library, Celsing, nr. I; New York Public Library Spencer Collection, Turk, MS, nr. 1; Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc, nr. 326) resimlenmesinde çalışan Ahmed Nakşî, Tercüme-i Şekāik-i Nu'mâniyye ile (TSMK, Hazine, nr. 1263) Dîvân-ı Nâdirî olarak tanınan mecmuadaki (TSMK, Hazine, nr. 889) tasvirlerin tamamını yapmış ve Şehnâme-i Nâdirî'yi (TSMK, Hazine, nr. 1124) resimleyen nakkaşlar arasında da yer almıştır. XVII. yüzyılda minyatür geleneğindeki tasvirlerin

saray dışında, özellikle İstanbul'a gelen yabancılar için hazırlanan kıyafet al-bümleri içerisinde tek figür resimleri olarak yaygınlaştığı görülür. Bu

yüzyılın ikinci yarısından günümüze ulaşan iki Silsilenâme nüshası (VGMA, nr. 1842; Österreichische Nationalbibliothek, A.F., nr. 50), Osmanlı padişahlarının bu devirde ikamet ettikleri Edirne sarayında Musavvir Hüseyin tarafından hazırlanmıştır. Musavvir Hüseyin, bu eserlerdeki dizi padişah portreleri tasvirlerinin kurgularıyla XVIII. yüzyılın başlarında eser veren Levnî'ye öncülük etmiştir. Levnî'nin yaptığı Kebir Musavver Silsilenâme'deki dizi padişah portreleri (TSMK, III. Ahmed, nr. 3109) Batılılaşma dönemi Osmanlı tasvir üslûbunun ilk örnekleridir. Levnî tarafından resimlenmiş olan bir diğer eser, Vehbî'nin III. Ahmed'in oğullarının sünnet düğünü şenliklerini konu alan Surnâme'sidir (TSMK, III. Ahmed, nr. 3593). Bu minyatürler, kesitlerle verilmiş mimari biçimler ve üst üste dizilmiş figür gruplarına sahip kompozisyonlar içerir. Osmanlı minyatür üslûbuna yeni ifade biçimleri kazandıran Levnî'nin ardından yüzyılın ikinci yarısında yenilikçi adımlar atan bir diğer sanatçı Abdullah-ı Buhârî'dir. Onun yaptığı tek figür kadın ve erkek resimleri, saray çevresi için hazırlanmış bir albümle (İÜ Ktp., TY, nr. 9364) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki iki albüm içerisinde bulunmaktadır. 1750 yılından sonra Osmanlı minyatürü daha çok kıyafet albümleri ve padişah portreleriyle sürmüştür. Enderunlu Fâzıl'ın çeşitli ülkelerin kadın ve erkek güzelliklerini anlatan Hûbannâme ve Zenannâme'sinin minyatürlü kopyalarında (British Museum, Or., nr. 7094; İÜ Ktp., TY, nr. 5502) çeşitli kadın ve erkek tipleri yerel kıyafetleriyle resmedilmiştir.

XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın başlarında hazırlanan kıyafet albümleri ve sefâretnâme türündeki eserlerde yer alan resimlerin artık üç boyutlu tarzda ve sulu boya ile ve bazı tek figür resimlerinin kâğıt üzerine tempera veya yağlı boya teknikleriyle yapılması geleneksel Osmanlı minyatürünün sona ermesine yol açmıştır. Bu dönemde Osmanlı sarayının hizmetinde bulunan Refail ve Kostantin Kapıdağlı gibi ressamlar tuval üzerine yaptıkları padişah portrelerinin dışında kâğıt üzerine de çalışan son sanatçılardır.

BİBLİYOGRAFYA

F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache, Berlin-New York 1975, s. 480; İntizâmî, 1582 Surnâme-i Hümâyun: Düğün Kitabı (haz. Nurhan Atasoy), İstanbul 1997; E. Kühnel, Miniaturmalerei im Islamischen Orient, Berlin 1922; T. W. Arnold, Painting in Islam, Oxford 1928; I. Stchoukine, Les peintures des manuscrits tîmûrides, Paris 1954; a.mlf., Les peintures des manuscrits safavīs de 1502 à 1587, Paris 1964; a.mlf., Les peintures des manuscrits de Shāh ʻAbbās Ier à la fin des safavīs, Paris 1964; a.mlf., La peinture turque d'après les manuscrits illustrés Ier partie: De Suleymān Ier à ʻOs̱mān II (1520-1692), Paris 1966; a.mlf., La peinture turque d'après les manuscrits illustrés IIme partie: De Murad IV à Mustafa III (1623-1773), Paris 1971; Emel Esin, Turkish Miniature Painting, Rutland-Vermont-Tokyo 1960; B. Gray, Persian Painting, Geneva 1961; a.mlf. v.dğr., Persian Miniature Painting, New York 1971; B. Ettinghausen, Arab Painting, Geneva 1962; a.mlf., Turkish Miniatures from the Thirteenth to the Eighteenth Century, Milan 1965; G. M. Meredith-Owens, Turkish Miniatures, London 1963; B. W. Robinson, Persian Paintings, London 1965; a.mlf., Fifteenth-Century Persian Painting: Problems and Issues, New York 1991; a.mlf., "Muhammadi and the Khurasan Style", Iran, XXX, London 1992, s. 17-29; Filiz Öğütmen, XII. ve XVIII. Yüzyıllar Arasında Minyatür Sanatından Örnekler: Topkapı Sarayı Müzesi Minyatür Bölümü Rehberi, İstanbul 1966; E. J. Grube, The Classical Style in Islamic Painting, Germany 1968; D. T. Rice, Islamic Painting: A Survey, Edinburgh 1971; Mazhar Şevket İpşiroğlu, İslâmda Resim Yasağı ve Sonuçları, İstanbul 1973; Nurhan Atasoy - Filiz Çağman, Turkish Miniature Painting, İstanbul 1974; Nurhan Atasoy, "Tasvir", İA, XII/1, s. 34-37; Filiz Çağman - Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979; Filiz Çağman, "Anadolu Türk Minyatürü", Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul 1982, V, 929-951; Zeren Tanındı, Türk Minyatür Sanatı, Ankara 1996; E. Blochet, Musulman Painting: XIIth-XVIIth Century (trc. C. M. Binyon), New York 1975; A. Welch, Artists for the Shah: Late Sixteenth Century Painting at the Imperial Court of Iran, New Haven 1976; A Survey of Persian Art (ed. A.U. Pope - P. Ackerman), Tehran 1977, V, tür.yer.; S. C. Welch, Indische Buchmalerei unter den Grossmoguln 16.-19. Jahrhundert (trc. H. Erdmann), München 1978; The Arts of the Book in Central Asia: 14th-16th Centuries (ed. B. Gray), Paris 1979; N. M. Titley, Persian Miniature Painting and its Influence on the Art of Turkey and India, London 1983; Güner İnal, Türk Minyatür Sanatı, Ankara 1995; a.mlf.,

“Türk-İslam Minyatürü”, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 1263-1266; Günsel Renda, Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı (1700-1850), Ankara 1977; a.mlf., Osmanlı Minyatür Sanatı, İstanbul 2001; a.mlf., “ʿOthmānli [VIII. Painting]”, EI^2 (İng.), VIII, 226-227; a.mlf., “Minyatür”; “Osmanlı Minyatürü”, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 1262, 1266-1271; Hüseyin Tahir-Zâde Behzad, “Minyatür’ün Tekniği”, AÜİFD, sy. 1 (1953), s. 29-32; Hüseyin Gazi Yurdaydın, “Başlangıcından XIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar Müslüman Minyatürü”, AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, II, Ankara 1958, s. 181-192; “Minyatür”, SA, III, 1415-1427; Pakalın, II, 536-539; Barbara Brend, “Rasm”, EI^2 (İng.), VIII, 451-453; Priscilla P. Squcek, “Taṣwīr”, a.e., X, 361-363.

F. Banu Mahir

MÎR-i ALEM

(میر علم)

Türk ve İslâm devletlerinde hükümdarın bayrağını taşımakla görevli kumandan.

Selçuklular'dan itibaren siyasî ve askerî bir unvan olarak kullanılan mîr-i alem, Arapça emîrin kısaltılmış biçimi mîr ile (bey) alem (sancak, bayrak) kelimelerinden oluşur (emîrü'l-alem → emîr-i alem → mîr-i alem). Livâ ve râye de alemle aynı mânaya gelir. İslâm tarihi kaynaklarında Hayber'in fethine kadar (7/628) daha çok livâ kelimesinin kullanıldığı kaydedilmektedir. İbn Sa'd da bu tarihten evvel râye kelimesine rastlanmadığını belirtir (eṭ-Ṭabaḳāt, II, 106). Selçuklular'dan önceki dönemlerde sâhibü'l-livâ / sâhibü'r-râyenin mîr-i alem karşılığında kullanıldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber erken tarihlerden itibaren Hz. Hamza, Ubeyde b. Hâris ve Abdullah b. Cahş gibi sahâbîleri sâhibü'l-livâ olarak görevlendirmişti (Abdülhay el-Kettânî, II, 79). Daha sonra Hz. Ali başta olmak üzere Mikdâd b. Amr, Sa'd b. Ebû Vakkās, Mus'ab b. Umeyr, Sa'd b. Muâz, Sa'd b. Ubâde, Kays b. Sa'd b. Ubâde, Hubâb b. Münzir, Ubeyd b. Hudayr, Hz. Ebû Bekir ve Zübeyr b. Avvâm gibi sahâbîler de sâhibü'l-livâ olarak görev yapmıştır. Genellikle her kabilenin ve askerî birliğin livâsı vardı. Livâyı öncelikle birliğin kumandanı, bazan da öncü birliğin başındaki görevli taşırdı.

İbnü'l-Esîr, Zengîler'den I. Seyfeddin Gazi'nin (1146-1149) Selçuklu hükümdarları dışında başı üzerinde sancak taşınan ilk hükümdar olduğunu, daha önce mahallî hükümdarların (ashâbü'l-etrâf)

Selçuklu sultanlarına hürmeten böyle bir uygulamada bulunmadığını anlatır (et-Târîḫu'l-bâhir, s. 93). Bu bilgilerden mîr-i alemlerin sancağı Selçuklu sultanlarının başı üzerinde tuttukları öğrenilmektedir. Selçuklular'a dair kaynaklarda "emîr-i alem" (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 125; Reşîdüddin

Fazlullāh-ı Hemedânî, II/5, s. 186, 191), “emîr-i alemdâr” (a.g.e., II/5, s. 184), “emîrü’l-alemi’s-sultânî” (Bündârî, s. 164) ve “sâhibü’l-alem” (İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 430; XI, 167) şeklinde anılan mîr-i alemin sultanın önemli kumandanları arasında yer aldığı ve muharebelerde ön saflarda savaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan’ın Musul yakınlarında Büyük Selçuklu kuvvetleriyle yaptığı savaşta sâhibü’l-alemin üzerine hücum edip onu ağır şekilde yaraladığı (a.g.e., X, 430), Irak Selçuklu Sultanı Mes‘ûd b. Muhammed Tapar ile Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh arasındaki bir savaşta emîrü’l-alemi’s-sultânînin ön saflarda çarpıştığı (Bündârî, s. 164), II. Tuğrul’un emîr-i alemdârının Muharrem 584’te (Mart 1188) İldenizliler’den Nusretüddin Ebû Bekir’e karşı muharip birliklerin önünde savaştığı, II. Tuğrul’un Şevval 589’da (Ekim 1193) emîr-i alemini 4000 kişilik bir süvari birliğiyle İldenizliler’den Kutluğ İnanç üzerine sevkettiği ve onun da Kutluğ İnanç’ı bozguna uğrattığı (Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, II/5, s. 191) bilinmektedir. Aynı kurum Oğuzlar’da da mevcuttur (İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 167).

Muhammed b. Ali er-Râvendî’nin (ö. 604/1207’den sonra) verdiği bilgilerden Abbâsîler’in de bu unvanı kullandığı ve Hârizmşahlar’la Irak’ta cereyan eden mücadelede Halife Nâsır-Lidînillâh’ın emîr-i aleminin Hârizmşah Alâeddin Tekiş’in Irak’taki temsilcisi Mayacık ile 594’te (1198) savaştığı anlaşılmaktadır (Râhatü’s-sudûr, II, 368). Karahanlılar’da “alem başlar eri” unvanı verilen alemdârın (mîr-i alem) (Genç, s. 219-220) savaş sırasında harekâtı yakından takip ederek düşmana saldıracak askerlerin saf dışı kalmaması için çalıştığı ve savaşta ön saflarda yer aldığı görülmektedir (Yûsuf Has Hâcib, II, 175 [beyit 2346]). Bu unvanı Hârizmşahlar da kullanmıştır. Nesevî, Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş döneminde (1200-1220) emîrü’l-alemi’l-Irâkī unvanına sahip Şemseddin adlı bir kumandandan bahsetmektedir (Sîretü’s-Sulṭân Celâliddîn Mengübirtî, s. 70). İbn Bîbî Anadolu Selçukluları’nın nüfuzlu devlet adamlarından Sâdeddin Köpek ile mücadele eden ve onu yaralayan emîrler arasında emîr-i alem Togan’ın da bulunduğunu (el-Evâmirü’l-Alâiyye, II, 35), Simre subaşılığına tayin edilen emîr-i alem Şah Melik’in devrin itibarlı kumandanlarından biri olduğunu belirtir (a.g.e., II, 164).

Tâceddin es-Sübkî, Memlükler’de tablhâneden (nevbethâne) sorumlu olan

emîr-i alemin savaş sırasında nevbet çalınması için gerekli önlemleri alması, askerleri saldırıya teşvik edip cesaretle savaşmalarını sağlaması gerektiğini kaydeder (Muʿîdü'n-niʿam, s. 35). Kalkaşendî de Memlükler'de önemli görevleri olan emîrler arasında saydığı emîr-i alemin tablhânedeki savaş araç ve gereçlerinin, bayrak ve sancakların korunmasından sorumlu olduğunu ve emrinde birçok görevli bulunduğunu söyler (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 13). Kalkaşendî ayrıca, Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'un emîr-i alem Ebû Bekir'in Remle valiliğine tayin edildiğine dair bir tevkīine de eserinde yer vermiştir (a.g.e., XII, 315-317).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 106; Belâzürî, Ensâb, s. 53-54, 171; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, III, 1117; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşîd Rahmetî Arat), Ankara 1974, II, 175 (beyit 2346); Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), II, 318, 359-360, 364, 368; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 430; XI, 167; XII, 125; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 93; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübirtî (nşr. O. Houdas), Paris 1891, s. 70; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 164; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 35, 164; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 184, 186, 191; Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 35; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 13-15, 22; V, 139, 146, 456; XII, 315-317; Uzunçarşılı, Medhal, s. 35; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 144; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veżâʾifʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), I, 242-243; Muhammed Hamîdullah, Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1972, s. 204-217; Aydın Taneri, Türk Devlet Geleneği-Dün ve Bugün, Ankara 1975, s. 99; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 219-220; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 77-84; Mustafa Zeki

Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât, Samsun 1990, s. 116; J. Deny, “Sancak”, İA, X, 186-189; H. Bowen, “Bayraḳdār”, EI² (İng.), I, 1134-1135; J. Calmard, “ʿAlam ve ʿAlāmat”, EIr., I, 788.

Abdülkerim Özaydın

Osmanlılar’da.

Mîr-i alem, Osmanlılar’da hem sancaktar hem mehterhâne bölüklerinin âmirini ifade eder. “Emîr-i alem-i dergâh-ı âlî” ve “emîr-i alemlik-i hâssa” olarak da geçer. XVI. yüzyıla ait arşiv kayıtlarında daha ziyade “emîr-i alem” şeklinde kaydedilirken (BA, MAD, nr. 559, s. 2) XVII. yüzyılın başlarından itibaren belgelerde çoğunlukla “mîr-i alem” biçiminde görülür (BA, D.KRZ, nr. 33120, s. 4; BA, KK, nr. 3398, s. 2).

Mîr-i alemliğin ne zaman ihdas edildiği belli değildir. Fâtih Sultan Mehmed’in teşkilât kanunnâmesinde mîr-i alemlik, statüsü belirlenmiş üst düzey memuriyetlerden biri olarak tarif edilir. Osmanlılar’da ilk dönemlerden itibaren bayrak kullanıldığı bilindiğine göre böyle bir görevin daha kuruluş yıllarında ortaya çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Mîr-i alem mehterân-ı tabl ü alem denilen sancaktarların ve mehterhânenin başı idi. Mehterân-ı alem adı verilen alemdarlar saltanat sancaklarının muhafazasından ve taşınmasından sorumluydu, mehterhâne takımı ise imparatorluğun askerî mûsikisini icra ederdi. Alemdarlar otuz kırk, mehterhâne ise 200 kişiden oluşuyordu ve her iki grubun idaresi mîr-i aleme verilmişti. Bununla beraber mîr-i alemin asıl görevi saltanat sancaklarıyla ilgiliydi. Saltanat sancakları 1529’a kadar dört adet iken bu tarihte sayı yediye çıkmıştı. Bunlar bir ak, iki kırmızı, bir yeşil, iki alaca yeşil ve kızıl, bir sarı alaca ve kızıl sancaktan ibaret olup içlerinde en muteberi ak sancaktı ve bunu mîr-i alem taşırdı. Bu sancak hükümdara yakın bir yerde durur, padişah sefere çıktığında bunu sadece mîr-i alem taşırdı. Ancak önemli bir sefere giden veya bir isyanı bastırmak için görevlendirilen vezîriâzamın isteği durumunda sancak-ı şerifi ona götürmek de mîr-i alemin göreviydi. Vezir, beylerbeyi ve sancak beylerine tayinleri sırasında padişah tarafından verilen sancak ve tuğların teslimi işi de ona

aitti. Saray hazinesinden çıkarılan sancağı mîr-i alem sancaktarlar, mehter takımı ve bir kısım devlet erkânı ile birlikte teslim edilecek kişiye götürür, sancağı kapıda karşılayıp öpen paşa veya bey çevreye tepsiler içinde para dağıttıktan sonra mîr-i aleme de muayyen aidatı ile at ve hil‘at hediye ederdi. Sancak beyi, beylerbeyi veya vezir görevde iken ölürse verilen tuğ ve sancaklar mîr-i alem vasıtasıyla geri alınarak hazîne-i âmireye konulurdu.

Elçi kabullerinde de mîr-i alemin görev yaptığı bilinmektedir. Padişahın huzuruna giren elçi takdim edeceği mektubu önce ona verirdi. Mîr-i alem de mektubu en düşük rütbeli vezire teslim eder, sırayla elden ele aktarılan mektup en son vezîriâzam vasıtasıyla padişahın yastığına konulurdu. Eğer padişah tarafından elçiye bir mektup verilecekse bu defa vezîriâzamdan başlanarak tersine bir sırayla elden ele geçirilir ve yine en son mîr-i alem vasıtasıyla elçiye ulaştırılırdı.

Mîr-i alemler, üzengi (rikâb) ağaları sınıfından olduğu için protokolde yeniçeri ağasından sonra ikinci sırayı alır, kapıcıbaşı ve mîrâhurun önünde bulunurdu. Bu bakımdan mîr-i alemliğe tayin silsilesi başkapıcıbaşılıktan veya kapıcıbaşılıktan geçerdi. Fakat büyük mîrâhurluk, rikâbdarlık, teberdarlık, küçük mîrâhurluk, peşkir ağalığı, çuhadarlık, kiler-i âmire kethüdâlığı gibi görevlerden mîr-i alemliğe tayin edilenler de vardı. Mîr-i alemlikten ise büyük mîrâhurluğa, başkapıcıbaşılığa, yeniçeri ağalığına, sancak beyliğine ve beylerbeyiliğe tayin yapılabiliyordu.

Diğer rikâb ağaları gibi mîr-i alem de selîmî kavuk giyerdi. Divan toplantılarına katılacaksa mücevveze ile ve serâser üst, dîbâ iç kaftanı, orta ağır raht ve orta ağır abâyili atla gelirdi. Törenlere selîmî ve erkân ferace giyerek divan rahtlı ve abâyili atla katılırdı. II. Mahmud devrinde memurların kılık kıyafetlerinin yeniden düzenlenmesinden sonra mîr-i alem resmî günlerde âdi fes, mertebanî çuhadan harvani giyer ve vezirlere mahsus lehkârî gāşiye ve raht takımlı ata binerdi. Mîr-i alem Dîvân-ı Hümâyun üyesi olmadığından toplantıya katılması gerektiğinde ayakta beklerdi.

XVI. yüzyılın ortalarına ait rûznâmçe defterlerinde ve daha sonraki kayıtlarda kapıcıbaşıların ve mîrâhurların maaşı günlük 150 akçe iken mîr-i

aleminki 200 akçeydi. Mîr-i alem, rikâb ağaları içerisinde 500 akçe maaşı olan yeniçeri ağasından sonra en fazla mevâcib alan görevliydi (BA, D.KRZ, nr. 33120, s. 3; BA, MAD, nr. 416, s. 7; nr. 559, s. 2; nr. 7422, s. 6; BA, KK, nr. 3400, s. 5). Onun bu maaşı diğer rikâb ağaları gibi XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar değişmemiştir (BA, KK, nr. 3507, vr. 1b). Mîr-i alemin maaş dışında ayrıca arpalığı da vardı. Rikâb ağalarının emekliye ayrılması 120 akçe ile olurdu, ancak 150 akçe ile emekli olan mîr-i alemlere de rastlanılmaktadır (BA, D.KRZ, nr. 33120, s. 4). Mîr-i alemin asıl önemli gelirini bir göreve tayin edilen vezir, beylerbeyi ve sancak beylerinden aldığı harçlar oluşturuyordu. XVI. yüzyılın sonlarında yüksek gelirli bir eyalete gönderilen beylerbeyiler mîr-i aleme 29.000 akçe, daha düşük hassa sahip bir eyalete tayin edilenler 10.000 akçe, sancak beyleri de 1000 akçe verirdi.

Kırım hanları, vezîriâzamlar, beylerbeyiler, sancak beyleri gibi üst düzey devlet adamlarının da mîr-i alemleri vardı. II. Mahmud'un hükümdarlığı zamanında Mîr-i alem Çayırzâde Ahmed Bey'in 9 Zilhicce 1248 (29 Nisan 1833) tarihinde vefatından sonra yerine yeni tayin yapılmayarak mîr-i alemlik unvanı lağvedilmiş ve bu memuriyetin görevleri büyük mîrâhura verilmiştir (Ahmed Lutfi Efendi, IV, 58, 75).

BİBLİYOGRAFYA

BA, D.KRZ, nr. 33120, s. 2, 3, 4; BA, MAD, nr. 416, s. 7; nr. 559, s. 2; nr. 2231, s. 6; nr. 5965, s. 4; nr. 6977, s. 4; nr. 7422, s. 6; nr. 7534, s. 1161; BA, KK, nr. 3398, s. 2; nr. 3400, s. 5; nr. 3413, vr. 3a; nr. 3418, s. 1; nr. 3433, s. 1; nr. 3472, s. 2; nr. 3476, s. 1; nr. 3479, s. 3; nr. 3507, vr. 1b; BA, A.RSK, nr. 1496, s. 9; nr. 1572, s. 58; nr. 1588, s. 27, 109; nr. 1593, s. 40; nr. 1698B, s. 37; BA, A.RSK, dosya kısmı, nr. 2031/104; BA, MD, nr. LVII, 70/179, 86/224, 97/257; nr. LXIX, 297; BA, D.EVM, nr. 26278, s. 171; BA, HH, nr. 23129, 23142, 23147, 23258, 25716; BA, Ali Emîrî, II. Ahmed, nr. 198, 199, 1726, 1945; BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 1598; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 3292; 12 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1996, I, 415; II, 70, 233-234; Fatih Sultan

Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 5, 6, 8; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 47, 135, 241; II, 460, 612, 692; Kitâb-ı Müstetâb (haz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988, s. 6; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), tür.yer.; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 50, 121, 123, 136, 607-609; II, 711-712, 722, 996, 1014, 1071, 1123, 1132; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, III/1 [1331] içinde), s. 526-527, 538; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 85, 115, 240, 258-259, 264, 268; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât, 1656-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 454, 482, 725; İzzî, Târih, İstanbul 1199, I, vr. 65a; II, vr. 168b, 244b, 283a; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-ı Sultan Mustafa-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 13b, 58a, 83b, 91b, 103a, 146b, 155a, 169a, 173b, 235a-b, 241b, 249a, 250a, 258a, 259b-260a, 265b, 273a, 274a, 278b-279a, 283b; Ahmed Lutfi Efendi, Tarih, İstanbul, ts., IV, 58, 75; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 124, 204-205, 241-245, 268-269, 273-275, 278, 388-392, 430, 449-452; Pakalın, II, 543-544.

Erhan Afyoncu

MÎR ALİ HEREVÎ

(bk. ALİ HEREVÎ, Mîr).

MÎR ALİ TEBRÎZÎ

(bk. ALİ TEBRÎZÎ, Mîr).

MÎR CEMİL

(bk. ZAHARYA).

MÎR DÂMÂD

(bk. DÂMÂD, Muhammed Bâkır).

MÎR FETHULLAH ŞÎRÂZÎ

(bk. ŞÎRÂZÎ, Mîr Fethullah).

MÎR GIYÂSEDDİN MANSÛR

(میر غیاث الدین منصور)

Mîr Gıyâsüddîn Mansûr b. Mîr Sadriddîn Muhammed ed-Deştekî eş-Şîrâzî (ö. 949/1542)

İranlı ilim ve fikir adamı.

866 (1462) yılında İran'ın Şîraz şehrinde doğdu. Osmanlı âlimleri arasında Mîr Gıyâs olarak da tanınmaktadır (Atâî, s. 170). Fars eyaletinin Hz. Ali soyundan geldiği rivayet edilen ve yetiştirdiği âlimleriyle tanınan Deştekî sülâlesine mensuptur. Babası Mîr Sadreddin eş-Şîrâzî dönemin en önemli düşünürlerindendi. Aklî ilimlerdeki başarısına işaret etmek üzere kaynaklar ondan "on birinci akıl, insanlığın üstadı, üçüncü muallim, filozofların sonuncusu" şeklinde söz etmektedir. Babasından öğrenim gören Gıyâseddin Mansûr'un on dört yaşında iken Celâleddin ed-Devvânî'yi münazaraya davet ettiği ve yirmi yaşında öğrenimini tamamladığı nakledilmektedir (Ahmed el-Kummî, I, 296; Şüsterî, II, 230). Akkoyunlular zamanındaki hayatının bundan sonraki kısmı hakkında kaynaklarda çok az bilgi verilmektedir. Muhtemelen babası gibi o da kendi adını taşıyan medresede öğretim faaliyetinde bulunmuş, babasının öldürülmesinin ardından medresenin sorumluluğunu üstlenmiştir. 927'de (1521) Safevî Şahı I. İsmâil, Mansûriye Medresesi'nde müderris olan Mîr Gıyâseddin Mansûr'u Şîraz'dan getirterek Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Merâga'da kurduğu, o sırada

harabe halinde bulunan rasathâneyi tamir etmekle görevlendirdi (Ahmed el-Kummî, I, 149, 296; Hasan-ı Rûmlû, I, 303). Daha sonra Şah I. Tahmasb tarafından sadâret görevine getirildi (10 Receb 936 / 10 Mart 1530). Tebriz'deki bu görevi sırasında Şiî kelâmcısı ve fakihi Muhakkık-ı Sânî Ali b. Hüseyin el-Kerekî'nin fıkhî delillere dayanarak İran'daki mescidlerin kıblelerini değiştirmek istemesine karşı çıkıp böyle bir değişikliğin ancak astronomi ve geometri bilgisiyle yapılabileceğini belirtti. Bu konuda iki âlim arasında Şah Tahmasb'ın huzurunda sert bir tartışma oldu ve Şah Tahmasb, Gıyâseddin Mansûr'u Muharrem 938'de (Ağustos-Eylül 1531)

sadâretten azletti. Bu olayın ardından Tebriz'den Şîraz'a dönen Mîr Gıyâseddin Mansûr hayatının geri kalan kısmını Mansûriye Medresesi'nde ders vererek geçirdi. 6 Cemâziyelevvel 949'da (18 Ağustos 1542) Şîraz'da vefat etti ve Mansûriye Medresesi bahçesine babası Sadreddin eş-Şîrâzî'nin yanına defnedildi (Ahmed el-Kummî, I, 296; Hasan-ı Rûmlû, I, 303). Mîr Gıyâseddîn'in, Cevâhirnâme adlı Farsça bir eser yazan Mîr Sadreddin ile Mîr Şerefüddin adlı iki oğlu olmuştur.

Gençlik dönemini Akkoyunlular, olgunluk dönemini Safevîler zamanında geçiren Mîr Gıyâseddin Mansûr, kısa süren sadâret göreviyle Merâga Rasathânesi'nin tamiri dışında zamanını Mansûriye Medresesi'nde ders vermekle geçirmiştir. Öğrencileri arasında oğlu Mîr Sadreddin, Vecîhüddin Süleyman el-Kārî el-Fârisî, kendisinin es-Sefîr fi'l-hey'e adlı eserine şerh yazan Efdal b. Muhammed Kâyinî, Takıyyüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed el-Fârisî, Fahreddin Muhammed b. Hüseyin Esterâbâdî, Kemâleddin Hüseyin b. Şerefeddin Abdülhak Erdebîlî, Şeyh Ahmed Cemâleddin Halhâlî, Mîr Kıvâmüddin eş-Şîrâzî, Kemâleddin Hüseyin Demîrî İsfahânî ve Muslihuddîn-i Lârî gibi âlimler vardır.

Babası Mîr Sadreddin eş-Şîrâzî gibi meşhur kitaplara yazdığı şerhlerle tanınan Gıyâseddin Mansûr kelâm, mantık, tefsir, İşrâk felsefesi, İbn Sînâ felsefesi, astronomi ve matematik gibi alanlarda eserler telif etmiştir. Ancak ölümünden sonra gerek İran'da gerekse Osmanlı ülkesinde kendisine asıl ün sağlayan yönü, babası Mîr Sadreddin eş-Şîrâzî ile Celâleddin ed-Devvânî arasındaki tartışmalarda babasının yanında yer alarak Devvânî'nin pek çok eserine reddiye yazması, bu iki düşünürün görüşlerini değerlendiren eserler (muhâkemât) kaleme almasıdır. Buradan hareketle Mîr Gıyâseddin Mansûr'un, babası Mîr Sadreddin ile Devvânî arasında geçen münakaşalardan çok etkilendiği söylenebilir. Devvânî ile babaoğul arasında cereyan eden bu tartışma serisi sonraki dönemlerde çok uzayan ve âdeta kan davasına dönen münakaşalara örnek gösterilmiştir (Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak, s.108). XV ve XVI. yüzyıllarda Devvânî'nin talebeleri de bu iki âlime karşı hocalarını savunan eserler kaleme almıştır. Bu durum, XV. yüzyılda kurulan ve başta medreseler olmak üzere ilim ve düşünce çevrelerinde etkili olan Devvânî ve Deştekî okullarının varlığını doğrulamaktadır.

Eserleri. Aklî ilimlerin en tanınmış âlim ve düşünürlerinden olmasına

rağmen Mîr Gıyâseddin Mansûr'un eserlerinin yazma nüshalarına kütüphanelerde fazla rastlanmaz. Bunun, sadâret görevinden azledilmesine sebep olan Kerekî'nin Şah Tahmasb üzerinde etkili olması ve daha sonra İran'da büyük nüfuz kazanan Kerekî taraftarlarının onun eserlerinin yaygınlaşmasını engellemesinden kaynaklandığı söylenebilir.

A) Telif Eserleri. 1. Câm-ı Cihannümâ. Mirʾâtü'l-Cemâl olarak da anılan bu Farsça eser ahlâka dair olup iki cilttir. I. ciltte insanın mahiyeti ve iki cihanda mutluluğa ulaşmanın yolları gösterilmekte, II. ciltte nefs-i mutmainne, nefs-i gadabiyye ve nefs-i şeheviyye konu edilmektedir (M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Kitâbḫâne-i İhdâʾî-yi Âġā-yi Seyyid Muḥammed Mişkât, III/1, s. 218-219; Seyyid Abdullah Envâr, V, 349-350). 2. AÅlâḳ-ı Manṣûrî*. Câm-ı Cihannümâ'nın bir bölümünden ibarettir. Eserin pek çok yerinde Devvânî'nin ahlâk görüşleri eleştirildiğinden Devvânî'nin Aḫlâḳ-ı Celâlî adlı kitabına reddiye olduğu söylenebilir. Adı çok sayıda kaynakta geçmekle birlikte İslâm ahlâk tarihinde fazla ilgi görmemiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 581, 3521/9; Rieu, II, 826; Î̂rec Efşâr v.dğr., XI, 237-238; M. Âsaf Fikret, s. 31). 3. Kitâbü Miʿyâri'l-efkâr. Taʿdîlü'l-mîzân ʿale'l-manṭıḳ adlı eserin özetidir (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 26900/3). 4. Risâle fî mesʾeleti'l-ḳıble (Risâle fî maʿrifeti'l-ḳıble). Müellifin, İran'da mescidlerin kıblelerinin değiştirilmesine dair Kerekî ile yaptığı tartışmaların sonucunda yazılmış olmalıdır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3592/5). 5. Kitâbü Meʿâlimi'ş-şifâʾ fi'ṭ-ṭıb (Î̂rec Efşâr v.dğr., XII, 304-305; M. Âsaf Fikret, s. 532; Mahmûd Fâzıl, I, 373-374). 6. Kitâbü's-Sefîr fi'l-heyʾe (Sefîrü'l-ġabrâʾ ve'l-ḫaḍrâʾ; bk. M. Âsaf Fikret, s. 308-309). 7. Risâle der Taṣḥîḥ-i Zîc-i Uluġ Beg (Miftâḥu'l-müneccimîn; bk. M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân, X, 1566-1567; M. Âsaf Fikret, s. 543). 8. el-Kifâye fi'l-ḥisâb (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3616; bk. Seyyid Abdullah Envâr, IX, 165). 9. Mevżiʿu'n-nâr. Dört unsur içerisinde ateşin yerini konu edinir (a.g.e., X, 524-525). 10. Ẕeyl-i Risâle-i Mevżiʿu'n-nâr

(a.g.e., a.y.). 11. Tefsîru sûreti'l-İnsân (Tefsîr-i Sûre-i Hel etâ, Tuḥfetü'l-fetâ fî tefsîri Hel etâ). İnsan sûresinin Arapça felsefî tefsiridir (M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî, XVI, 493). 12. Tefsîru âyeti Sübḥâne'l-leẕî esrâ. Bir mukaddime ile dört babdan meydana gelmektedir (a.g.e., XVI, 220). 13. Mirʾâtü'l-ḥaḳāʾiḳ ve

mücella'd-deḳāʾiḳ. Gıyâseddin Ebü'l-Muzaffer Bahadır Han'a ithaf edilen eser umûr-ı âmme, Allah ve yaratılış, kıyamet, tabiat ve mebâdi-i felsefe gibi başlıklar taşıyan yedi bölümden oluşmaktadır (a.g.e., XVI, 423). 14. Kitâbü Ḥuceci'l-kelâm li-îżâḥı meḥacceti'l-İslâm (el-Ḥaşrü'l-cismânî, Ḥüccetü'l-kelâm li-îżâḥı meḥacceti'l-İslâm ve ilzâmi'l-ḥisâm ve ifhâmi muʿânidi ʿaḳāʾidi'l-İslâm). Müellif, bu eserinde Gazzâlî'nin görüşlerini ağır bir dille eleştirmenin yanı sıra onun sabit bir görüşe sahip olmadığını iddia etmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3592/4; M. Âsaf Fikret, s. 215). 15. Meʿâlimü'l-edeb fî dirâyeti lisâni'l-ʿArab (M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî, XVI, 584).

B) Reddiye ve Muhâkemâtları. 1. İşrâḳu Heyâkili'n-nûr li-keşfi ẓulümâti şevâkili'l-ġurûr. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Heyâkilü'n-nûr adlı eseri için Devvânî'nin kaleme aldığı Şevâkili'l-ḥûr fî keşfi Heyâkili'n-nûr adlı şerhe karşı yazılmış bir reddiyedir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2706; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3174; M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân, IX, 972; XI, 2023; Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî, XVI, 460; Abdülhüseyin Hâirî, V, 382-386; IX/1, s. 378-379; Îrec Efşâr v.dğr., XIV, 97; M. Âsaf Fikret, s. 370-371). Eser Nâsır Muhammedî tarafından İran'da yüksek lisans tezi olarak iki cilt halinde tahkik edilmiştir (Tahran 1369 hş., Medrese-i Âlî-i Şehîd Mutahharî Ktp., nr. 181). 2. er-Red ʿalâ Ḥâşiyeti'ş-Şemsiyye. Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin eş-Şemsiyye fî ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye adlı kitabına Devvânî'nin yazdığı hâşiye için kaleme alınmış bir reddiyedir (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde, nr. 706; Brockelmann, GAL Suppl., I, 486; II, 593; Seyyid Ali Cevân, I, 294). 3. er-Red ʿalâ Ḥâşiyeti't-Tehẕîbi'l-manṭıḳ. Teftâzânî'ye ait Tehẕîbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm adlı eserin baş kısmında bulunan beş tümel ve önerme bahsine Devvânî'nin yazdığı hâşiyeye reddiyedir (M. Âsaf Fikret, s. 188). 4. er-Red ʿalâ Ünmûzeci'l-ʿulûm. Devvânî'ye ait eser için yazılmış bir reddiyedir (a.g.e., s. 278). 5. er-Red ʿale'r-Risâleti'z-Zevrâʾ. Yine Devvânî'ye ait ez-Zevrâʾ ve'l-Ḫavrâʾ için yazılmış bir reddiyedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5329; Kasîdecizâde, nr. 689; Brockelmann, GAL, II, 283). 6. Muḥâkemât ʿalâ Ḥâşiyeti Şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr. Sirâceddin el-Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr adlı mantık kitabı için Kutbüddin er-Râzî'nin kaleme aldığı Levâmiʿu'l-esrâr adlı şerhe Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı hâşiyeye Devvânî ve Sadreddin eş-Şîrâzî'nin yazdıkları hâşiyeler üzerine kaleme alınmış bir değerlendirmedir

(Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2296; Şüsterî, II, 231). 7. Muḥâkemât ʿalâ Şerḥi't-Tecrîd. Ali Kuşçu'nun Şerḥu Tecrîdi'l-kelâm'ına Mîr Sadreddin eş-Şîrâzî ile Devvânî'nin yazdıkları hâşiyelerin bir değerlendirmesidir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 79/3; Nuruosmaniye Ktp., nr. 56). 8. Muḥâkemât ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari'l-Müntehâ. İbn Hâcib'e ait Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ʿilmi'l-uṣûl ve'l-cedel adlı eserin yine aynı müellife ait Muḫtaṣarü'l-Müntehâ isimli özetine Adudüddin el-Îcî'nin yazdığı şerh için Sadreddin eş-Şîrâzî ile Devvânî'nin kaleme aldıkları hâşiyelerin değerlendirmesi niteliğindedir (M. Âsaf Fikret, s. 201).

C) Şerh, Hâşiye ve İhtisarları. 1. Ḥâşiyetü Şerḥi Ḥikmeti'l-ʿayn (Żiyâʾü'l-ʿayn fî Şerḥi Ḥikmeti'l-ʿayn). Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin Ḥikmetü'l-ʿayn adlı felsefî eserine Muhammed b. Mübârek Şah'ın yazdığı şerhin hâşiyesidir (M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân, VIII, 144; XII, 2772; M. Âsaf Fikret, s. 131, 189, 335, 391). 2. Ḥâşiye ʿale'l-İşârât li-İbn Sînâ (a.g.e., XI, 2082-2083). 3. Taʿdîlü'l-mîzân ʿale'l-Manṭıḳ. İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eserinin mantık kısmının Arapça özetidir (M. Âsaf Fikret, s. 130). 4. Şerḥu Risâleti is̱bâti'l-vâcib (Keşfü'l-Ḥaḳāʾiḳi'l-Muḥammediyye). Babası Sadreddin eş-Şîrâzî'ye ait olup özellikle Osmanlı âlimleri arasında Allah'ın varlığının ispatı konusunda en meşhur eserlerden biri olarak bilinen risâlenin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 304/1, Fâtih, nr. 3007, Esad Efendi, nr. 3592/6; bk. M. Âsaf Fikret, s. 321, 463, 666-667). 5. Tekmiletü'l-Mecistî. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîrü'l-Mecistî adlı eserinin ihtisarıdır (a.g.e., s. 135). 6. Ḥâşiyetü'l-Ḳānûn. İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb adlı kitabına Kutbüddîn-i Şîrâzî tarafından yazılan şerh üzerine kaleme alınmıştır (M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân, XII, 2772-2773). 7. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mülaḫḫaṣ. Çağmînî'nin el-Mülaḫḫaṣ fi'l-heyʾe'sine Kadızâde Rûmî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Abdülhüseyin Hâirî, XIX, 313). 8. Ḥâşiye ʿalâ evâʾili'l-Keşşâf. Zemahşerî'nin eserinin baş kısmına yazılmış hâşiyedir (M. Âsaf Fikret, s. 208).

Kaynaklarda ve kütüphane kataloglarında Mîr Gıyâseddin'e nisbet edilen çok sayıda eserden bazıları şunlardır: Muḫtaṣaru Şâfiʿiyye, Kitâbü Maḳālâti'l-ʿârifîn, Risâle-i Ḳānûnu's-salṭana, Esâsü'l-hendese, Kitâbü'l-Levâmiʿ ve'l-meʿâric fi'l-heyʾe, Risâle-i Câmgîtînümâ, Risâle fi'l-heyûlâ ve'ṣ-ṣûre, Risâle fî taʿrîfi'l-ʿaḳl ve tefâvütühû beyne'l-eşḫâṣ (Süleymaniye

Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1254; bk. Şüsterî, II, 229-231; M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân, IX, 1498; Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî, XVI, 219; Münzevî, II/1, s. 765-766, 816, 897; M. Âsaf Fikret, s. 158, 286).

BİBLİYOGRAFYA

Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, Bombay 1857, III/4, s. 110-111; Ahmed el-Kummî, Ḫulâṣatü't-tevârîḫ (nşr. İhsan İşrâkī), Tahran 1359 hş., I, 149, 195, 218, 296; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîh: A Chronicle of the Early Safawis (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda-Kalküta 1931, I, 20, 303-304; Abdî Şîrâzî, Tekmiletü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1369 hş., s. 66-67, 192-193, 207-208; Şüsterî, Kitâb-ı Müsteṭâb-ı Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1356 hş., II, 229-232; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 169-170; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 346-350, 449, 630; II, 957, 1141, 2047; a.mlf., Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 108; Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, Fârsnâme-i Nâṣırî (nşr. Mansûr Rastkâr-ı Fesâî), Tahran 1367 hş., I, 21-23, 390-391; II, 1039-1057, 1040-1144, 1220; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 826; Fursat-ı Şîrâzî, Âs̱âr-ı ʿAcem, [baskı yeri yok] 1362 hş. (İntişârât-ı Bâmdâd), s. 458-459; Brockelmann, GAL, II, 283, 544; Suppl., I, 486; II, 592, 593; M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Kitâbḫâne-i İhdâʾî-yi Âḳā-yi Seyyid Muḥammed Mişkât, Tahran 1332 hş., III/1, s. 218-219, 296, 353-354; a.mlf., Fihristi Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran 1339-40 hş., VIII, 144; IX, 930-931, 972, 1498; X, 1566-1567; XI, 2023, 2082-2083; XII, 2531-2532, 2772-2773; XIII, 3185; a.mlf., Fihristi Kitâbḫâne-i Dânişkede-i Edebiyyât: Mecmûʿa-i İmâm Cumʿa-i Kirmân, Tahran 1344 hş., s. 15; a.mlf., Seyyid Muḥammed Bâḳır Ḫüccetî: Fihristi Kitabḫâne-i Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maʿârif-i İslâmî, Tahran 1345 hş., s. 523; a.mlf., Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî ve Merkezi Esnâd-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran 1357-64 hş., VII, 295; XVI, 219-220, 423, 430, 460, 493, 584, 679; a.mlf., "Ġıyâseddîn Manṣûr b. Ṣadriddîn", UDMİ, XIV/2, s. 615-617; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Necef 1335 hş., VI,

36-37; X, 198; XII, 63-64; XIV, 177-178; Abdülhüseyin Hâirî, Fihristi Kitâbẖâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî, Tahran 1345-50 hş., V, 259-260,

382-386; IX/1, s. 378-379; XIX, 313; Îrec Efşâr v.dğr., Fihristi Kitâbẖâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî, Tahran 1348 hş., XI, 237-238; XII, 304-305; XIV, 97; XVI, 208; Münzevî, Fihrist, II/1, s. 765-766, 816, 897; II/2, s. 1534; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garret Collection Princeton University Library, Princeton-London 1977, nr. 2397; Seyyid Abdullah Envâr, Fihristi Nüsaẖ-ı Ḫaṭṭî-yi Kitâbẖâne-i Millî, Tahran 1357-65 hş., V, 349-350; IX, 165; X, 524-525; Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı: İsbat-i Vâcip, Ankara 1981, s. 117; Seyyid Ali Cevân, Fihristi Kütüb-i Ḫaṭṭî-yi Kitâbẖâne-i Âsitân-ı Ḳuds-i Rażavî, Meşhed 1365 hş., I, 294, 299-300; M. Âsaf Fikret, Fihristi Elifbâʾî-yi Kütüb-i Ḫaṭṭî-yi Kitâbẖâne-i Merkezî-yi Âsitân-ı Ḳuds-i Rażavî, Meşhed 1369 hş., s. 31, 130-131, 135, 158, 188, 189, 194, 198, 201, 208, 215, 278, 286, 308-309, 321, 335, 341, 370-371, 391, 463, 532, 543, 666-667; Harun Anay, Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyâset Düşüncesi (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 83-86, 117, 120, 131, 140, 146, 153, 168, 182; Mahmûd Fâzıl, Fihristi Nüsẖahâ-yı Ḫaṭṭî-yi Kitâbẖâne-i Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maʿârif-i İslâmî, Meşhed 1376, I, 373-374; A. J. Newman, "Daštakī, Giāt-al-Dīn", EIr., VII, 100-102.

Harun Anay

MÎR HASAN DİHLEVÎ

(bk. GULÂM HASAN).

MÎR HÜSEYNÎ

(bk. HÜSEYNÎ SÂDÂT el-GŪRÎ).

MÎR İMÂD

(bk. İMÂD-i HASENÎ).

MÎR LEVHÎ

(مير لوحي)

Seyyid Muhammed b. Muhammed Hüseynî Mûsevî (ö. 1083/1672'den sonra)

İsfahan'ın ileri gelen Şiî âlimi.

Aslen Sebzevârlı olup İsfahan'da yaşamıştır. Mutahhar ve Nakībî gibi lakaplarla da anılır. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Mîr Levhî'nin biyografi yazarlarının dikkatini çekmediği anlaşılmaktadır. Sadece Muhammed Ali Müderris'in Reyḥânetü'l-edeb'inde kendisinden birkaç satırla bahsedilir (VI, 235-236). Büyük ihtimalle 1110 (1698-99) yılında ölen Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin çağdaşıdır. 1081-1083 (1670-1672) yıllarında reddiye türünde yazdığı Kifâyetü'l-mühtedî adlı eserinin (Âgā Büzürg-i Tahrânî, I, 427) değişik yerlerinde kendisinin Bahâeddin Âmilî (ö. 1031/1622) ve Mîr Muhammed Bâkır Dâmâd'ın (ö. 1041/1631) yetişkin öğrencilerinden biri olduğunu belirtmektedir. Âmilî 1031'de (1622) vefat ettiğine göre Mîr Levhî'nin hocasının yetişkin talebelerinden biri olarak nitelenebilmesi için yirmi yaşından aşağı olmaması gerekir. Bu takdirde 1010 (1601) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Öğrenimini tamamladıktan sonra daha çok Şiî kelâmı, on ikinci imamla ilgili problemler ve İslâm tarihi konularında temayüz eden Mîr Levhî bütün şekilleriyle tasavvufun aleyhinde tavır almıştır (EI2 [İng.], VII, 94). Bu dönemdeki eğitim ve öğretim faaliyetleri ve yetiştirdiği öğrencileri hakkında yeterli bilgi olmamakla birlikte yaşadığı devrin önde gelen âlimleriyle münazaralarda bulunduğu, toplumda yerleşmiş bazı fikirlere karşı çıktığı, özellikle Muhammed Bâkır el-Meclisî ile tasavvufla ilgisi bulunan babası Muhammed Takī başta olmak üzere bazı âlimlerin düşüncelerini eleştirdiği bilinmektedir (Mirza Hüseyin Nûrî Tabersî, Feyż-i Ḳudsî, s. 82, 195).

Mîr Levhî, Emevîler'e karşı isyan eden Ebû Müslim'in zalim Abbâsîler'in hilâfeti elde etmeleri için çaba gösterdiğini, hiçbir Şiî imamıyla

dostluğunun bulunmadığını, sonunda kendisinden daha kötü bir kişi olan Halife Mansûr tarafından öldürüldüğünü yazması sebebiyle Muhammed Takī Meclisî'nin konuyla ilgili fikirlerine karşı çıkmış ve halkın bir kısmı onu ciddi şekilde rahatsız etmişti. Bu esnada çağdaşı bazı âlimler Mîr Levhî'nin düşüncelerini savunmuş, İẓhârü'l-ḥaḳ ve miʿyârü'ṣ-ṣıdḳ müellifi Seyyid Ahmed el-Alevî el-Âmilî gibi âlimler yazılarıyla onu avamın şerrinden korumaya çalışmışlardır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, IV, 150-151). Genellikle bu olayda halkın ve bazı ulemânın Mîr Levhî'ye karşı cephe alması, Muhammed Takī Meclisî'nin daha önce Ebû Müslim'i öven ifadeler kullanması yanında Mîr Levhî'nin Hallâc-ı Mansûr'u yeren sözler sarfederek sûfîler aleyhindeki düşüncelerini ortaya koymasına bağlanmaktadır. Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin recʿat hususunda kaleme aldığı kitabın Şiî inanışındaki insanlara zarar vereceğini düşünen ve kendisinden bu esere bir reddiye yazması istenen Mîr Levhî Kifâyetü'l-mühtedî'yi telif etmiş, burada Meclisî'nin hadislerle ilgili birçok yorumunu reddetmesinin yanı sıra bu müellifin babası ve kendisi hakkında müşahedeye dayanan önemli bazı tesbitleri ortaya koymuştur. Mîr Levhî'ye göre Şîa arasında akaid, hadis ve fıkıh konularında büyük müctehid unvanını alan bu kişiler, İsfahan'da cahil insanları çevrelerinde topladıkları için hiç kimse onlara karşı çıkma cesaretini gösterememiştir. Mîr Levhî'nin Muhammed Bâkır el-Meclisî'ye yönelttiği en sert tenkit, onun Safevî Hükümdarı Şah Süleyman'a ithaf ettiği Terceme-i Çahârdeh Ḥadîs̱ adlı eserinde kaydettiği yorumlarıdır. Bu kitapta Safevîler'in ortaya çıkışıyla ilgili olarak İmam Muhammed Bâkır'dan nakledilen bir haberde, doğudan zuhur edip dini yüceltecek Safevî hükümdarlarının hâkimiyetinin Mehdî'nin zuhuruna kadar devam edeceği, Safevîler'in kendilerinden sonra bu gücü on ikinci imama devredecekleri söylenmektedir (M. Takī Dânişpejûh, III/3, s. 1203-1204). Mîr Levhî, Meclisî'yi şâz ve zayıf olan bu haberi kendi arzusuna ve menfaatlerine göre yorumlamak, metni yanlış tercüme etmek, hükümdar ile avamı kandırmak ve coğrafya bilmemekle suçlamaktadır (EI2 [İng.], VII, 95). Bazı müellifler, Meclisîler'le arasındaki husumetten dolayı Mîr Levhî'nin, Meclisî'nin dedelerinden olduğunu ileri sürdüğü Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin kabrini tahrip ettiğini kaydederse de (Hânsârî, I, 275; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, VII, 6), onun gibi bir âlimin böyle bir teşebbüste bulunması mümkün görülmemektedir.

Mîr Levhî'nin ölüm tarihi bilinmemektedir; ancak Kifâyetü'l-mühtedî'yi

1083 (1672) yılında tamamladığına göre bu tarihten sonra vefat etmiştir. Onun, Uṣûlü'l-ʿaḳāʾid ve el-Erbaʿîn adlı eserlerin sahibi olan Seyyid Muhammed Hâdî b. Levhî adında bir oğlu olduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Kifâyetü'l-mühtedî fî maʿrifeti'l-Mehdî. On ikinci imamın gaybetini ve sûfîliğin reddini konu alan Farsça bir eserdir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XVIII, 101). Telif tarihini taşıyan bir muhtasarı Meşhed Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'de (Yazmalar, nr. 1121) kayıtlıdır (Muhammed Fâzıl, s. 256-257). 2. Kitâbü'l-Erbaʿîn. Gaybetle ilgili birçok rivayeti ihtiva ettiği belirtilmektedir (Mirza Hüseyin Nûrî Tabersî, Feyż-i Ḳudsî, s. 82, 126). Bu iki eserde İbn Şâzân en-Nîsâbûrî'nin Kitâbü'l-Ġaybe'sinin kullanıldığı veya oradan alıntılar yapıldığı tarzındaki sözler dikkate alındığında bunları birbirinin aynı yahut konu itibariyle yakın çalışmalar saymak mümkündür. Mîr Levhî'nin

gençlik yıllarında yazdığı kaydedilen kitapları da şunlardır: Aʿlâmü'l-muḥibbîn, İdrâʾü'l-ʿâḳılîn ve iḫzâʾü'l-mecânîn, Münâẓaratü's-seyyid ve'l-ʿâlim (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XXII, 294), Zâdü'l-ʿuḳbâ fî menâḳıbi'l-eʾimme ve'l-evṣıyâʿ, Riyâżü'l-müʾminîn ve ḥadâʾiḳu'l-müttaḳīn.

BİBLİYOGRAFYA

Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, Tahran 1390, I, 275; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts., VI, 235-236; Mirza Hüseyin Nûrî Tabersî, Feyż-i Ḳudsî (trc. Seyyid Ca'fer Nebevî), Tahran 1374 hş., s. 82, 126, 195; a.mlf., Necm-i S̱âḳıb der Aḥvâl-i İmâm-ı Ġāʾib, Tahran, ts., s. 5; M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Kitâbḫâne-i İhdâʾî-yi Âḳā-yı Seyyid Muḥammed Mişkât, Tahran 1335 hş., III/3, s. 1203-1204; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), VII, 6; Muhammed Fâzıl, Fihristi Kitâbhâ-yı Ḫaṭṭî-yi Kütübḫâne-i Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maʿârif-i İslâmî-i Meşhed, Tahran 1361 hş., s. 256-257; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 427; IV, 150-151; XVIII, 101; XXII, 294; Abdul-Hadi Hairi, "Madjlisī", EI² (İng.), V, 1088; a.mlf., "Madjlisī-yi Avval", a.e., V, 1089; a.mlf., "Mīr Lawḥī", a.e. (İng,), VII, 94-95.

Mustafa Öz

MÎR-i LİVÂ

(میر لواء)

Osmanlı teşkilâtında önceleri sancak denilen idarî bölgenin başında bulunan yönetici, sancak beyi; daha sonra XIX. yüzyılda miralayın üstünde bir askerî rütbe

(bk. SANCAK).

MÎR-i MÎRÂN

(bk. BEYLERBEYİ).

MÎR MUHAMMED MA‘SÛM

(میر محمّد معصوم)

(ö. 1016/1607)

Sindli tarihçi, hekim, şair, asker ve devlet adamı.

Tam adı Mîr Seyyid Muhammed Ma‘sûm Nâmî Bakkarî’dir. Aslen Tirmizli olan ataları onun doğumundan birkaç nesil önce Kandehar’a göç etmiş ve burada Baba Şîr Kalender Zâviyesi’ne intisap ederek şeyhin türbedarlığını yapmaya başlamıştır. Babası Mîr Seyyid Sefâî gençliğinde Argun hânedanının başşehri Sind’deki Bakkar’a gitmiş, ilmi, dürüstlüğü ve samimiyetinden etkilenen Sultan Mahmud Argun tarafından şeyhülislâmlık makamına getirilmişti. Seyyid Sefâî bir müddet sonra bölgenin tanınmış bir seyyid ailesinin kızıyla evlenmiş ve üç oğlu olmuştur. Babalarının vefatıyla aile sıkıntıya düşünce en küçük oğul Muhammed Ma‘sûm ilim tahsili için Ekber Şah tarafından Bâbürlü topraklarına yeni katılan Gucerât’a gitti ve özellikle hadis alanında kendini yetiştirerek Mevlânâ Şeyh Hâmid’den icâzet aldı. Aynı zamanda Hindistan’daki İslâm hâkimiyeti ve kültürü konularında bilgi sahibi olan Muhammed Ma‘sûm, 1583’te Ekber Şah’ın nâzırlarından Ṭabaḳāt-ı Ekberî’nin müellifi tarihçi Nizâmeddin Ahmed Herevî ile tanışıp onun yardımcısı oldu. İlmini takdir edenlerden Gucerât Valisi Şehâbeddin Ahmed’in girişimiyle Ekber Şah tarafından kendisine önce yirmi, ardından -Ebü’l-Fazl el-Allâmî’nin Âyîn-i Ekberî’sine göre-250 süvârlık bir mansab verildi; vefatı sırasında ise mansabı 1000 süvârlık idi.

Savaş sanatında da maharet sahibi olan Mîr Muhammed Ma‘sûm Gucerât, Sind ve Dekken seferlerine katılıp özellikle Kandeş muharebelerindeki yararlıklarıyla Ekber Şah’ın dikkatini çekti; başarılarını takdir eden sultan onu özel elçisi sıfatıyla Safevî Hükümdarı Şah I. Abbas’a gönderdi (1011/1602). Safevî sarayında hayat tarzı ve ilmiyle herkesi etkileyen Mîr Muhammed büyük iltifat gördü. Burada dört yıl kalıp Cihangir Şah zamanında Hindistan’a döndü ve onun izniyle Sind’e yerleşti; kısa bir süre sonra da vefat etti ve Bakkar’da sağlığında yaptırdığı türbeye gömüldü.

Kaynaklarda ilmi, irfanı ve dürüstlüğüyle takdir kazanan Mîr Muhammed Maʻsûm'un servetini hayır işlerinde harcayan ve ihtiyaç sahiplerinin yardımına koşan çok zengin bir kişi olduğu belirtilmekte, Münteḫabü't-tevârîḫ müellifi Abdülkadir Bedâûnî onun dindarlığındaki samimiyetinden övgüyle söz etmektedir. Özellikle Sukkur ve Bakkar'da bazıları mimari şaheseri sayılan birçok cami, köprü, havuz, bahçe ve köşk yaptırmıştır.

Târîḫ-i Maʿṣûmî adıyla da bilinen Târîḫ-i Sind Mîr Muhammed'in en tanınmış eseridir. Sind'in 92 (711) veya 93 (712) yılında Muhammed b. Kāsım es-Sekafî tarafından fethinden kendi zamanına kadarki tarihini konu alan kitap Sind tarihi hakkında yazılmış ilk eser olmasından dolayı dikkat çeker. Târîḫ-i Maʿṣûmî dört bölüme ayrılmıştır. Sind'in Emevî ve Abbâsî devirlerinin incelendiği ilk bölüm Ali b. Hâmid b. Ebû Bekir el-Kûfî'nin 613'te (1216) Arapça orijinalinden Farsça'ya çevirdiği Çeçnâme (Fetiḥnâme-i Sind) gibi Arapça kaynakların Farsça tercümelerine dayanmaktadır. İkinci bölümde Delhi Sultanlığı ve mahallî sultanlıklar dönemleri, üçüncüsünde Argun ve Argun Tarhan hânedanları, dördüncüsünde Bâbürlüler'in Sind'i fethi ve fetih sonrası ele alınmaktadır. Özellikle üçüncü bölümde zamanın tanınmış âlim, şair ve sanatkârlarının hayatları hakkında ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Mîr Muhammed Maʻsûm'un daha çok tarihçiliğiyle ün kazanmasına karşılık Târîḫ-i Sind başlı başına güvenilir bir kaynak sayılmamaktadır. Kitapta tarihler ve kronolojik sıralama zaman zaman birbirine karıştırılmış ve başta mahallî Somera hânedanı kısmı olmak üzere pek çok yerinde çeşitli hatalar yapılmıştır. Bu kusurlarına rağmen eser, daha çok üçüncü bölümde yer alan bilgiler ve XVI. yüzyıl Sind sosyokültürel hayatı ile Bâbürlüler hakkındaki değerlendirmeleri açısından vazgeçilmez bir kaynaktır. Târîḫ-i Sind yayımlanmış (Poona 1938) ve bazı bölümleri İngilizce'ye tercüme edilmiştir (The History of India, I, 215-252).

Aynı zamanda döneminin şairleri arasında yer alan Mîr Muhammed Maʻsûm gazeller, destanlar, kasideler yazarak bir divan meydana getirmiş ve şiirlerinde mahlas olarak Nâmî nisbesini kullanmıştır. Maʿdenü'l-efkâr isimli mesnevisi de yaygın biçimde okunmaktaydı. Bunlardan başka Mufâridât-ı Maʿṣûmî ve iyi bir hekim olduğunu gösteren Ṭıbb-ı Nâmî adlı iki risâlesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Mîr Muhammed Maʻsûm, Târîẖ-i Sind: Târîẖ-i Maʿṣûmî (nşr. Ömer b. Muhammed Dâvûdpûte), Poona 1938, s. 124, 257; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XXVII; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Âʾîn-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Calcutta 1867, I, 230; Abdülkādir el-Bedâûnî, Münteẖabü't-tevârîẖ (nşr. Mevlevî Ahmed Ali - W. N. Lees), Kalküta 1869, III, 364-375; Ferîd Bakkarî, Ẕahîretü'l-ḳavânîn (nşr. Muînülhak), Karaçi 1961, I, 200-204; İskender Bey Münşî, Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî (nşr. M. İsmâil Rıdvânî), Tahran 1377 hş., II, 1047, 1076; Mumtaz Husain Patha, Sind, Arab Period, Hyderabad-Pakistan 1938, s. 171, 241, 395; Nasrullāh-ı Felsefî, Zindegânî-yi Şâh ʿAbbâs-ı Evvel, Tahran 1364 hş., IV-V, 1374-1377; The History of India (ed. H. M. Elliot - John Dowson), Delhi 1990, I, 212-252; Iktidar Husain Siddiqui, "Dynastic History of Sind", CHIn., IV/1, s. 322-325; Mahmudul Hasan Siddiqi, "Tāʾrīkh-i Maʿṣūmi: Date of Its Composition", JPHS, XIV/3 (1966), s. 200-207; "Mīr Muḥammad Maʿṣūm", EI² (İng.), VII, 96.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MÎR MUHAMMED TAKĪ

(میر محمّد تقي)

(ö. 1225/1810)

Urdu edebiyatının tanınmış şairi ve tezkire yazarı.

Hicaz'dan Hindistan'a göç etmiş bir aileye mensup olup Agra'da (Ekberâbâd) dünyaya geldi. Doğum yılıyla ilgili olarak 1134 (1722), 1135 ve 1137 gibi değişik tarihler zikredilmekteyse de dördüncü divanında yeğeni Muhammed Hüseyin'in yazdığı, Leknev'de doksan yaşında iken öldüğüne dair kayıttan 1135'te (1723) doğduğu anlaşılmaktadır (Cemîl Câlibî, II, 503).

Mîr Muhammed Takī, 1146'da (1733) mutasavvıf olan babası Mîr Ali Müttakī ve babasının yakın dostu Emânullah Dervîş birbiri ardına vefat edince çeşitli güçlüklerle karşılaştı. Bir süre Agra'da iş aradıysa da sonuç alamayınca Delhi'ye gitti (1147/1734). Burada babasının dostu Nevvâb Samsâmüddevle Emîrülümerâ kendisine maaş bağladı. Ancak onun da Nâdir Şah'la yapılan savaşta ölmesi üzerine (1151/1738) bu gelirden mahrum kaldı. Bu olaydan sonra Agra'ya giden Mîr Muhammed karşılaştığı sıkıntılar sebebiyle yine Delhi'ye döndü (1152/1739) ve üvey kardeşi Muhammed Hasan'ın amcası şair Sirâcüddin Ali Han Ârzû'nun yanında kalmaya ve Arapça, Farsça ve şiir dersleri almaya başladı. Bazı kaynaklarda, bu dönemdeki hocaları arasında bulunan Seyyid Saâdet Ali'nin Mîr Muhammed'i Urduca (Rihte) şiir yazmaya teşvik ettiği belirtilmekteyse de onu bu konuda yönlendiren kişinin Ali Han Ârzû olduğunu kaydeden çalışmalar da bulunmaktadır (a.g.e., II, 508-509).

Sünnî olan Ali Han Ârzû'nun, Şiî olması sebebiyle kendisine karşı olumsuz bir tavır sergilemesi veya başından geçen bir aşk macerası yüzünden Ali Han Ârzû'nun evinden ayrıldı. Bu arada karşılaştığı sıkıntılar dolayısıyla aklî dengesi bozulmuşsa da tedavi sonucunda tekrar sağlığına kavuştu. Mîr Muhammed yeni bir hâmi ararken önce Riâyet Ali Han, ardından Nevvâb

Bahadır Câvid Han ve Dîvân Mahânarain Raca Cagal Kişor gibi şahısların hizmetinde bulundu. Nâdir Şah ve daha sonra Ahmed Şah Dürrânî tarafından Delhi'nin yağmalandığı günlerde birkaç defa Delhi'den ayrıldı, ancak gittiği yerlerde istediğini bulamayınca tekrar geri dönmeye mecbur oldu. Delhi'nin 1196 (1782) yılında harap olması üzerine Nevvâb Âsafüddevle'nin davetiyle o dönemde en şaşaalı günlerini yaşamakta olan Leknev'e giderek hayatının geri kalan kısmını bu şehirde geçirdi ve burada vefat etti.

Urdu şiirinin büyük üstatlarından olup kaside, terciibend, terkibibend, rubâî gibi klasik şiirin hemen bütün alanlarında eser veren Mîr Muhammed asıl ustalığını gazel ve mesnevide göstermiştir. Gazelde diğer şairlere öncülük etmiş, Gālib gibi büyük bir şair dahi kendisinden etkilenmiş ve onu üstadı olarak kabul etmiştir. Gazellerinin dili akıcı ve sade olmakla birlikte bu sadeliğin ardında derin anlamlar saklıdır. Bu yönüyle onu Urduca'nın Şeyh Sa'dî'si olarak nitelendirenler de bulunmaktadır (Râm Babû Saksena, s. 154). Urdu edebiyatının mesnevi türünde de öncülük yapan Mîr Muhammed, aşka dair bir kıssayı Urduca'da mesnevi tarzında kaleme alan ilk şair kabul edilir. Urdu dilinin gelişmesine önemli katkıları olan şairin şiirlerinde kullandığı Farsça terkipler ya da bunların Urduca karşılıkları zamanla halk arasında beğenilerek yayılmıştır.

Eserleri. 1. Külliyyât-ı Naẓm-i Urdû (Külliyyât-i Mîr) (nşr. İbâdet Birelvî, Karachi-Lahor 1958). Altı adet Urduca gazel divanı ile kaside, mesnevi, rubâî, terkibibend, terciibend ve "vâsuht"ları ihtiva eden bir eserdir. Kitapta "Deryâ-yı Işk, Şu'le-i Işk, Muâmelât-ı Işk, Cûş-i Işk, Hâb û Hıyâl, Şikârnâme" gibi meşhur mesnevileri yer almakta, ayrıca küçük nazımlar, hicviyeler bulunmaktadır. 2. Ẕikr-i Mîr (nşr. Abdülhak, Evrengâbâd 1928). Mîr Muhammed Takī'nin kendi hayat hikâyesini içermektedir. 1186'da (1772) yazılan eser o dönemde meydana gelen olaylardan da bahsetmesi bakımından tarihî bir öneme sahiptir. 3. Nikâtü'ş-şuʿarâ. Farsça kaleme alınan eserin yaklaşık 1165'te (1752) tamamlandığı tahmin edilmektedir. Urduca şiir yazan şairlerden bahseden en eski ve en önemli tezkirelerden biri olup eserde 103 şairin kısa hayat hikâyeleri ve şiirlerinden seçmeler yer almaktadır. En son Mahmûd İlâhî tarafından hazırlanarak basılmıştır (Leknev 1984). Mîr Muhammed'in ayrıca yayımlanmamış Farsça bir divanı

ve kaynaklarda anılan bir divançesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hakîm Ebü'l-Kāsım Mîr Kudretullah Kāsım, Macmûʿa-i Naġz (nşr. Mahmûd Şirvânî), Lahor 1933, II, 229-254; M. Mustafa Han Şîfte, Gülşen-i Bîḫâr (nşr. Kalb Ali Han Fâik), Lahor 1973, s. 570-595; M. Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât, Lahor 1991, s. 171-193; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, London 1964, s. 94-101; Seyyid Muhammed Akīl Rızvî, Urdû Meṡnevî kâ İrtiḳā, Leknev 1983, s. 92-111; Mahmûd Birîlvî, Muḫtaṣar Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1985, s. 70-74; Seyyid Ferzâne, Nuḳūş-i Edeb, Lahor 1986, s. 31-43; Selîm Ahtar, Urdû Edeb kî Muḫtaṣar Tarîn Târîḫ, Lahor 1986, s. 102-105; Cemîl Câlibî, Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1987, II, 502-648; Nûrülhasan Hâşimî, Dillî kâ Debistân-ı Şâʿirî, Lahor 1991, s. 155-161; Râm Babû Saksena, Târîḫ-i Edeb-i Urdû (trc. Mirzâ Muhammed Askerî), Karaçi 1995, s. 135-160; J. A. Haywood, "Mīr Muḥammad Taḳī", EI² (İng.), VII, 96-97; Seyyid Abdullah, "Mīr Taḳī Mîr", UDMİ, XXI, 926-933.

Halil Toker

MÎR SAİD SULTAN GALİYEV

(1892-1940 [?])

Millî komünizm akımının başlatıcısı, Asya'daki müslüman Türkler'i federal bir sosyalist devlet içinde birleştirme çalışmalarıyla tanınan Kazanlı Türk düşünce ve siyaset adamı.

Günümüzde Özerk Başkırdistan'ın Sterlitamak bölgesinde Şipayevo köyünde doğdu. Asıl adı Mîr Said Sultan (G)Alioğlu olmakla birlikte Galiev olarak tanındı. 1917 Bolşevik İhtilâli'nin dört büyüğünden biridir (diğerleri Lenin, Stalin, Troçki). Öğretmen olan babasının adı Mîr Said Haydar Ali, annesinin adı Aynilhayat Hanım'dır. Hayatına dair bilgiler, daha çok 1923'te kendisinin kaleme aldığı "Ben Kimim" başlıklı otobiyografisine dayanmaktadır (İzbrannıy Trudi, s. 473-482; ayrıca bk. Kakınç, Destansı Kuramcı, s. 35-171). Ailesi Başkırdistan'ın değişik bölgelerinde bulunduktan sonra 1903'te Kırmıskali köyüne yerleşti. Galiyev ilk öğrenimini burada tamamladı. 1911'de Kazan'da Tatar Pedagoji Enstitüsü'den mezun olunca öğretmenliğe başladı ve iki yıl Başkırdistan'ın muhtelif köylerinde öğretmenlik yaptı. Ardından istifa ederek Ufa'da bir kütüphanede çalışmaya başladı. Bir taraftan da Rus edebiyatı klasiklerinin bazılarını Tatarca ve Başkırtça'ya tercüme ediyordu. 1911-1914 yılları arasında Ufa'da yayımlanan Ufimskiy Vestnik gazetesinde yazdığı yazılarla devrim ve yenilikler hakkındaki düşüncelerini açıklamaya başladı. Gazetecilik mesleğine Tatarca Tormış (Ufa), Vakit (Orenburg), Koyaş, İl (Petersburg), Süz (Kazan) gazeteleriyle Rusça Narodniy Uçitel (Moskova), Kavkazskoe Slovo, Kavkazskaya Kopeyka (Bakü) gibi gazetelerde Kırmıskali, Kulku-Baş, Kandemir, Timurleng, Sukhoy

gibi takma adlarla yayımlanan yazılarıyla devam etti. 1915'te yeniden öğretmenliğe döndü ve Bakü'deki Tatar Kız Lisesi'nde çalıştı. Bu sırada milliyetçi-sosyalist görüşleri belirginleşti. Bakü Şehir Meclisi'nde ticaret vekili oldu. Bu dönemde Galiyev'in ilk siyasî faaliyeti, Ufa'da kurucuları arasında bulunduğu militan Tatar örgütü ile bölgesindeki Ruslaştırma ve hıristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı direnişi örgütlemesi olmuştur. I.

Dünya Savaşı sırasında Tatar ve Başkırt askerlerini Çarlık ordusunda savaşmamaya çağıran faaliyetlerde bulundu.

1917 Şubat devriminde Bütün Rusya Müslüman Hareketi'nin sol kanadında yer aldı ve Müslüman Kongresi Yürütme Komitesi sekreterliği için Moskova'ya davet edildi. Mayıs 1917'de Rusya Müslümanları Kongresi'nde genel sekreterliğe seçildi. Ardından Kazan'a giderek bu dönemde Tatar Türkleri'nin tek yetkili komitesi olan Molla Nur Vahidof'un önderliğindeki Müslüman Sosyalist Komite'ye dahil oldu ve kısa zamanda etkili bir konuma ulaşıp Müslüman Sosyalist Komite komiserliğine getirildi. Bu arada Komünist Parti saflarında hızla yükselerek Sovyet Milliyetler Komitesi'nin ikinci sekreteri oldu. Aynı zamanda bu örgütün resmî yayın organı Jiznnatsionalnostey'in editörlüğünü yapmaya başladı.

Galiyev'in 1919 ve 1920'de İdil-Ural Cumhuriyeti kurma projesi Lenin tarafından şovenist eğilimler taşıdığı gerekçesiyle reddedildi. 1920 yılında Zeki Velidi (Togan) ve bir grup önde gelen müslüman aydınla Turan Federe Sosyalist Devleti oluşturmayı amaçlayan İttihat ve Terakkî adlı örgütü kurdu. Ancak Sovyet devriminin geleceği ve komünist politikalar hususunda Moskova'daki Bolşevik liderliğiyle Sultan Galiyev arasındaki fikir ayrılıkları belirginleşmeye başladı ve giderek merkezîleşen Moskova yönetimi müslüman halkların beklentilerini kısıtlama yoluna gitti. Bu dönemde Moskova'da Doğu Emekçileri Komünist Üniversitesi'nde hocalık yapmakta olan Galiyev, devrimin vaadleri konusunda hayal kırıklığına uğrayınca muhalefetini açıkça ortaya koymaya başladı. Jiznnatsionalnostey gazetesinde 1921'de neşrettiği "Müslümanlar Arasında Din Karşıtı Propagandanın Mahiyeti" başlıklı makalelerinde (makaleler ayrıca kitap halinde yayımlanmıştır, Metodyantireligioznoi propagandy sredi musul'man, Moskova 1922) Bolşevikler'in İslâm ve din karşıtı çalışmalarını eleştirmesi Stalin ile ilişkilerini gerginleştirdi (Galiyev'in kendi hazırladığı, bütün görevleriyle sorumluluklarını ihtiva eden liste için bk. Kakınç, Sultan Galiyev ve Milli Komünizm, s. 309-310).

1923'te burjuva milliyetçisi olmak, Türkiye ve İran gibi ülkelerde bağlantılar tesis ederek Sovyetler'in milletler politikasına karşı faaliyette bulunmak gibi ithamlarla tutuklanarak yargılanan Galiyev aynı yıl içerisinde devrime olan büyük katkılarından dolayı serbest bırakıldı. 1923-

1928 yılları arasında bir taraftan teorilerini geliştirirken bir taraftan da örgütlenme faaliyetlerine devam edip Türkistan Sosyalist Partisi'ni kurdu.

Galiyev 1928'de Turancı, karşı devrimci ve Troçkist gibi suçlamalarla yeniden tutuklandı. Partisi tasfiye edildi, on yıl çalışma kampı cezasına çarptırılarak Sibirya'da Solovki çalışma kampına gönderildi. Bundan sonraki âkıbeti hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. 1939'da serbest kaldığı bildirilen Galiyev'in müslüman cumhuriyetlerde ikameti yasaklandığı için Kazan'ın güneyinde Kuybişev'e yerleştiğine, ancak 1940 veya 1941'de idam edildiğine inanılmaktadır.

1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından Rusya merkezli Komünizme karşı Turan sosyalist devleti ve sömürgeler enternasyonali tezlerini geliştiren Sultan Galiyev'in düşüncelerinde, tarihi ve olayları değerlendirmede Marksizm'i temel alan diyalektik materyalist bir bakış açısı öne çıkmaktadır. Bununla birlikte onun fikrî yapısında döneminin kendi bölgesindeki en belirgin anlayışı olan Cedîdcilik ve Türkçülük-Turancılık hareketlerinin tesiri açıkça görülmektedir. Müslüman bir kültür çevresinde yetişmesi ve kendi toplumunun sıkıntılarını fiilen yaşamış olmasının bu sentezde etkili olduğunda şüphe yoktur. Nitekim bu sentez dolayısıyla Marksizm'e ve sosyalizme getirdiği yeni yorumlarla Rus komünistlerinden ayrılmış ve ideolojik olarak evrensel bir geçerlilikten ziyade milletlerin kendilerine has şartlarının uygulamada belirleyici olması gerektiğini savunmuştur. Buradan hareketle millî sosyalizm veya üçüncü dünya sosyalizmi denilen görüşlerini ortaya atan Galiyev, başlangıçta fiilen katıldığı Sovyet devriminin ardından yaşanan gelişmeler üzerine Rus proletaryası adına hareket eden devrim önderleri sınıfının bir müddet sonra diktatörleşeceğini, böylece Rus tarzı komünizmin beklenildiğinin aksine başka halklar için baskı, yoksulluk ve kaos doğuracağını, nihayet dağılacağını söylemiştir. Sultan Galiyev'in Rus tipi komünizmin âkıbeti hakkındaki değerlendirmesinde en belirgin olan anlayış özellikle Stalin'in katı merkeziyetçi politikalarından duyduğu rahatsızlıktır. Sovyetler Birliği'nde Rusya dışındaki cumhuriyetlerin eşit şartlarda kabul edilmeyip iradelerinin kısıtlanması demek olan bu yaklaşımın müslüman Türk halkları arasında başarılı olamayacağını savunan Galiyev, müslüman topluluklarda da devrimi tamamlayabilmek için hem eşitliğe hem de halkın din, gelenek ve yaşayışına saygılı olunması gerektiğini belirtiyordu. Bunun yanında

Galiyev'in en çok bilinen farklılığı, Lenin ve Stalin'in dünya proleter devrimi için Avrupa proletaryasına yüklediği rol ve beklenti üzerine olan eleştirel görüşleridir. Bu yaklaşımın Asya halklarının özel durumunu göz ardı etmesi Galiyev ile diğer liderler arasındaki temel ayrılık noktasını oluşturmuş, Galiyev, Marksizm'in temel dinamiği olan ezen-ezilen diyalektiğinde evrensel anlamda ezilenlerin Batı proletaryasından ziyade sömürülen uluslar olduğu tezini (sömürge enternasyonali) ortaya atmıştır. Ona göre Avrupa burjuvazisi bu ulusları ezerek elde ettiği güçle kendi proletaryasının bütün isteklerini karşılayabildiği için Batı'da devrim olması imkânsızdı. Önemli olan nokta Batı'yı besleyen sömürgeleri sömürüden kurtarmaktı ve Batı kapitalizmi ancak böyle çökertilebilirdi.

Galiyevizm olarak da değerlendirilen "sömürgeler enternasyonali" tezi genel anlamda iki aşamalı bir programdı. İlk aşamada sırasıyla Tatar-Başkırt Devleti, Türkistan Cumhuriyeti ve Turan Federal Halklar Sosyalist Cumhuriyeti tesis edilecek, daha sonra Azerbaycan ile Altay ve Çuvaş bölgesindeki Türk toplulukları dahil edilerek Sovyetler Birliği'ndeki bütün müslüman ve Türk halklarının siyasî birliği tamamlanacak, ikinci aşamada ise benzer birliklerini oluşturmuş bütün dünyanın mazlum halklarının sömürgeler enternasyonali gerçekleştirilecekti.

Kendi ifadesine göre on altı yaşında ateist olan Galiyev'in müslüman halklar arasında devrimin tamamlanması sürecinde sosyal bir gerçeklilik olarak benimsediği İslâmiyet hakkındaki değerlendirmelerini Jiznnatsionalnostey dergisinde yayımladığı iki makalesinden takip etmek mümkündür. Galiyev burada bir taraftan müslüman toplumlarda din karşıtı bir tavırla değişimin mümkün olamayacağını ileri sürerken diğer taraftan sosyalizm söz konusu olunca bir din olarak İslâm'ın insanlar arasında adalet ve eşitliğe

verdiği önemin, demokratik mesajının ve Batı'da sanıldığının aksine yeniliklere açık karakterinin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.

1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından dünyanın her tarafından -Galiyev'in de ders verdiği-Komünist Üniversitesi'nde eğitim için Rusya'ya gelen gençler vasıtasıyla üçüncü dünyada gelişen kömünist hareketlerinde belirli bir etkisi bulunan Galiyev'in Türkiye Komünist Partisi'nin kurucusu Mustafa Suphi

ile de yakın irtibatı bulunuyordu. Bu bağ Türkiye'deki sol çizgi içerisinde Kemal Tahir, Şevket Süreyya Aydemir gibi isimlerle devam etmiş, ancak daha sonra Türkiye'de farklı bir komünist çizgi geliştiği için Sultan Galiyev ve düşünceleri yakın zamanlara kadar ihmal edilmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Sultan Galiyev'le ilgili çalışmalarda dünyada ve Türkiye'de bir yoğunluk gözlenmektedir. Galiyev'in konuşmalarını ve yazılarını ihtiva eden çalışmalar 1992 ve 1998'de yayımlanmıştır (Sultan-Galiev, Stati, Vıstupleniya, Dokumentı, Kazan 1992; İzbrannıy Trudi, Kazan 1998). Ayrıca Rusya devlet arşivlerinde bulunan Galiyev hakkındaki bütün belgeler de neşredilmiştir (Neizvestnyi Sultan-Galiev: Rassekrechennye dokumenti i materialy [ed. B. F. Sultanbekov - D. R. Sharafutdinov], Kazan 2002). Türkiye'de Halit Kakınç, Rusça ve kısmen Tatarca olan Galiyev külliyatının seçilmiş bölümlerini tercüme ettirerek yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Sultan-Galiev, İzbrannıy Trudi, Kazan 1998; Aclan Sayılgan, SSCB ve Sultan Galiyev, Ankara 1965; A. A. Bennigsen - S. E. Wimbush, Muslim National Communism in the Soviet Union; A Revolutionary Strategy for the Colonial World, Chicago 1979; A. A. Rorlich, The Volga Tatars: A Profile in National Resilience, Stanford 1986; a.mlf., "Mirsaid Sultan Galiyev ve Millî Komünizm" (trc. Bülent Keneş), Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XVIII, 837-842; Renad Muhammedi, Sırat Köprüsü: Sultan Galiyev (trc. Mustafa Öner), İstanbul 1993; Erol Kaymak, Sultan Galiyev ve Sömürgeler Enternasyonali, İstanbul 1993; A. Bennigsen - C. L. Quelquejay, Sultan Galiyev ve Üçüncü Dünya Devriminin Babası (trc. T. Ahmet Şensılay - Erden Akbulut), İstanbul 1995; M. Yamauchi, Sultan Galiyev: İslam Dünyası ve Rusya (trc. H. Matsutani), İstanbul 1998; Mehmet Bedri Gültekin, Sultan Galiyev Eleştirisi, İstanbul 1999; Oğuz Şaban Duman, Doğu-Batı Meselesi ve Sultan Galiyev, İstanbul 1999; a.mlf., "Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din", İslâmiyât, V/2, Ankara 2002, s. 101-116; Rafael Muhammetdinov, "Bolşevizm, Milli Komünizm ve M. Sultan Galiyev Fenomeni", Türkler

(nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XVIII, 843-847; Halit Kakınç, Sultan Galiyev ve Milli Komünizm, İstanbul 2003; a.mlf., Destansı Kuramcı Sultangaliyev, İstanbul 2004; Necdet Ekinci, "Türkçü-Turancı Bir Komünist; Sultan Galiyev", Yeni Türkiye, sy. 46, İstanbul 2002, s. 423-435.

Azmi Özcan

MÎR YAHYÂ KAZVÎNÎ

(bk. KAZVÎNÎ, Mîr Yahyâ).

MİRÂ

(bk. CEDEL).

Mİ‘RAC

(المعراج)

Hz. Peygamber'in Mescidi Harâm'dan Mescidi Aksâ'ya, oradan da göğe yaptığı yolculuğu ifade eden terim.

Sözlükte "yukarı çıkmak, yükselmek" anlamındaki urûc kökünden türemiş bir ism-i âlet olan mi‘râc kelimesi "yukarı çıkma vasıtası, merdiven" demektir. Terim olarak Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah katına çıkışını ifade eder. Olay, Mescidi Harâm'dan Mescidi Aksâ'ya gidiş ve oradan da yükseklere çıkış şeklinde yorumlandığından kaynaklarda daha çok "isrâ ve mi‘rac" şeklinde geçerse de Türkçe'de mi‘rac kelimesiyle her ikisi de kastedilir. İslâmî kaynaklarda genellikle ele alındığı şekliyle mi‘rac hadisesi iki safhada meydana gelmiştir. Resûl-i Ekrem'in bir gece Mescidi Harâm'dan Mescidi Aksâ'ya yaptığı yolculuğa isrâ, oradan göklere yükselmesine mi‘rac denilmiştir. Literatürdeki bu ayırım her iki terimin naslarda zikredilmesinden ileri gelmektedir. Sery (geceleyin yürüme, gece yolculuğu yapma) kökünden türeyen isrâ' Kur'an'da mâzi sîgasıyla yer almış ve sûreye ad olmuştur. Buna göre Allah, kudretinin işaretlerini göstermek için kuluna (Hz. Peygamber) Mescidi Harâm'dan çevresi mübarek kılınan Mescidi Aksâ'ya geceleyin bir seyahat yaptırmıştır (el-İsrâ 17/1). Mi‘rac kelimesi Kur'an'da geçmemekle birlikte çoğul şekli olan meâric "yükselme dereceleri" mânasında Allah'a nisbet edilmiştir (el-Meâric 70/3). Ayrıca "merdiven" anlamında meâric bir âyette ve urûc kökünden türemiş fiiller çeşitli âyetlerde yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿarc" md.).

Semaya yükseliş tasavvuru eski Hint ve İran mitolojileriyle diğer dinlerde de mevcuttur. Yahudi geleneğinde İdrîs, İbrâhim, Mûsâ ve İşâyâ gibi peygamberlerle bazı tarihî şahsiyetlerin yeryüzünden ilâhî âlemlere çıktığına inanılır. Özellikle melek Yahoel tarafından semavî bir vasıtayla bulut içinde göğe yükseltilen Hz. İbrâhim'in rabbinin tahtını müşahede edişiyle ilgili tasvirlere sonraki yahudi literatüründe rastlanmaktadır. Hıristiyanlık inancına göre Hz. Îsâ çarmıha gerildikten sonra mezarından

çıkıp ilâhî âleme yükselmiştir (Matta, 28/1-7; Markos, 16/19). Ayrıca Pavlus'un Kudüs'e doğru giderken melek eşliğinde göğe yolculuk yaptığı rivayet edilir (Gündüz v.dğr., s. 59-60).

Hadis kaynakları ile siyer ve delâil kitaplarında isrâ ve mi'racla ilgili birçok rivayet mevcuttur. Buhârî ve Müslim'de yer alan rivayetlerin ortak noktalarına göre olay şu şekilde cereyan etmiştir: Bir gece Resûlullah, Kâbe'de Hicr veya Hatîm denilen yerde iken -bazı rivayetlerde uykuda bulunduğu sırada veya uyku ile uyanıklık arası bir halde-Cebrâil geldi; göğsünü açtı, zemzemle yıkadıktan sonra içine iman ve hikmet doldurup kapattı. Burak adlı bineğe bindirip Beytülmakdis'e götürdü. Resûl-i Ekrem Mescidi Aksâ'da iki rek'at namaz kılıp dışarı çıktığında Cebrâil biri süt, diğeri şarap dolu iki kap getirdi. Resûlullah süt dolu kabı seçince Cebrâil kendisine "fıtratı seçtin" dedi, ardından onu alıp dünya semasına yükseltti. Semaların her birinde sırasıyla Âdem, Îsâ, Yûsuf, İdrîs, Hârûn ve Mûsâ peygamberlerle görüştü; nihayet Beytülma'mûr'un bulunduğu yedinci semada Hz. İbrâhim'le buluştu. Sidretü'l-müntehâ denilen yere vardıklarında yazıcı meleklerin kalem cızırtılarını duydu ve Allah'ın huzuruna çıktı. Burada Cenâb-ı Hak elli vakit namazı farz kıldı. Dönüşte Hz. Mûsâ, elli vakit namazın ümmetine ağır geleceğini söyleyip Allah'tan onu hafifletmesini istemesini tavsiye etti. Namaz beş vakte indirilinceye kadar Hz. Peygamber'in huzûr-i ilâhîye müracaatı ve Mûsâ ile diyalogu devam etti (Buhârî, "Ṣalât", 1, "Tevḥîd", 37, "Enbiyâʾ", 5, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7, "Menâḳıb", 24, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 42; Müslim, "Îmân", 259, 262-263, "Feżâʾil", 164; değerlendirme için aş.bk.). Bir rivayete göre Resûl-i Ekrem'e mi'racda Bakara sûresinin son âyetleri indirilmiş ve Allah'a ortak koşmayanların affedileceği müjdesi verilmiştir (Müsned, I, 422; Müslim, "Îmân", 279). Ancak bazı âyetlerin ayrı olarak nâzil olmasının Kur'an'ın Cebrâil

tarafından indirilmesi gerçeğine aykırı düşeceği ve bu tür rivayetlerin âyetlerin faziletine hamledilmesi gerektiği belirtilmiştir (Akpınar, sy. 1 [1996], s. 95-101).

Mi'racla ilgili rivayetlerde bazı farklılıklar mevcuttur. Meselâ sahih rivayetlerin bir kısmında doğrudan Mescidi Harâm'dan semaya yükseliş anlatılır (Buhârî, "Ṣalât", 1; "Tevḥîd", 37; "Enbiyâʾ", 5; "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7).

Ancak isrâ ve mi‘racın aynı gecede gerçekleştiği kabul edilip rivayetlerin bütünü göz önüne alındığında Resûl-i Ekrem'in Mescidi Aksâ'ya uğradığı ve burada içlerinde İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ'nın da bulunduğu peygamberler topluluğuna namaz kıldırdığı anlaşılmaktadır (Müslim, "Îmân", 259; İbn Hişâm, II, 37-38). Diğer bazı haberlere göre de Resûlullah olayı Mekke'de haber verdiği zaman Kureyş kabilesi kendisini yalanlayıp Mescidi Aksâ hakkında sorular sorunca Allah ona mescidi göstermiş ve böylece sorulara cevap vermiştir (Müsned, I, 309; Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 41). Mi‘racla ilgili haberlerde mevcut ayrıntılı tasvirler arasında (meselâ bk. Beyhakī, II, 362, 398) zayıf rivayetlerin bulunduğu bildirilmektedir (İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, III, 22).

Kaynaklarda mi‘racın vukuu hakkında bazı tarihler verilmekle beraber (Nüveyrî, XVII, 283-284; Kastallânî, VI, 3-4) en sahih kabul edilen rivayet bunun müslümanların Birinci ve İkinci Habeşistan hicretlerinden sonra, Hz. Hatice ve Ebû Tâlib'in vefatlarını takip eden dönemde hicretten bir yıl önce meydana geldiği şeklindeki nakildir (İbn Kesîr, es-Sîre, II, 93, 107). Rebîülevvel veya ramazan ayından bahseden rivayetler varsa da müslümanların çoğunluğu mi‘racı Receb ayının 27. gecesinde kutlamaktadır.

Mi‘rac hadisesinde önemli yer işgal eden Mescidi Aksâ'nın hangi mescid olduğu hususunda âyetlerde açıklama yapılmamış, sadece çevresinin mübarek kılındığı belirtilmiştir. Mescidi Aksâ'nın "uzak mescid" anlamına geldiği halbuki Kur'an'da Filistin için "edne'l-arz" (en yakın yer) ifadesinin kullanıldığı (er-Rûm 30/3) belirtilerek Mescidi Aksâ'nın semavî bir mescid olması ihtimali üzerinde durulmakla birlikte (Muhammed Hamîdullah, I, 93), hem tarihî veriler hem de âyetteki ifadeler dikkate alındığında söz konusu mâbedin tarihî bir gerçekliğinin bulunduğu anlaşılmaktadır. O dönemlerde mescidin mevcut olmaması daha önceleri Kudüs'te Mescidi Aksâ'nın bulunmadığını göstermediği gibi Mescidi Aksâ'nın müslümanların ilk kıblesi olduğu da bilinen bir husustur. Bir hadiste de belirtildiği gibi Resûlullah dönemindeki Kâbe Hz. İbrâhim'in kurduğu binadan farklıdır (Buhârî, "Ḥac", 42; Müslim, "Ḥac", 398-405). Öyle anlaşılıyor ki semavî dinlerde tevhid inancı açısından ibadetlerin ifası sırasında müminlerin yöneldiği mekân (kıble) bir amaç değil bir araçtır. Bu mekânın üzerindeki binanın yüzyıllar içinde yıkılıp yeniden yapılması veya

zaman zaman mevcut olmaması mekânın mânevî konumunu etkilemez.

İsrâ ve mi‘racın mahiyetine yönelik en önemli tartışma onun bedenen mi yoksa ruhen mi gerçekleştiği konusundadır. Kelâm ve hadis âlimlerinin çoğu olayın bedenen ve uyanık halde gerçekleştiği görüşünü benimsemiştir. Buna göre âyette geçen “abd” kelimesinden ruhbeden bütünlüğüyle Hz. Peygamber kastedilmektedir; âyetin zâhirini te’vil etmeyi gerektiren bir sebep yoktur. Âyetin başındaki tenzih (sübhâne) ifadesi de olayın azametine işaret eder. İsrâ ve mi‘rac rüyada gerçekleşmiş olsaydı bu sıradan bir hadise olur, Kureyşliler de onu inkâr etmezdi. Ayrıca, “Sana gösterdiğimiz rüya-yı ... insanlar için bir imtihan vesilesi yaptık” meâlindeki âyette (el-İsrâ 17/60) yer alan “rüya” kelimesi gözle görmeyi ifade eder; eğer uyku halinde görülen rüyayı belirtseydi bu bir imtihan vesilesi sayılmazdı. Abdullah b. Abbas’ın kelimenin “gözle görme” demek olduğunu vurgulaması da (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣar”, 43; “Tefsîr”, 17/9) bu yorumu destekler. İsrâ ve mi‘rac konusunda Hz. Âişe ve Muâviye b. Ebû Süfyân’dan rivayet edilen farklı yorumları da değerlendiren âlimler söz konusu rivayetlerin hadis tekniği açısından problemler taşıdığını ileri sürmüştür (Kurtubî, X, 208; Kestelî, s. 174-175; Mustafa Sabri, IV, 199). Mi‘racın ruh ve bedenle gerçekleştiğini savunanlar bu hususta bazı aklî deliller de getirmeye çalışmışlardır. Fahreddin er-Râzî, güneş ve gezegenlerin büyük kütlelerine rağmen çok hızlı hareket edebildiklerini söyleyerek Allah’ın dilemesi halinde başka bir varlığın da benzeri bir hıza ulaşmasının mümkün olduğunu ileri sürer. Ona göre Hz. Peygamber’in mi‘raca yükselişi ihtimal dışı görülürse Cebrâil’in inişine de aynı şekilde bakmak gerekir (Mefâtîḥu’l-ġayb, V, 542). İslâm filozofları, gök cisimlerinin nüfuz edilmesi imkânsız kütleler halinde oluşundan hareketle mi‘racın bedenen gerçekleşmesine itiraz etmişlerse de bu itirazları tutarsız bulan kelâmcılar bütün cisimlerin aynı özellikte ve yapıda olduğunu, bir cisim için geçerli olan durumun diğerleri için de geçerli sayılacağını söyler (Teftâzânî, s. 174-175). Mi‘racın bedenen meydana geldiğini temellendirme sırasında kelâmcılar konunun daha çok Allah’ın irade ve kudreti dahilinde oluşuna ağırlık vermiştir. Bu çerçevede yapılan yorumlar meseleyi insan aklının anlayabileceği bir seviyeye indirgemeye dayanmaktadır. Ancak mu‘cize anlamında ilâhî âyetlerden olan bu hadiseyi tamamen aklî çerçeveye sokmak kolay değildir (Elmalılı, V, 3150).

İsrânın ruhen gerçekleştiği görüşünü benimseyen âlimler Hz. Âişe'nin, "Resûlullah'ın bedeni yerinden ayrılmamış, o ruhuyla yolculuk yapmıştır" ve Muâviye'nin, "İsrâ Allah'tan gelen sadık bir rüyadan ibarettir" şeklindeki beyanları ve Hasan-ı Basrî'nin bu görüşe itiraz etmemesini delil kabul etmişlerdir (İbn İshak, s. 275; İbn Hişâm, II, 40-41). Bu âlimlere göre Buhârî ve Müslim'de yer alan, "uyku ile uyanıklık arası bir halde iken, yatağımda uzanmış yatıyorken, uyurken" şeklindeki ifadeler de bunu göstermektedir (yk.bk.). Âyette geçen "abd" kelimesi de sadece ruhu anlatır, zira insan bedeninin unsurları devamlı değiştiği halde değişmeyen ruhtur. İsrânın ruhen gerçekleşmesinin olağan üstü bir hadise sayılamayacağı iddiasına da temas eden bu görüş sahipleri mi'racın fevkalâde bir hadise olup her ruha nasip olmadığını belirtirler (Fahreddin er-Râzî, IV, 544-545). Bunların en önemli delili ise İsrâ sûresinin 60. âyetinde geçen "rüya" kelimesidir. Âyet isrâ olayıyla ilişkilendirilerek rüyanın gözle görmeyi değil düşte görmeyi ifade ettiği sonucuna varılmıştır (Süyûtî, s. 55).

İbn Kayyim el-Cevziyye mi'racın rüyada gerçekleşmesiyle ruhen gerçekleşmesi arasındaki farka dikkat çeker. Ona göre Hz. Âişe ve Muâviye bu olayın uykuda değil ruhen vuku bulduğunu söylemişlerdir. Uyuyan kimsenin gördükleri uyanıkken duyularıyla algıladığı şeylerin örneklerinden ibaret olur; böylece gökyüzüne çıkarıldığını görür, ancak ruhu yükseltilmez. Resûlullah'ın yükseltildiğini kabul eden iki gruptan biri ruh ve bedenle, diğeri ise bedeni olmadan ruhuyla mi'raca çıktığını söylemiştir. İkinci grup mi'racın uykuda gerçekleştiğini ileri sürmemiş, ruhun bizzat yolculuk yaptığını kastetmiştir (Zâdü'l-meʿâd, III, 40). Mi'racı ruhanî olarak yorumlayan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ise ruh âlemiyle maddî âlem arasında bağlayıcı bir âlemin (berzah) bulunduğunu, mi'racın da bu âlemde bir yolculuk olduğunu

belirtmiştir (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 115-116).

Çağdaş birçok müellif de isrâ ve mi'racın ruhen gerçekleştiği kanaatindedir. Mi'racın bedenî olduğunu ileri sürenlerin delillerini zayıf bulan Şiblî Nu'mânî, İsrâ sûresinin ilk âyetinde yer alan "abd" kelimesinin ruha atfedilebileceğini söyler. Ona göre insan bedeni her an değişikliğe uğramaktadır, kalıcı olan ruhtur. Ayrıca mi'rac olayında geçen Mescidi

Aksâ’nın dışındaki mekân ve hadiseler bu varlık alanına değil ruhanî âleme aittir. Dolayısıyla bu tecrübe ruhun maddî unsurlardan sıyrılarak melekût âlemine yaptığı bir yolculuktur. İsrâ sûresinin 60. âyetinde söz konusu edilen rüyanın insanlar için bir imtihan vesilesi olarak gösterilmesi de Şiblî’ye göre mi‘racın uyanık halde gerçekleşmesini zorunlu kılmaz. Zira bir şeyin imtihan konusu yapılması onun mutlaka olağan üstü sayılmasını gerektirmez (İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet, II, 438-444). Muhammed Hamîdullah da rivayetlerde geçen, “Uyku ile uyanıklık arası bir durumda idim” ifadesinden hareketle bu seyahatin Hz. Peygamber’in tam şuur halinde, fakat ruhunun hâkimiyeti altında gerçekleştiğini söyler (İslâm Peygamberi, I, 92).

Kaynaklarda isrâ ve mi‘racın Hz. Peygamber’in hayatında kaç defa gerçekleştiği meselesi de önemli bir yer tutmaktadır. Bunun sebebi rivayetlerde ortaya çıkan tarih, tasvir ve bilgi farklılıklarıdır. Bazılarına göre isrâ biri uyanıkken diğeri de uyku halinde olmak üzere iki defa meydana gelmiştir. Diğer bir görüş her ikisi de uyanık olduğu halde bedenle gerçekleştiği yönündedir. Bunlardan ilki Mescidi Aksâ’ya, diğeri önce Mescidi Aksâ’ya, oradan da semaya kadar olanıdır. Bir kısmına göre ise üç defa veya daha fazla meydana gelmiş, bunların biri ruh ve bedenle uyanıkken, diğerleri uyku halinde olmuştur. İsrânın bir defa uyanıkken bedenle, mi‘racın ise bir defa ruhen gerçekleştiği telakkisi de mevcuttur. Ancak çoğunluğun görüşü her ikisinin de aynı gecede vuku bulduğu yönündedir (İbn Ebü’l-İz, s. 85-86; İbn Hacer, VII, 238; Süyûtî, s. 54-55). İbn Kayyim el-Cevziyye, ihtilâfın farklı rivayetlerin lafızlarına takılıp kalan zayıf nakilcilerden ileri geldiğini söyledikten sonra mi‘racın birden fazla vuku bulduğu kabul edilirse her defasında elli vakit namazın farz kılınmasını açıklamanın mümkün olmadığını kaydeder (Zâdü’l-meʿâd, III, 42).

Hz. Peygamber’in mi‘racda Allah’ı görüp görmediği meselesi, onun sidretü’l-müntehâda “iki yay ucu aralığı kadar” (kābe kavseyn) Allah’a yaklaştığını ve O’nu gördüğünü bildiren âyetlere dayanır (en-Necm 53/7-14). Bu âyetlerde söz konusu edilen yaklaşmanın kimlerin arasında meydana geldiği ve Resûl-i Ekrem’in kimi gördüğü hususu iki şekilde anlaşılmaktadır. Sahâbeden Hz. Âişe, Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Zer el-Gıfârî, Ebû Hüreyre; tâbiînden Mücâhid b. Cebr, Hasan-ı Basrî, Katâde b.

Diâme, Rebî‘ b. Enes ve müfessirlerin çoğu yaklaşma hadisesinin Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında gerçekleştiğini kabul eder (Taberî, XXVII, 44-45; İbnü’l-Cevzî, VIII, 66). Diğer görüş ise yaklaşmanın doğrudan Allah’la Resûl-i Ekrem arasında meydana geldiği şeklindedir. Enes b. Mâlik’ten Şerîk b. Abdullah yoluyla gelen mi‘rac rivayeti buna delil teşkil etmektedir (Buhârî, “Tevḥîd”, 37). Ancak hâfızası zayıf olduğu bilinen Şerîk’in nakledilen metni tam koruyamadığı bilinmektedir (İbn Hacer, XII, 492). Rivayetlerde sidretü’l-müntehâya sadece peygamber ve meleklerin ulaşabildiği ve orayı geçmenin yalnız Resûlullah’a mahsus olduğu kaydedilir (Süyûtî, s. 76). Ancak İslâm âlimleri, Allah ile Resulü arasında böyle bir yakınlaşmanın açıkça tecessüme delâlet ettiğini ve ilgili metinlerin zaptı doğru olsa bile zâhirî mânalarıyla kabul edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Allah’ın Peygamber’e veya Peygamber’in Allah’a yaklaşması mekân ve mesafe kavramlarıyla değil Resûl-i Ekrem’in derece ve makamının yükselmesi, duasının kabulü ve çeşitli nimetlere mazhar kılınmasıyla açıklanmalıdır (Kādî İyâz, I, 205). Bu yaklaşmanın mi‘rac gecesinde gerçekleşmesi ihtimaline bağlı olarak o gece Hz. Peygamber’in Allah’ı görüp görmediği konusunda da görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Rü’yeti kabul etmeyenlerin başında Hz. Âişe ve Abdullah b. Mes‘ûd gelmektedir. Rivayete göre Ebû Zer el-Gıfârî Resûlullah’a, “Rabbini gördün mü?” diye sormuş, Resûlullah da, “O bir nurdur, nasıl görebilirim?” demiştir (Müslim, “Îmân”, 291-292). Hz. Âişe, Muhammed’in rabbini gördüğünü ileri süren kimsenin Allah’a iftira etmiş olacağını söylemiş, görmeyle ilgili âyetleri de (en-Necm 53/13-14; et-Tekvîr 81/23) Resûlullah’ın, “O görülen sadece Cibrîl idi” hadisiyle açıklamıştır (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 7; Müslim, “Îmân”, 283, 287). Hz. Âişe, Allah’ın -bu âlemde-görülemeyeceğine delâlet eden iki âyeti de (el-En‘âm 6/103; eş-Şûrâ 42/51) delil olarak zikretmiştir. Rü’yeti savunanlar görmenin şekli hususunda farklı yorumlar yapmışlardır. Bir kısmı Hz. Peygamber’in rabbini kalp gözüyle, bir kısmı da beden gözüyle gördüğünü ileri sürmüştür (Müslim, “Îmân”, 284, 285). Bu konudaki ilâhî beyanların bağlamı ve onların ilk nâzil olan âyetler arasında bulunduğu hesaba katıldığında yaklaşma ve görmenin Cebrâil’in kendisi ve onun vahiy getirmesiyle ilgili olduğu anlaşılır. Necm sûresi İsrâ sûresinden önce nâzil olduğuna, isrâ ve mi‘rac da aynı gecede meydana geldiğine göre yaklaşma ve görmeyi ilgilendiren âyetle mi‘rac olayı doğrudan bağlantılı değildir (Elmalılı, V, 3152).

İlgili âyet ve hadislerden isrâ ve mi‘racın bedenen veya ruhen gerçekleştiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak başta Buhârî ve Müslim olmak üzere mûteber kaynaklarda yer alan hadiseler içinde Hz. Peygamber’in göğsünün yarılması, buraka bindirilerek yedi kat semaya ve ötesine götürülmesi, süt ve şarap kadehlerinden birini tercih etmesinin istenmesi, elli vakit namazın beşe indirilmesi gibi hususların ortaya konuluş biçimi mi‘racın ruhen gerçekleştiği görüşünü desteklemektedir. Mi‘rac, kelâm âlimleri tarafından mûcize olarak kabul edilmekle birlikte kelâm eserlerinin birçoğunda olayın Hz. Peygamber’in hissî mûcizeleri arasında zikredilmemesi dikkat çekicidir. Öte yandan hissî mûcizelerin vuku buluşunun amacı açısından insanlar tarafından müşahede edilmesi gerekirken mi‘rac sadece Resûlullah’ın müşahedesi olup Kur’an ve hadisin haber vermesiyle bilinmektedir. Mûcizenin tanımı ve nübüvveti ispat etme fonksiyonu yönünden bakıldığında mi‘racın, klasik mûcize ölçüleri dışında Hz. Peygamber’in mânevî dünyasında gerçekleşip itminan ve güç veren olağan üstü bir hadise niteliği taşıdığı anlaşılır. Resûl-i Ekrem’in amcası Ebû Tâlib ile hanımı Hz. Hatice’nin vefatının, ayrıca maddî ve mânevî eziyetlere mâruz kaldığı Tâif seferi dönüşünün ardından gerçekleşen mi‘rac olayının ona Allah tarafından lutfedilen mânevî bir destek olduğu açıktır. Bu ilâhî lutfun, son nebînin getirdiği mesajın Mescidi Aksâ’da kendilerine namaz kıldırdığı ve semalarda görüştüğü peygamberlerin mesajlarını ihya edeceği ve hak dinin bütün dinlere hâkim olacağı (el-Feth 48/28) şeklinde yorumlanması hem naslar hem tarih açısından isabetli görünmektedir. Gerek Kur’an’da gerekse kavlî ve fiilî sünnette namazın dinî hayattaki öneminin ısrarla vurgulandığı

bilinmektedir. İftitah tekbirinden sonra kulun Allah’a hitap etmesiyle başlayan namaz zâhirî şeklinin ötesinde bâtınî konumuyla müminin ruhî mi‘racı sayılmaktadır. Nitekim Gazzâlî İḥyâ’da, namazın zâhirî yönünü anlattıktan sonra derunî-mânevî hayatı geliştiren özelliğine de geniş yer ayırmış, bu arada psikolojik muhtevanın (huzûr-ı kalb) sadece Allah’a yönelik olmasına ağırlık vermiştir (I, 211-227). Bu açıdan namazın müminin mi‘racı olduğu şeklindeki değerlendirmenin doğruluğu ortaya çıkmaktadır.

İsrâ ve mi‘rac olayı bazı teliflere konu olmuştur. Bunlar arasında Ebû Şekûr

es-Sâlimî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1460) ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (Kahire 1964) Kitâbü'l-Miʿrâc, İbnü'l-Cevzî'nin Ḳıṣṣatü'l-miʿrâc (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2729), Abdülkādir-i Geylânî'nin es-Sirâcü'l-vehhâc fî leyleti'l-miʿrâc (İstanbul 1312), İbn Dihye'nin el-İbtihâc fî eḥâdîs̱i'l-miʿrâc (Kahire 1417/1996), İbn Hilâl el-Makdisî'nin İktifâʾü'l-minhâc fî eḥâdîs̱i'l-miʿrâc (Brockelmann, GAL, I, 136), Celâleddin es-Süyûtî'nin el-Âyetü'l-kübrâ şerḥu ḳıṣṣati'l-isrâʾ (nşr. Muhammed Abdülhakîm el-Kādî, Kahire 1989), Nûreddin el-Üchûrî'nin en-Nûrü'l-vehhâc fi'l-kelâm ʿale'l-isrâʾ ve'l-miʿrâc (Beyrut 1424/2002), Muhammed Emîn el-Kürdî'nin Ḍavʾü's-sirâc fî fażli receb ve ḳıṣṣati'l-miʿrâc (Kahire 1327), M. Âsım Köksal'ın Mirac Gecesi (Ankara 1955), Fazl Hasan Abbas'ın el-Minhâc: Nefeḥât mine'l-isrâʾi ve'l-miʿrâc (Amman 1407/1987), Mûsâ Muhammed el-Esved'in el-İsrâʾ ve'l-miʿrâc (Küveyt 1989), Amr Abdülmün'im'in eḍ-Ḍaʿîf min ḳıṣṣati'l-isrâʾ ve'l-miʿrâc (Tanta 1413/1993) ve Süleyman Mollaibrahimoğlu'nun Mirac Gerçeği (İstanbul 1991) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "sry", "ʿarc" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "sry", "ʿarc" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "sry", "ʿarc" md.leri; Müsned, I, 309, 422; III, 120; Buhârî, "Ṣalât", 1, 81, "Tevḥîd", 37, "Enbiyâʾ", 5, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7, "Menâḳıb", 24, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 41, 42, 43, "Tefsîr", 17/9, "Ḥac", 42; Müslim, "Îmân", 259, 262-263, 279, 280, 283, 284, 285, 287, 291-292, "Feżâʾil", 164, "Ḥac", 398-405; İbn İshak, es-Sîre, s. 275; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 36-52; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XV, 5, 16-17; XXVII, 44, 45; Eş'arî, el-İbâne (nşr. Abbas es-Sabbâğ), Beyrut 1414/1994, s. 42, 53; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 317-319; Bâkıllânî, et-Temhîd, Beyrut 1414/1993, s. 156-157; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 62; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVI, 419; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 165, 182-183; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 74-75; Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, II, 354-406; Gazzâlî, İḥyâʾ, Beyrut 1417/1997, I, 203-227; Nesefî,

Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 487, 491, 493-494, 503; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa, Beyrut 1989, s. 294-295; Kādî İyâz, eş-Şifâ˒, Beyrut 1409/1988, I, 177-205; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, VIII, 66, 68-69; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 541-545; Kurtubî, el-Câmi˓, X, 208; XVII, 88-91; Nevevî, Şerḥu Müslim, III, 209-232; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVII, 283-284; İbn Seyyidünnâs, ˓Uyûnü'l-eseṟ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 147-148; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-me˓âd, Beyrut 1992, III, 34-42; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳur˒ân, III, 1-24; a.mlf., es-Sîre, II, 93-112; İbn Ebü'l-İz, Şerḥu'l-˓Aḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. Abdullah et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, s. 84-91; Teftâzânî, Şerḥu'l-˓Aḳā˒id, İstanbul 1313, s. 174-175; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VII, 237-259; XII, 492; Kestelî, Ḥâşiye ˓alâ Şerḥi'l-˓Aḳā˒id, İstanbul 1966, s. 174-175; Süyûtî, el-Âyetü'l-kübrâ şerḥu ḳıṣṣati'l-isrâ (nşr. M. Abdülhakîm el-Kādî), Kahire 1989; Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Beyrut 1990, VI, 3-4; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Şükker), Beyrut 1992, I, 115-116; Abdüllatif el-Harpûtî, Tenḳīḥu'l-kelâm, İstanbul 1330, s. 305-311; Elmalılı, Hak Dini, V, 3142-3186; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. M. Said Mutlu), İstanbul 1966, I, 92, 93; Şiblî Nu'mânî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1974, II, 419-444; Mustafa Sabrî, Mevḳıfü'l-˓aḳl, Beyrut 1992, IV, 199-208; M. Zâhid Kevserî, Maḳālât, Kahire 1994, s. 486-490; Şinasi Gündüz v.dğr., Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Miraç, Ankara 1996; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İstanbul 1997, s. 1337-1339; H. Busse, "Jarusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIV, Jerusalem 1991, s. 1-40; Ali Akpınar, "Mi'rac Gecesi Hz. Peygamber'e Verildiği Söylenen Âyetlerle İlgili Bazı Mülahazalar", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Sivas 1996, s. 95-101; J. van Ess, "Vision and Ascension: Surat al-Najm and its Relationship with Muhammad's Mi'raj", Journal of Qur'anic Studies, I/1, London 1999, s. 47-62.

Salih Sabri Yavuz

Mİ‘RÂCİYYE

(معراجيّه)

İslâm edebiyat ve sanatlarında Hz. Peygamber’in mi‘racını konu alan eserlerin genel adı.

Mi‘rac mûcizesi hemen bütün müslüman milletlerin medeniyetlerine edebiyat, mûsiki, minyatür, hat ve kitap sanatları bakımından kuvvetle yansımıştır. Ancak bu konudaki eserlerin mi‘râciyye veya mi‘râcnâme adıyla daha çok İranlılar’la Türkler tarafından ortaya konulduğu, en çok eserin verildiği edebiyat alanını minyatür, hat ve kitap sanatlarının takip ettiği, mûsikinin ise sadece Osmanlılar’da mevlid gibi bir form oluşturduğu görülmektedir.

Bazı şairlerin, Kâ‘b b. Züheyr’in Ḳaṣîdetü’l-bürde içinde yer alan mi‘racla ilgili on bir beyti gibi Hz. Peygamber hakkında yazdıkları manzumelerde konuya temasları dışında -Osmanlı sahasında bilinen bir iki örnek de istisna edilirse-Arapça eserler edebî olmaktan çok mi‘racı dinî ilimler açısından ele alan kitaplardır. İmam Gazzâlî’den itibaren bir kısmı Abdülkādir-i Geylânî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi mutasavvıfların kaleminden çıkmış bu eserler değişik adlar taşır (Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi‘râcnâmeler, s. 91-93, 408-410).

Fars edebiyatında mi‘rac edebî eserlerin konusu olarak dikkat çeker. Bunların müstakil olanlarından çok Nizâmî-i Gencevî’nin Ḫamse’si, Ferîdüddin Attâr’ın İlâhînâme ve Esrârnâme mesnevileri, Molla Câmî, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî gibi sanatkârların değişik eserlerinin içinde yer alan örnekleri tanınmıştır (a.g.e., s. 93-95, 411-412). Müellifi meçhul müstakil bir eser olan 671 beyitlik Miʿ râcnâme ise basılmıştır (Tahran, ts.).

Türk Edebiyatı. Mi‘rac Türkçe eserlerde çokça işlenmiştir. Müstakil olanların dışında siyer ve mevlidlerle mu‘cizât-ı nebî gibi eserlerin, Muhammediyye ve Garibnâme gibi kitapların birer bölümü de mi‘raca ayrılmıştır. Ayrıca divanlarla din dışı mesnevilerde bu konuda şiirlere yer

verilmesi bir gelenek halini almış, zamanla kasidelerin mi‘râciyye, mesnevilerin ise mi‘racnâme adıyla anıldığı zengin bir edebî tür oluşmuştur. Konunun genellikle dinî kaynaklara dayanarak didaktik bir şekilde ele alındığı eserlerde müellifin sanatkâr yönünün ikinci planda kaldığı, tasavvufî açıdan işlenen mesnevi ve kasidelerde ise daha lirik ve sanatkârane bir üslûbun ön plana çıktığı, şairlerin hayal dünyalarının zenginliğine göre olaya şahsî yorumlar getirdiği görülmektedir.

Aruzun en çok “fâilâtün fâilâtün fâilün” ve “mefâilün mefâilün feûlün” kalıplarının kullanıldığı mi‘râciyyelerin kaside formuyla yazılanlarında konu ortalama elli-altmış beyit içinde özetlenirken mesnevilerde 2000’e yaklaşan beyit hacminin sağladığı imkânla çok tafsilâtlı olarak işlenmektedir. Kasidelerin nesîb kısmı, mi‘rac gece meydana geldiğinden bu mânaya gelen Arapça ve Farsça kelimeler üzerinde kurulmuş söz sanatlarıyla başlar; hadise, küfür karanlıklarını ortadan kaldıran nûrânî ve ilâhî bir mûcize şeklinde

takdim edilerek gecenin önemi vurgulanır. Ardından gecenin ve gökyüzünün tasvirine geçilir. Bazan da mi‘rac öncesi yine gece gerçekleşmiş olan şakk-ı sadr mûcizesine temas edilir ve mi‘racın safha safha tasvirine girişilir. Ümmü Hânî’nin evinden başlayan bu yolculukta Cebrâil’in burağı cennetten getirişi anlatılır. Burağın uzun uzadıya tasviri mi‘râciyyelerin en önemli konularındandır. Daha sonra Hz. Peygamber’in Mescidi Aksâ’ya gidişi, orada diğer peygamberlere namaz kıldırması ve onlardan üstünlüğü vurgulanır. Kudüs’ten tekrar semaya yükselişi (urûc) sırasında sahrenin Resûl-i Ekrem’in ardından harekete geçmesi ve “dur” ihtarıyla havada asılı kalması (hacer-i muallak) mûcizesi telmihler, tecâhül-i ârifler, hüsn-i ta‘lîllerle süslenerek nakledilir. Bunu gökyüzünde dolaşma, sema katlarında diğer peygamberlerle tanışma, cennet, tûbâ, hûriler, köşkler, ırmaklar ve cehennem hayatı tasvirleri takip eder. Resûlullah’ın “kābe kavseyn” makamına ulaşması, Allah ile mülâkatı ve rabbi katındaki değeri anlatılarak sanatkârın bakış açısına göre farklı yorumlarla şekillendirilir. Namazın mi‘racda farz kılınması, Hz. Peygamber’in dönüşte hadiseyi ashabına müjdelemesi, müminlerin kabulü ve müşriklerin inkârı gibi hususlar işlenir. Bu muhteva Ganîzâde Mehmed Nâdirî’nin mi‘râciyyesinde en güzel ifadesini bulmuştur. Mesnevilerde ise tevhid, na‘t ve münâcâtın ardından yukarıdaki konuların her biri bir kaside hacmine

ulaşan bölümler halinde bazan İsrâiliyat'a dayanan rivayetlerle anlatılır. Bu arada na'‘t ve münâcâtlara, kaside ve gazellere de yer verildiği, namaz ve diğer ibadetler hakkında bilgiler aktarıldığı dikkat çeker. Abdülvâsi Çelebi, Abdülbâki Ârif, İsmâil Hakkı Bursevî ve Ârif'in mi‘râciyyeleri bu özellikleri ortaya koyan mesnevilerdir.

Mi‘rac, Türk edebiyatında ilk defa bir motif olarak Satuk Buğra Han Destanı'nda görülür. Çağatay sahasında XII. yüzyılda Hakîm Ata tarafından yazıldığı kabul edilen 122 beyitlik Mi‘râcnâmetü'l-hazret türün ilk müstakil örneği olup hece vezniyle ve sade bir dille kaleme alınmıştır (nşr. Kemal Eraslan, "Hakîm Atâ ve Mi‘râcnâmesi", EFAD, Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı, sy. 10 [1979], s. 243-304). Pavet de Courteille'in, halen Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (Suppl., nr. 190) Uygurca metni Fransızca tercümesiyle birlikte neşrettiği (Paris 1882) Mîr Haydar'ın mi‘racnâmesi Anadolu dışında yazılmış bir diğer örnektir (Anadolu sahası dışındaki mi‘râciyyeler hakkında bk. bibl. İz, Sertkaya).

Anadolu sahasında ilk müstakil mi‘râciyye XV. yüzyılın başında (808/1405) Ahmedî tarafından yazılmıştır. Tahkīk-i Mi‘râc-ı Resûl başlıklı 497 beyitlik eser, şairin divanındaki kısa mi‘râciyyelerden farklı olduğu gibi İskendernâme'sindeki mevlid bölümünden de ayrıdır (nşr. Yaşar Akdoğan, "Mi'râc, Mi'râcnâme ve Ahmedî'nin Bilinmeyen Mi'râcnâmesi", Osm. Ar., IX [1989], s. 263-310). Metin Akar'ın yayımladığı, Abdülvâsi Çelebi'nin 567 beyitlik Mi‘râcnâme-i Seyyidü'l-beşer Hazreti Resûlullah aleyhi efdalü's-salavât'ı ise 817 (1414) yılında kaleme alınmıştır. Aksaraylı Îsâ adlı bir şair tarafından XIV-XV. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen, Sema Özdemir'in üzerinde yüksek lisans çalışması yaptığı (bk. bibl.) 341 beyitlik Mi‘râcnâme'de (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3756, vr. 64a-75b) mi‘racdan ziyade mi‘racda farz kılınan namaz, ayrıca kabir soruları, oruç, zekât ve hac hakkında mâlûmat verilmiştir. Aynı zaman dilimine ait olduğu tahmin edilen müellifi meçhul ikinci eser, nüshalarına göre beyit sayısı 468-678 arasında değişen bir mesnevi olup İbn Abbas rivayetine dayalı bilgiler üzerine kurulmuştur (nşr. Hayati Develi, "Eski Türkiye Türkçesi Devresine Ait Manzum Bir Miracnâme", TDED, XXVIII [1998], s. 81-228). Bunları, Nebahat Gülsoy'un yüksek lisans tezi olarak incelediği (1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ârif adlı bir şair tarafından 841'de (1437) kaleme alınan 1745 beyitlik Mi‘râcü'n-nebî takip eder (Süleymaniye Ktp., İbrâhim

Efendi, nr. 355). XV. yüzyıla tarihlenen bir diğer mi‘râciyye sade bir dille yazılan İbrâhim Bey'e ait 275 beyitlik mesnevidir (nşr. Musa Duman, "İbrahim Bey'in Mi'râcnâmesi", TDED, XXVII [1997], s. 169-238). Zaman içinde belirgin özellikler kazanan mi‘racnâmeler XV. yüzyıldan itibaren daha fazla rağbet bulmuş, manzum, mensur yahut çoğu manzum karma metinler halinde gelişimini sürdürmüştür. Dinî-tasavvufî manzum eserlerin içinde mi‘rac hadisesine bir bölüm ayrılması da yine XV. yüzyılda yaygınlık kazanmıştır. XIV. yüzyıla ait Âşık Paşa'nın Garibnâme'sinde (nşr. Kemal Yavuz, s. 21-41), XV. yüzyılda Yazıcıoğlu'nun Muhammediyye'sinde (haz. Âmil Çelebioğlu, "Faslün fi'l-mi'râc", s. 133-151), Amasyalı Münîrî Çelebi'nin Siyer-i Nebî'sinde, Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-necât'ında (nşr. Neclâ Pekolcay, Ankara 1993, "Fî Beyân-ı Mi‘râc-ı Mustafâ [s.a.s.]", s. 74-79), Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdi'nin Ahmediyye'sinde (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 181), Ârifî Fethullah Çelebi'nin Şehnâme-i Âl-i Osmân'ının Enbiyânâme adıyla da anılan I. cildinde, Abdurrahman Ubeydî'nin Evsâf ve Mu‘cizât-ı Nebî'sinde (s. 18-20), Hâkānî Mehmed Bey'in Hilye'sinde mi‘rac hadisesine temas edilmiştir (geniş bilgi için bk. Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi‘râcnâmeler, s. 112-124). Din dışı örnekler arasında Ahmedî'nin Cemşîd ü Hurşîd'i, Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'u ile Ali Şîr Nevâî'nin Hamse'sini teşkil eden mesnevilerdeki mi‘rac fasılları tanınmış örneklerdendir. Metin Akar'ın, içinde mi‘râciyye bulunan bu gibi mesnevilere dair verdiği liste bunların zenginliğini ortaya koymaktadır (a.g.e., s. 125-127).

XVI. yüzyıldan itibaren divanların içinde mi‘râciyyelerin artmaya başladığı, XVII ve XVIII. yüzyıllarda ise hemen her şairin divanında bir veya birkaç mi‘râciyyenin yer aldığı görülmektedir. Bunların en eski örneği Lâmiî Çelebi'ye (ö. 938/1532) aittir. Ganîzâde Mehmed Nâdirî ise türün meşhur mi‘râciyyesinin şairidir. Onun divanındaki, "Teâlellah zihî şâm-ı sürûr-encâm-ı gam-fersâ / Ki oldu mazhar-ı esrâr-ı sübhânellezî esrâ" beytiyle başlayan kasidesine Azmîzâde Mustafa Hâletî ve Halîmî Çelebi gibi şairler nazîre yazmıştır. Nev‘îzâde Atâî, Nâilî-i Kadîm, Neşâtî, Sâbit, Nazîm, Sâlim Mehmed Emin Efendi, Ali Nutkî Dede, İzzet Molla, Lebîb ve Âdile Sultan bu konuda manzumeleri olan şairlerden bazılarıdır.

XVIII. yüzyılda Abdülbâki Ârif'in kaleme aldığı mesnevi, aynı mahlası

kullanan Ârif Süleyman Bey’in eseriyle karıştırıldığı gibi (DİA, I, 197) yanlışlıkla Sırrı Abdülbâki Dede adına da neşredilmiştir (Manzûme-i Mi‘râc, İstanbul 1317). 319 beyitlik bu manzum-mensur eser devrinde bestelenmiştir. İsmâil Hakkı Bursevî’nin 478 beyit olan mi‘râciyyesi (müellif hattıyla TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1790, vr. 66b-82b) tasavvufî bir muhtevaya sahiptir. Nâyî Osman Dede’nin mi‘rac kandillerinde okunmak üzere yazıp bestelediği Mi‘râcü’n-nebî aleyhisselâm adlı tevşîhleri hariç 102 beyitlik eseri türün en tanınmış örneğidir (İstanbul 1310). Nahîfî’nin Mi‘râcü’n-nebî isimli 1157 beyitlik mesnevisinde (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 323, vr. 29b-58b) ilgili âyetler ve sahih hadisler başta olmak üzere diğer rivayetler ve ulemânın mi‘raca dair görüşleri değerlendirilmiştir. Didaktik yönü ağır basan eserde şair Hz. Peygamber’i övdüğü

beyitlerinde yüksek bir lirizme ulaşmıştır. Abdullah Salâhî Uşşâkī’nin bir mi‘râciyyesinin bulunduğu kaydedilmekteyse de bunun, içinde mi‘raca da yer verilen (üçüncü ve dördüncü bölümler) bir mevlid olduğu tesbit edilmiştir (Akkuş, s. 180-181). Şair ve hattat Ârif Süleyman Bey’in yanlışlıkla Reîsülküttâb Ârif Efendi’nin divanında da basılan (Bulak 1258, s. 18-32) mi‘râciyyesi de (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2656) XVIII. yüzyılın başarılı örneklerindendir. Vak‘anüvis Hâkim Mehmed Efendi’nin 432 beyitlik mi‘râciyyesi müstezad şeklinde kaleme alındığı bilinen tek örnektir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4477). Mecîdî de Mi‘râciyye-i Risâlet-penâh aleyhisselâm adını taşıyan 289 beyitlik mesnevisinde (İÜ Ktp., TY, nr. 4009) konuyu tasavvufî açıdan ve oldukça lirik bir üslûpta yorumlamıştır. Yenişehir Fenerli Hâfız Ömer, 1204’te (1790) kaleme aldığı 318 beyitlik mi‘râciyyesinde (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1375) Hz. Peygamber’in Allah ile mülâkatı üzerinde durmuş, zühd, takvâ ve namaz gibi konuları işleyerek âdeta bir nasihatnâme meydana getirmiştir.

Hakkında yeterli bilgi bulunmayan Seyyidî’nin 143 beyitlik Der Beyân-ı Kıssa-i Mi‘râc’ı ile (Ankara Cebeci Halk Ktp., Yazma, nr. 1061, vr. 62b-65a) XIX. yüzyıl Mevlevî şeyhlerinden Kilisli Aşkî Mustafa Efendi’nin Bahçe-i Letâif ve Lehçe-i Maârif adlı külliyatındaki 189 beyitlik mi‘racnâmesi (Bilgin, s. 97-116) türün nisbeten kısa örneklerindendir. Süleyman Nazif’in babası Said Paşa’ya ait 119 beyitlik manzume devrin

din aleyhtarlarının peygamberliği, mûcizeleri ve mi‘racı inkârları karşısında mi‘rac mûcizesini ispat amacıyla yazılmıştır (nşr. Kenan Erdoğan, “Klâsik Mi’râciyyelerden Farklı Bir Mi’râciyye: Said Paşa ve Mi’râciyyesi”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 12 [Erzurum 1999], s. 163-185). Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi’nin Kudsiyyü’s-sirâc fî nazmi’l-mi‘râc adlı mesnevisi (İstanbul, ts.) müellife ait bir mi‘rac ilâhisiyle on na’t-ı şerif hariç 183 beyittir. Eserin dikkat çekici tarafı, mi‘rac kandilinde okunmak üzere yazılıp bestelenmiş ve bu maksatla bahir aralarında müellif tarafından ilâhi ve tevşîhler yazılmış olmasıdır (mi‘râciyye, şairin Mevlid ve Regāibiyye’siyle birlikte Mustafa Uzun tarafından neşredilmiştir, İstanbul 1996). Aynı müellifin Ḳudsiyyü’l-minhâc fî icmâli baḥs̱i’l-miʿrâc’ı ise (İstanbul 1314) Osmanlı sahasında bilinen tek Arapça manzum örnektir.

Kolağası Receb Vahyî’nin (ö. 1923) 542 beyitlik Minhâcü’l-mi‘râc adlı mesnevisi (İstanbul 1315; Mi’râcü’l-beyân: Mi’racın Tasavvufî Boyutu, haz. Mustafa Tatcı - Cemâl Kurnaz, Ankara 1999) her biri farklı bir vezinle yazılmış sekiz ana başlık altında toplanmıştır. Eser, samimi ifadesi ve mi‘rac motiflerinin orijinal buluşlarla değerlendirilmesi bakımından önemlidir. Son örnekler arasında Kerküklü Seyyid Abdüssettâr’ın Mi‘râciyye Divanı (İstanbul 1326) ve Şeyh Muslihuddin Vahyî’nin Mi‘râcü’l-beyân’ı da (Kastamonu 1327) anılmalıdır. Cemalettin Server Revnakoğlu, mi‘râciyye yazdığı halde eserlerine henüz ulaşılamayan şu isimleri de kaydetmektedir: Üsküdarlı Seyyid Mehmed Nûri Efendi, Emîr Buhârî şeyhi Simkeşzâde Feyzî, Erzurumlu Şeyh Osman Sirâceddin Efendi, Beylerbeyili Arap Sâlih Bey. Balıkesirli Fatma Kâmile Hanım’ın (ö. 1921) mi‘râciyyesi bir kadın tarafından kaleme alındığı bilinen tek eserdir. Kaynaklarda mi‘râciyye şairi olarak gösterilen başka kişiler de vardır (Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi‘râcnâmeler, s. 203-204). Son devirde Mehmed Bahâeddin ile (Amasya 1339) Mehmed Lutfi de (Hülâsatü’l-beyân içinde, İstanbul 1974) mi‘râciyye yazmıştır. Enver Tuncalp, Ali Genceli, Necip Fazıl Kısakürek ve Mustafa Âsım Köksal mi‘rac konulu yeni tarz şiirler kaleme alan şairlerin başlıcalarıdır. Mi‘râciyyeler na‘tlar gibi derlenerek mi‘râciyye veya na’t-mi‘râciyye mecmuaları düzenlenmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan (Hamidiye, nr. 1200) Mecmûa-i Nuût-ı Nebeviyye bu tür derlemelerin güzel bir örneğidir.

Türk Din Mûsikisi. Kaynaklarda, mi‘rac kandilinde mi‘râciyye okuma âdetinin XVIII. yüzyılda Nâyî Osman Dede’nin mi‘râciyyesiyle başladığı görüşü hâkimdir. Ancak Türk edebiyatında ilk mi‘râciyyenin XII. asırda kaleme alındığı, ilk müstakil mevlid ve mi‘râciyyenin de XV. yüzyılda yazılıp okunduğu düşünülürse bu tarih epey geçtir. Ayrıca XIV. yüzyılda Muînü’l-mürîd ile Hârizmî’nin Muhabbetnâme’si dinî toplantılarda okunmaktaydı. Yazıcızâde Mehmed’in Muhammediyye’si de yazılışından itibaren mevlid gibi okunduğuna göre bu eserdeki mi‘rac faslının da mi‘rac kandillerinde okunmuş olması mümkündür.

Kaynaklarda belirtildiğine göre bir kandil gecesinde Şeyh Mehmed Nasûhî Efendi, Üsküdar Doğancılar’daki tekkesinde Nâyî Osman Dede’den mevlid gibi okunmak üzere bir mi‘râciyye yazıp bestelemesini istemiş, bunun üzerine Osman Dede kaleme aldığı eserini segâh, müstear, dügâh, nevâ, sabâ, hüseynî, nîşâbur makamlarında yedi bölüm (hâne) halinde besteleyip ilk defa burada okumuştur. Mevlidde olduğu gibi bahir aralarındaki güfteleri Mevlânâ ve Mehmed Nasûhî’ye ait olan tevşîhleri de Osman Dede bestelemiştir. Müstear hânesinin başında tevşîh yer almadığından eserde segâh, dügâh, nevâ, sabâ ve hüseynî makamlarında beş tevşîh mevcuttur. Yeni bir ebced notası icat etmiş olan Osman Dede’nin mi‘râciyyesini notaya alıp almadığı bilinmemektedir. Eser geleneksel meşk usulüyle yaşatıldığı için nevâ bahri tevşîhiyle beraber Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı şeyhi Mehmed Rûşen Efendi’nin (ö. 1891) ardından unutulmuştur. Bu kısmı sonraları Balat şeyhi Hâfız Kemâleddin Efendi yeniden bestelemişse de tutunmamıştır. Tekkelerin kapatılmasından sonra dinî mûsikinin zayıflamasıyla birlikte

mi‘râciyye de unutulmaya yüz tutmuş, ancak Mehmet Suphi Ezgi ve Abdülkadir Töre tarafından değişik sanatkârlardan dinlenip ayrı ayrı notaya alınarak neşredilmiştir. Neyzen Emin Dede’nin Hopçuzâde Mehmed Şâkir Efendi’nin oğlu Şeyh Ali Rızâ Efendi’den notaya aldığı mi‘râciyye ise elde değildir. Suphi Ezgi eseri 27 Haziran 1936’da Mehmet Sami’den notaya ve plağa almış, darb-ı Türkî usulüne oturtup bazı düzenlemelerde bulunarak Nazarî, Amelî Türk Musikîsi adlı kitabında yayımlamıştır (İstanbul, ts., III, 102-143). Esere segâh makamındaki Arapça güfteli ilk tevşîhin ardından yirmi mısralık segâh hânesiyle girilmekte, hüzzama sık sık geçkiler yapılmakta ve eser segâhla sona ermektedir. On iki beyitlik müstear

hânesinde ayrıca bayatî, mâye, segâh ve hüzzam geçkiler dikkati çeker. Ardından, Arapça matla‘lı dügâh tevşîh ve Hz. Peygamber’in mi‘raca davetini konu alan yirmi iki beyitlik sabâ, çârgâh, hicaz, hüseynî, acem ve bûselik makamlarında geçkilerin de yer aldığı dügâh hânesi gelmektedir. Bunu sabâ tevşîhi ve on altı beyitlik sabâ hânesi takip eder. Burada da dügâh, hüseynî, çârgâh, bestenigâr makamlarında geçkiler bulunur. Farsça güftesi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye ait olan hüseynî tevşîhten sonra hüseynî hânesi gelir. Mi‘racda olan bitenin anlatıldığı, dokuzunun bestesi unutulmuş otuz beş beyitlik bu bölümde gerdâniye, necd hüseynî, bûselik, acem, araban geçkiler vardır. Eser on bir beyitlik nîşâbur makamında münâcât hânesiyle sona ermektedir. Suphi Ezgi unutulan nevâ hânesine metninde yer vermediğinden bu neşir bir hâne eksik görünmektedir.

Abdülkadir Töre’nin tesbitlerine dayanarak mi‘râciyyenin notalarını yayımlayan M. Ekrem Hulûsi Karadeniz, durak şeklinde ve usulsüz okunan eseri usule sokma gayreti yüzünden Suphi Ezgi’nin notalarının yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Bu neşirde unutulan nevâ hânesinin güftesi tevşîhiyle beraber yer almaktadır. Mi‘râciyyenin sadece metni, kenarlarında her bahrin makamı gösterilmek suretiyle devrin Sa‘diyye şeyhlerinden Ali Galib Efendi tarafından Mi‘râcü’n-nebî aleyhisselâm adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1310). Latin harfli ilk neşri yapan Sadettin Nüzhet Ergun’un da bazı yanlışlıklardan kurtulamaması, Arapça ve Farsça kısımların okunuşunu vermemesi bir edisyon kritik ihtiyacını hâlâ sürdürmektedir.

Abdülbâki Ârif Efendi’nin mi‘râciyyesinin de XVIII. yüzyıl bestekârlarından Niznâm (Tiznâm) Yûsuf Çelebi tarafından bestelendiği ve İstanbul’da Eyüp Sultan Türbesi’nde okunduğu kaydedilmektedir; ancak eser zaman içinde unutulmuştur. Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi’nin eserinin de besteli olarak okunduğu metindeki tevşîh ve mi‘rac konulu ilâhiler, manzumenin sonuna ilâve edilmiş bulunan duadaki ifadeler yanında Cemalettin Server Revnakoğlu’nun verdiği bilgilerden anlaşılmakla birlikte notası elde değildir.

Nâyî Osman Dede’nin mi‘râciyyesi mi‘rac kandilinde veya ertesi gün cami, mevlevîhâne ve tekkelerden başka diğer bazı yerlerde de icra edilirdi. Namazın ardından bir hâfız İsrâ sûresinin baş kısmını okur. Fâtiha’dan sonra iki mi‘rachan birbirine bitişik iki kürsüye çıkarak eseri müştereken

icraya başlar. Bu sırada kürsülerin altında oturan zâkirler her mısraın nihayetinde “sallû aleyh” ibaresini makamına göre topluca söyler. Altıncı bahrin her mısraının sonunda ise “minna’s-salât” ibaresi terennüm edilir, münâcât hânesinde de “ıkbel yâ mücîb” terennümü tekrarlanırdı. Ayrıca her bahirden önce o bahre mahsus tevşîhler zâkirlerce okunurdu. Münâcât kısmı icra edilirken dinleyicilere gül suyu serpilir, mi‘racda Hz. Peygamber’e sunulan içecekleri temsilen şerbet ve süt ikram edilir, mevlid törenlerinde olduğu gibi şeker dağıtılırdı. Mi‘râciyye tamamlanınca genellikle Necm sûresinin mi‘raca dair kısmından veya Bakara sûresinden bir aşr-ı şerif okunur, mi‘rac duası ile tören biterdi (örnek bir dua metni için bk. Mevhibetü’l-Vehhâb, İstanbul 1289, s. 85). Aşçı İbrâhim Dede’nin hâtıralarında yer alan (Koçu - Akbay, s. 62-63), 1867 yılında Erzincan’da mi‘rac kutlamalarıyla ilgili bilgiler bu geleneğin Anadolu’ya da ulaştığını göstermektedir. Vakıf kayıtlarından mi‘râciyye okunması için özel vakfiyelerin tanzim edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1189 (1775) tarihli vakıf kaydında Bayramiyye tarikatına bağlı Himmet Efendi Tekkesi’nde bir mi‘râciyye yazılıp bestelenerek mi‘rac kandilinde okunması için tahsisat ayrıldığı belirtilmektedir. Bursalı Safiye Hanım’ın bu konudaki vakfiyesi 1888 tarihlidir (Kara, VII/7 [1998], s. 38). Sultan Reşad tarafından Yenikapı Mevlevîhânesi’nde mi‘râciyye okunması için vakıf yapıldığı da bilinmektedir.

Tekkelerin kapatılmasından sonra mi‘râciyye ilk olarak 12 Mayıs 1951’de Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi’nde İsmail Gavsi Erkmenkul, Hopçuzâde Mehmet Şakir Çetiner, Hâfız Hasan Hilmi Başaranel ve arkadaşları tarafından okunmuştur. Son mi‘râciyyehan Şakir Çetiner ve arkadaşları, Vakıflar İdaresi’nin ilgisizliğine rağmen mi‘râciyye vakıflarını 1980’li yıllara kadar yaşatmaya çalışmışlar ve İstanbul’da Sümbül Efendi Camii’nde Kazasker Mehmed Süedâ Vakfı adına, Tophane’de Kādirîhâne Camii’nde (eski Kādirî Âsitânesi) Rifat Mehmed Paşa ve İsmail Gavsi Efendi vakıfları, Bursa’da İbrâhim Paşa Camii’nde Safiye Hanım Vakfı gereği mi‘râciyye okumayı sürdürmüşlerdir. Şakir Çetiner’in vefatından sonra düzenli biçimde mi‘râciyye okunuşuna pek rastlanmamaktadır. Ahmet Hatipoğlu, ilk defa sazların iştiraki ve kadın erkek sanatçılardan oluşan korosuyla birlikte Cumhurbaşkanı Turgut Özal’ın vefatı üzerine mi‘râciyyenin tamamını radyo ve televizyonda icra etmiş, ayrıca kasetini hazırlayarak yayımlamıştır (İstanbul 1992). Eserin bir bahri tevşîhiyle

beraber yine ilk defa 2004 yılı mi‘rac kandilinde Fâtih Camii’nden yayımlanan mevlid töreninde okunmuştur.

Türk din mûsikisinde mi‘râciyye okumak ayrı bir tavır kabul edildiğinden mi‘rachanlık önemli bir icra tavrı olarak gelişmiştir. Yukarıda zikredilenler dışındaki birçok mi‘râciyyehan arasında Uncuzâde Mehmed Emin Efendi, Hamâmîzâde İsmâil Dede, Mutafzâde Ahmed Efendi, Hüseyin Fahreddin Dede, Enderunlu Hacı Nâfiz Bey, İmrahorlu Arap Sâlih, Durak Hazinesi Nakşî Efendi, Hakkâk Hâfız Abdi Efendi, Selâmi Efendi Tekkesi şeyhi Ahmed Muhtar Efendi, Neyzen Emin Dede, İbrâhim Halil (Erkal), Zekâizâde Hâfız Ahmet (Irsoy) önde gelenlerdir (diğer isimler için bk. Akar, TK, XXIV/278 [1986], s. 374-379).

Dinî mûsikide mi‘rac ilâhileri ayrı bir grup oluşturacak kadar zengindir. Bunlara ait güftelerin bir kısmı mi‘râciyyelerden alınmış, bir kısmı da sadece bu maksatla yazılıp bestelenmiştir. Bu eserlere Yûnus Emre’nin acem makamında tevşîh olarak bestelenmiş on altı beyitlik şiiri (notası için bk. Töre, İlâhîler, VIII, 106-107), Fuzûlî’nin Tanbûrî Aziz Efendi’nin hümâyun makamında tevşîh olarak bestelediği gazeli (notası için bk. Şengel, İlâhîler, IV, 86-87), Nazîm’in Şikârîzâde Ahmed Efendi tarafından arazbâr makamında tevşîh olarak bestelenen şiiri (notası için bk. Töre, İlâhîler, VIII, 144-145), Neccârzâde Rızâ’nın Hopçuzâde Şâkir’in sabâ makamında bestelediği (notası için bk. a.g.e., IX, 183-184), ayrıca uşşak ve dügâh-ı kadîm

makamında bestelenmiş (notası için bk. Şengel, İlâhîler, II, 56-57) manzumesi, İzzettin Hümâyi Bey’in güftesi kendisine ait hüzzam mi‘rac ilâhisi, Zekâizâde Hâfız Ahmet’in rast ilâhisi (notası için bk. a.g.e., IX, 171) örnek gösterilebilir.

Minyatür. İslâm ve Türk minyatür sanatında mi‘rac minyatürleri ayrı bir grup teşkil edecek zenginlikte olup daha çok mi‘racnâme adıyla anılmaktadır. Bunlar siyer-i nebî, kısas-ı enbiyâ ve mi‘racnâmelerle Reşîdüddin’in Câmiʿu’t-tevârîḫ’i gibi eserlerde, ayrıca içinde mi‘râciyye bulunan divan, hamse ve mesnevilerde, acâibü’l-mahlûkāt ve falnâmelerde yer almaktadır. Hint bölgesinde Hz. Ali’nin hayatına dair Ḫâvernâme ve Ḥamle-i Ḫayderî gibi kitaplarda da mi‘rac konulu minyatürlere

rastlanmaktadır.

Mi‘rac minyatürlerinin şekillenmesinde sanatkârın konuyla ilgili hadisleri anlayış ve yorumlayışından kaynaklanan şahsî değerlendirmeleri yanında devrin ve bölgenin kompozisyon, resim, şekil, nakış ve renk anlayışının da etkisi vardır. Bu sebeple İran, Arap, Hint ve Türk minyatür üslûplarının mi‘rac minyatürlerine en belirgin şekilde yansıdığı görülmektedir. Bilhassa Türk ve İranlı minyatür ustalarının yaptığı mi‘rac minyatürlerinin, XIV. yüzyıldan bu sanatın en gelişmiş örneklerinin ortaya konulduğu XVIII. yüzyıla kadar daha büyük bir itina ile üslûplaştırılarak resmedildiği, Arap geleneğinde ise genellikle belgesel bir anlayışla hareket edilmesi neticesinde nisbeten zevksiz örneklerin ortaya konduğu söylenebilir. Sünnî çevrelerde Hz. Peygamber’in yüzü çok defa peçe ile (nikāb) örtülürken İran ekolüne bağlı minyatürlerde bu hususa fazlaca riayet edilmemesi de önemli bir farklılıktır. Ayrıca minyatürlerde en çok resmedilen burağın Şiî geleneğinde arslan kuyruklu oluşu ve aynı sahnede Hz. Ali’yi temsil eden bir arslan resmedilmesi, Resûl-i Ekrem’in elindeki yüzüğü bu arslana uzatarak ona nişan göstermesi (Dehlevî, Ḫamse [Ḫüsrev ü Şîrîn], Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 377, vr. 45a) dikkat çeken bir özelliktir.

Mi‘rac minyatürlerinin en eskisi Câmiʿu’t-tevârîḫ’te bulunan, Hz. Peygamber’in burağın üzerinde meleklerle beraber gökyüzünde uçarken tasvir edildiği minyatürdür (Edinburg Üniversitesi Ktp., Arap, nr. 20, vr. 55a). Nizâmî, hamsesinin ilk mesnevisi olan Maḫzenü’l-esrâr’da mi‘rac konusuna yer verdiği için eserin minyatürlü nüshalarında mi‘rac minyatürleri mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 220, vr. 195b). Molla Câmî’nin Dîvân, Heft Evreng ve Yûsuf u Züleyḫâ’sının bazı nüshalarında da mi‘rac minyatürleri bulunmaktadır. Mi‘rac Moğollar döneminde metni günümüze ulaşmayan bir mi‘racnâmede işlenmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (Hazine, nr. 2154) on levha halinde Behram Mirza albümünde yer alan ve konuyu emsallerine göre daha fazla dinî hassasiyetle resmettiği görülen minyatürler (vr. 31b, 42a, 42b, 61a, 61a alt, 61b, 62a, 107a, 121a, 121a alt) Ahmed Mûsâ isimli bir sanatkâra atfedilmektedir. Mi‘racı bütün yönleriyle resimleyen, metniyle birlikte zamanımıza kadar gelmiş en eski mi‘racnâme, Herat’ta Şâkruh’un sarayında 840’ta (1436) hazırlanmış elli yedi minyatürün bulunduğu Uygurca eserdir (Paris Bibliothèque Nationale, Turc, nr. 190 kayıtlı

yazmadaki minyatürler Marie - Rose Séguy tarafından Mirâj Nâmeh Le Voyage du Prophète adıyla neşredilmiştir [Fransa 1977, Draeger Editeur]). Mi‘rac minyatürleriyle dikkat çeken önemli bir kitap da Darîr’in Sîretü’n-nebî’sinin Osmanlı kitap sanatlarının en üst düzeye ulaştığı dönemin son başarılı örneklerinden olan minyatürlü nüshasıdır. Eserin mi‘racın anlatılmasıyla başlayan III. cildinde (New York Public Library, Spencer Koleksiyonu) beş minyatür mevcuttur (vr. 3a, 5a, 6b, 57a, 58b). Bu ciltten çıkarılmış, Resûl-i Ekrem’in mi‘racda Hz. Mûsâ ile görüşmesinin tasvir edildiği bir minyatür Batı Berlin İslâm Sanatları Müzesi’ndedir (mi‘rac minyatürlerine yer veren yazmaların bir listesi için bk. Tekin, s. 537-549; Çığ, sy. 3 [1959], s. 51-90). Mi‘rac halk resmine de konu olmuştur. En çok resmedilen insan yüzlü, tavus kuyruklu, yeşil kanatlı, başında ayyıldızlı bir taç bulunan kırat sûretindeki buraktır. Mi‘racla ilgili âyet ve hadislerle bezenmiş levhaların bir tarafında Mekke, diğer tarafta Mescidi Aksâ (Kudüs) resmedilmiş, arasına da burak yerleştirilmiştir.

Hat. Hat sanatında, mi‘racın anlatıldığı İsrâ ve Necm sûrelerinin tamamı veya bazı âyetleri, farklı sûrelerde yer alan ilgili âyetler, bu konudaki hadisler yahut bunların belirli bölümleri mushaflarda, cüzlerde, ayrıca murakka‘ ve levhalarda, özellikle de camilerin kuşak yazılarında tezyinî unsur olarak kullanılmıştır. Kûfî hatla yazılan ilk mushaf örneklerinden itibaren İsrâ ve Necm sûrelerinin başındaki tezhipli serlevhalar ayrı bir estetik ve değer kazanmıştır. Ekol sahibi büyük hattat ve sanatkârlar eliyle yazılmış mushafların bu konuda önemli etkisi olmuştur. Yâkūt el-Müsta‘sımî, Abdullah-ı Sayrafî, Muhammed Tuğrâî, Mîr Abdülkādir Hüseynî, Mîr Ali Tebrîzî, Alâeddin Tebrîzî, İbnü’l-Bevvâb, Şah Mahmûd Nîsâbûrî, Ahmed Şemseddin Karahisârî, Şeyh Hamdullah Efendi, Abdullah Amâsî, Hâfız Osman ve Kadırgalı gibi mushaf hattatlarının ortaya koyduğu örnekler en değerlileridir (bu konuda geniş bilgi için bk. Ahmed Gülçîn-i Meânî, tür.yer.). Cüzlerde de görülen bu özelliklere, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’ndeki İsrâ sûresiyle başlayan, XIV. yüzyılda Beylikler döneminde tezhip edilmiş on beşinci cüz örnek gösterilebilir. Bu cüzün müzehhep ilk iki sayfasında sadece mi‘rac âyetlerinin yer alması sanatkârın konuya yaklaşımını göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Bayram, XVI [1982], s. 143-154). İsrâ sûresinin kuşak yazısı şeklinde kullanılmasının ilk örneği, XIII. yüzyıl başlarında Hindistan Ecmîr’deki Ar-hâî-din-kā Conprâ Camii’nin kabartma olarak taş üzerine işlenmiş süslü kûfî kuşağında

görülmektedir (Yasin Hamid Safadi, s. 104). Kubbetü’s-sahre’nin kubbe kasnağının altındaki dış kuşakta, 1876’da Mehmed Şefik Efendi tarafından celî sülüs hatla çini üzerine yazılmış İsrâ sûresinin ilk âyetleri yer almaktadır (Ülgen, I, 661, 672). Kubbetü’s-sahre ile yakınındaki Mescidi Aksâ’nın içinde gerek kuşak gerek levha olarak mi‘racla ilgili âyet ve hadislerin çoğu Osmanlı hattatları tarafından yazılmış değerli örnekleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Paşa, Garibnâme (haz. Kemal Yavuz), İstanbul 2000, II/1, s. 21-41; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, II, 131-151; Abdurrahman Ubeydî, Evsâf ve Mu‘cizât-ı Nebî, İstanbul 1313, s. 18-20; Fahir İz, Miraçnâme (mezuniyet tezi, 1938), İÜ Türkiyat Enstitüsü, nr. T106, tür.yer.; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I, 125, 308-317; II, 519, 559, 708-709; Reşad Ekrem Koçu - Mehmed Ali Akbay, Geçen Asrı Aydınlatan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hatıralar, Aşcıdede İbrahim, İstanbul 1960, s. 62-63; Ali Saim Ülgen, “Kudüs’te Harem-i Şerif Dahilindeki Kubbetü’s-sahra (es-Sahratü’l-Müşerrefe, Cami-i Ömer)in XVI. Yüzyılda Yapılmış Olan Çinileri”, Türk San’atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 658-676; Osman Fikri Sertkaya, Mi’râcnâme: Metin İndeks (mezuniyet tezi, 1968), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplığı, THT, nr. 244, tür.yer.; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Rehnümâ-yı Gencîne-i Ḳur᾽ân, Meşhed 1347, tür.yer.; Yasin Hamid Safadi, Islamic Calligraphy, London 1978, s. 104; Filiz Çağman - Zeren Tanındı, Topkapı Sarayı İslâm Minyatürleri, İstanbul 1979, s. 13; Zeren Tanındı, Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed’in Hayatı, İstanbul 1984, s. 10-12, 14,

33, 47, minyatür nr. 38-39; Özege, Katalog, III, 1157-1159; Şengel, İlâhîler, tür.yer.; Töre, İlâhîler, tür.yer.; Muhammed b. Saîd eş-Şerîfî, Ḫuṭûṭü’l-meṣâḥif ʿinde’l-meşârıḳ ve’l-meġārib mine’l-ḳarni’r-râbiʿ ile’l-ʿâşiri’l-hicrî, Cezayir 1982, tür.yer.; Nuri Özcan, On Sekizinci Asırda Osmanlılarda Dînî Mûsikî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 26-31;

Metin Akar, “Mirac Hadisesinin Türk Halk Şiirine Yansıması”, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1986, II, 17-24; a.mlf., Türk Edebiyatında Manzum Mi‘râcnâmeler, Ankara 1987; a.mlf., “Nâyî Osman Dede ve Mi’râciye’si”, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Konya 1981, s. 1-16; a.mlf., “Mi’rachânlarımız”, TK, XXIV/278 (1986), s. 374-379; a.mlf., “Erzurumlu Şair Muhammed Lütfi’nin Mi’racü’n-Nebi’si ve Mi’rac-Namelerimiz Arasındaki Yeri”, a.e., XXX/352 (1992), s. 50-56; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara, ts., s. 162-163, 659-701; Mustafa Uzun, Dînî Edebiyatımızın Son Temsilcilerinden Mehmed Fevzi Efendi ve Dînî Mesnevîleri, İstanbul 1996, s. 33-34, 81-108; a.mlf., “Abdülbâki Ârif Efendi”, DİA, I, 197; a.mlf., “Ârif Süleyman”, a.e., III, 370; Sema Özdemir, Aksaraylı İsa’nın Miraciyesi (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Mehmet Akkuş, Abdullah Salāhaddīn-i Uşşākī (Salāhī)’nin Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1998, s. 180-181; Orhan Bilgin, “Aşkî Mustafa Efendi ve Mi’râcnâmesi”, Prof. Dr. Nihad M. Çetin’e Armağan, İstanbul 1999, s. 97-116; Başak Burcu Tekin, “İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Resimli El Yazmalarındaki Miraç Tasvirlerine Bakış”, Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı: Sanat Yazıları (haz. Mustafa Denktaş - Yıldıray Özbek), Kayseri 2001, s. 537-549; Cemâleddin Server Revnakoğlu, “Üsküdar’da İkinci Mirâciye Töreni Münasebetiyle: Mirâciye ve Mevlid”, Vakit (Yeni Gazete), 3 Haziran 1951; a.mlf., “Mirâciye’nin Diktefon’a Alınması, Bursa ve Üsküdar’da Okunması Münasebetiyle Kutb-i Nâyî Şeyh Osman Dede ve Mi’râciyesi I”, Yeni Tarih Dünyası, II/15, İstanbul 1954, s. 615-616, 634; a.mlf., “Eski-Klâsik Tasavvuf Edebiyatımızda Mi’râciyeler II”, a.e., II/16 (1954), s. 658-659; a.mlf., “Edebiyatımızda Mevlid ve Mi’râciye III”, a.e., II/17 (1954), s. 690-693; a.mlf., “Mevlidin Bugünkü Hâli Mi’râciyenin Üstünlüğü IV”, a.e., II/18 (1954), s. 738-739; a.mlf., “Mi’râciye Nasıl Kaleme Alındı? V”, a.e., II/19-20 (1954), s. 765-767; Kemal Çığ, “Türk ve İslam Eserleri Müzesi’ndeki Minyatürlü Kitapların Kataloğu”, ŞM, sy. 3 (1959), s. 51-90; Halil Can, “Dinî Türk Musikisi Lûgatı”, MM, sy. 220 (1966), s. 120; a.mlf., “Dinî Musiki”, a.e., sy. 300 (1974), s. 26-27; Orhan Nasuhioğlu, “Dinî Musikimizin Bir Şaheseri Mi’râciyye”, a.e., sy. 292 (1974), s. 4-7; Sadi Bayram, “XIV. Asırda Tezhiblenmiş Beylik Dönemine Ait Üç Kur’an Cüzü”, VD, XVI (1982), s. 143-154, rs. 7; Günsel Renda, “Siyer-i Nebi Minyatürleri ve Osmanlı Resim Sanatındaki Yeri”, TT, sy. 7 (1984), s. 23-

25; Hüseyin Ayan, “Abdülbâkî Ârif Efendi’nin Mi’râciyyesi”, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Konya 1986, s. 1-11; “İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde Bulunan Minyatürlü, Resimli, Şekilli, Cetvelli, Plan ve Haritalı (Türkçe, Arapça, Farsça), Yazmalar”, STY, XIII (1988), s. 19-62; Mustafa Kara, “Mîrâc, Mîrâciye ve Bursalı Safiye Hâtun’un Vakfiyesi”, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VII/7, Bursa 1998, s. 25-40; Kemal Yavuz, “Anadolu’da Başlayan Türk Edebiyatında Görülen İlk Miraçnâmeler: Âşık Paşa ve Mi’raçnâmesi”, İlmî Araştırmalar, sy. 8, İstanbul 1999, s. 247-266; Zehra Öztürk, “Hamdullah Hamdi”, DİA, XV, 453.

Mustafa Uzun

Mİ‘RACNÂME

(bk. Mİ‘RÂCİYYE).

Mİ‘RÂCÜ’z-ZAFER

(معراج الظفر)

Behcetî Hüseyin Efendi’nin IV. Mehmed devri ve özellikle 1678 Çehrin seferine dair eseri.

XVII. yüzyıl divan şairlerinden olan Hüseyin Efendi, Şeyhî Mehmed Efendi’ye ve tezkireci İsmâil Belîğ’e göre İstanbul’da (Vekāyiu’l-fuzalâ, III, 661), Safâî Mustafa Efendi’ye göre Hezargrad’da (Tezkire, vr. 40b) doğdu. Hayatı hakkında bilinenler kendi eserlerinde ve bazı tezkirelerde yer alan bilgilere dayanır. Şuarâ tezkirelerinde ve bazı biyografik kaynaklarda Behcetî mahlaslı diğer şairlerle karıştırılmaktadır. Geleneksel eğitimi aldıktan sonra Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri arasına girdiği, tarihçilik ve bazı vezirlere kâtiplik ve musâhiblik yaptığı, bu sıfatla Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’nın 1089 (1678) yılında çıktığı Çehrin seferine katıldığı, Viyana Kuşatması (1094/1683) dönüşü Belgrad’da öldüğü bilinmektedir. XVII. yüzyılın ünlü hiciv şairi Nef‘î’yi hatırlatan, bir divanda topladığı şiirlerinde sebk-i Hindî tesiri görülür. IV. Murad’ın Nef‘î’ye gösterdiği ilgiyi kendisinin IV. Mehmed’den beklediğini, fakat umduğunu bulamadığını ima etmektedir. Millet Kütüphanesi’nde kayıtlı (Mecmua, nr. 19), 507 gazel, 101 rubâî, otuz kaside, on üç tarih ve beş musammat ihtiva eden divanı üzerinde Ahmet Ölmez tarafından doktora tezi hazırlanmıştır (1996, Behcetî Hüseyin Efendi, Hayatı-Eserleri ve Divanının Metni, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Kataloglarda Zafernâme adıyla da geçen Mi‘râcü’z-zafer, IV. Mehmed’in cülûsundan başlayarak Köprülü Mehmed ve oğlu Fâzıl Ahmed paşaların fetihleri ve zaferleri hakkında muhtasar, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’nın Çehrin seferi ve fethiyle ilgili ayrıntılı bilgiler ihtiva eder. Kırk dört gün süren bu seferin âdeta bir günlüğü olan eser Merzifonlu’nun Edirne’ye dönüşüyle sona erer. Monografik rûznâme yazma geleneğinin XVII. yüzyıl için güzel bir örneği olan eserin telifi 1090 (1679) yılında tamamlanmıştır. Ayrıca ordunun konakladığı menziller hakkında geniş bilgilerin yer aldığı Mi‘râcü’z-zafer’in bilinen yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir

(Esad Efendi, nr. 2368). Giriş kısmında Behcetî 300 varaktan oluşan eserini Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerle süslediğini, fakat sade bir dil kullanmaya özen gösterdiğini ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Behcetî Hüseyin, Mi‘râcü’z-zafer, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2368; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2569, vr. 40b-41a; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, III, 661; Sicill-i Osmânî, II, 32; Osmanlı Müellifleri, III, 29; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936-45, II, 783-786; TCYK, s. 154; Levend, Gazavatnâmeler, s. 128-129, 169; Babinger (Üçok), s. 241; Abdülkadir Özcan, İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü Tezleri, İstanbul 1984, s. 148; Ahmet Ölmez, “Behcetî Hüseyin Efendi’nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri”, Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 4, Sivas 1997, s. 141 vd.; “Behcetî”, TA, VI, 19; “Behcetî Hüseyin Efendi”, TDEA, I, 376.

Abdülkadir Özcan

MÎRÂHUR

(ميرآخور)

Saraya ve özellikle hükümdara ait hayvanlarla ilgilenen teşkilâtın başı.

Arapça emîr (bey) kelimesinin Farsçalaşmış şekli olan mîr ile Farsça âhûrun (ahır) birleşmesinden meydana gelen mîrâhûr (emîrâhûr) Osmanlıca'da bu şeklin yanı sıra imrahor imlâsıyla da kullanılmıştır. Ortaçağ'da her devletin saray ve ordusunda büyük oranda atlardan ve diğer bazı hayvanlardan yararlanılmış, dolayısıyla onlarla ilgili kuruluşların çeşitli adlar taşıyan yöneticileri büyük önem ve itibar sahibi olmuştur.

Abbâsîler devrinde ahırlar harcama cetvelinde büyük yekün tutmaktaydı. Bu sebeple Dîvânü'n-nafakāt'a bağlı olarak büyükbaş hayvan, deve, at, katır, yarış ve av hayvanlarının satın alınması, bunların her türlü ihtiyacının ve bakım masraflarının karşılanması, otlaklarının korunması gibi görevlerle yükümlü Dîvânü'l-kürâ' kuruldu. Bu daire ıstabl-ı hâssa (halifeye ait özel ahır), ıstabl-ı âmme (saraylılara ait umumi ahır), taşradan gelen misafirlerin binekleriyle saraya hediye edilen hayvanların barındırıldığı ahır, ağır yük taşıyan katırlara ait ahır ve yarış develerinin ahırlarından sorumluydu. Güvenilir kişiler arasından seçilen Dîvânü'l-kürâ' başkanının hayvanların vasıflarını bilmesi ve onları iyice tanıması gerekirdi.

Gazneliler, Selçuklular ve Hârizmşahlar gibi Ortaçağ İslâm devletlerinde sarayın ve sultanın hayvanlarının bulunduğu ıstabl-ı sultânîden sorumlu kişilere "mîrâhur, âhursâlâr (Sâsânîler'de âhâvarasâlâr), âhursâlâr pîri, âhurbeg", Karahanlılar'da ise "ilbaşı" denilirdi. Mîrâhurların Gazneliler ve Selçuklular'da önemli kumandanlar arasından seçildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sultan Mahmûd-ı Gaznevî, Mîrâhur Ahmed Ali Nûştegin'i XIV. Hint Seferi'nde öncü birliklerin kumandanlığına getirmişti; Sultan Mesud zamanındaki mîrâhur da kumandanlar arasında yer alıyordu. Mîrâhur İnanç Yabgu, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın ölümünden sonra başlayan taht kavgalarında önemli rol oynamıştı. Kaynaklardan, Anadolu Selçukluları'nda I. İzzeddin Keykâvus zamanında Zeynüddin Başara ve I.

Alâeddin Keykubad döneminde Esedüddin Ayaz adlı itibarlı kişilerin mîrâhur olarak görev yaptıkları öğrenilmektedir. Eyyûbîler'de de adı bilinen mîrâhurlardan Eslem, Selâhaddîn-i Eyyûbî devrinin büyük emîrlerinden biriydi. Memlükler'de ıstabl-ı sultânînin bakımından, atların terbiye edilmesinden ve yem ihtiyaçlarının karşılanmasından mesul olan mîrâhur mukaddemü elf rütbesinde bir kumandandı. Memlükler'de çok sayıda mîrâhur unvanı taşıyan görevli vardı ve bunlar mîrâhûr-ı sânî, mîrâhûr-ı sâlis, mîrâhûr-ı râbi' gibi farklı rütbelere sahipti. Mîrâhurü'l-berîd ise istihbarat ve posta görevlileri için at ve teçhizat sağlamakla görevliydi. Bütün mîrâhurlardan sorumlu kişiye "mîrâhûr-ı kebîr" deniliyordu. Mîrâhûr-ı kebîrlik çok önemli bir makamdı. Sultan Berkuk tahta geçmeden önce bu makamda bulunmuş, "Seyfü'd-dünyâ ve'd-dîn" lakabını da bu sırada almıştı (Tekindağ, s. 46). Gurlular'da ve Hindistan'da hüküm süren Türk-İslâm devletlerinde de mîrâhurluk önemli bir mevkiydi. Delhi'deki Memlük sultanlardan Kutbüddin Aybeg ve Balaban Han daha önce bu görevi yapmışlardı. Delhi sarayında melik ve han unvanlarını taşıyan ve kendilerine "âhûrbeg-i meymene" ve "âhûrbeg-i meysere" denilen iki mîrâhur görev yapmaktaydı. Mîrâhurların eyalet valiliğine ve ordu kumandanlığına getirildiği de bilinmektedir. Moğollar "akta" (ahta) adı verilen iğdiş edilmiş at kullanırlardı, bu sebeple mîrâhurluk görevini üstlenenlere "aktacı" (ahtacı) denilirdi. Akkoyunlular, Safevîler ve Kaçarlar devrinde de mîrâhurluk önemli bir görevdi.

BİBLİYOGRAFYA

Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 22-23; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 290; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, I, 62; a.e. (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, III, 168, 175, 186; Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 36; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 131-134; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, II, 11-12; III, 474-475, 548-549, 568-569; IV, 18-19, 32; V, 433, 461; VII, 224-225; XI, 127-130, 169-171; Makrîzî, Ḫıṭaṭ, II, 222, 312; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı

Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûķī, Tahran 2535 şş., s. 209-210, 212; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 46; Hüsâmeddin es-Sâmerrâî, el-Müʾessesâtü'l-idâriyye fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Dımaşk 1971, tür.yer.; Şemîs Şerîk-i Emîn, Ferhengi Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî-yi Devrân-ı Moġol, Tahran 1357 hş., s. 23; Abdülmün'im Mâcid, Nüẓumü'l-Fâṭımiyyîn ve rüsûmühüm, Kahire 1979, s. 25-26; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 222, 238-239; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 227-228; A. Christensen, Îrân fî ʿahdi's-Sâsâniyyîn (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1982, s. 445; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 189, 210; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), I, 174-186; Mehmet Aykaç, Abbâsi Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar: 132-232/750-847, Ankara 1997, s. 145, 149-150; Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât: 1206-1414 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 102-105; M. Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı, Ankara 2002, s. 203; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Mirâhûr", İA, VIII, 347-350; D. Ayalon, "Amīr Āk̲h̲ūr", EI² (İng.), I, 442; D. O. Morgan, "Aktājī", EIr., I, 730; Hâdî Âlimzâde, "Âḫûrsâlâr", DMBİ, I, 147-150; Abdülkadir Özcan, "Istabl", DİA, XIX, 203-206.

Abbas Sabbâğ

Osmanlı Devleti'nde.

Önceleri has ahıra bakan bir görevli varken daha sonra işlerin artması üzerine sayıları ikiye çıkınca teşkilâtın başında olana büyük mîrâhur, yardımcısına da küçük mîrâhur dendi. Kaynaklarda ve belgelerde bunlar ayrıca "emîr-i âhûr-ı kebîr, emîr-i âhûr-ı küçük; mîrâhûr-ı büzürg-i dergâh-ı âlî, mîrâhûr-ı küçük-i dergâh-ı âlî; mîrâhûr-ı evvel, mîrâhûr-ı sânî, mîrâhûr-ı evvel-i şehriyârî, mîrâhûr-ı sânî-i şehriyârî" diye de anılır. Sadece saray ahırlarına değil Kırım hanları, vezîriâzamlar, beylerbeyiler, sancak beyleri gibi üst düzey devlet adamlarının ahırlarına bakan hizmetli için de mîrâhur unvanı kullanılmıştır.

Osmanlı saray teşkilâtında mîrâhurluğun ne zaman ortaya çıktığı hakkında

kesin bilgi yoktur. Ancak Fâtih Sultan Mehmed devrine ait 883 (1478) tarihli bir mevâcib defterinde ıstabl-ı âmirenin İlyas Bey isimli bir mîrâhurun idaresinde dokuz bölük halinde 129 kişiden meydana geldiğinin belirtilmesi söz konusu teşkilâtın gelişmiş olduğuna işaret eder. Bu bakımdan mîrâhurluğun daha erken bir tarihte, I. Murad veya Orhan Gazi devirlerinde ihdas edildiği düşünülebilir. 1478'de has ahırın başında bir mîrâhur ve

yardımcısı olarak bir emin, bir kethüdâ ve bir kâtip bulunuyordu. Fâtih Sultan Mehmed'in hükümdarlığının son yıllarında hazırlandığı tahmin edilen teşkilât kanunnâmesi iki mîrâhurdan söz eder. Böylece teşkilâtın Fâtih döneminde son şeklini aldığı anlaşılır (Kānûnnâme-i Âl-i Osman, s. 6).

Kaynaklarda mîrâhurların özengi (rikâb) ağaları sınıfından olduğu belirtilir. Özengi ağaları içerisinde kapıcıbaşılardan sonra, çakırcıbaşılardan önce gelirlerdi. İki mîrâhur da hazineden maaş alıyordu ve bunlara kapıcıbaşılar gibi günlük 150 akçe ödeniyordu (BA, KK, nr. 3400, s. 5). Ayrıca kendilerine arpalık verildiği de görülmektedir. Mîrâhurlar emekliye 120 akçe ile ayrılırdı.

Büyük mîrâhurluğa kapıcılar kethüdâlığı, kapıcıbaşılık, küçük mîrâhurluk, doğancıbaşılık, silâhdarlık ve çavuşbaşılık gibi görevlerden tayin yapılırdı. Büyük mîrâhurluktan yeniçeri ağalığına, sancak beyliğine, beylerbeyiliğe, kaptan-ı deryâlığa, hatta vezirliğe yükselmek mümkündü. Küçük mîrâhurluğa da kapıcıbaşılık, silâhşorluk, kapıcılar kethüdâlığı, teberdarlık, mîralemlik, salâhorluk, müteferrikalık ve sipahi ağalığı gibi memuriyetlerden tayinler olurdu. Küçük mîrâhurluktan büyük mîrâhurluğa, çeşitli ağalıklara, sancak beyliğine ve beylerbeyiliklere çıkılabilirdi. Sancak beyi olarak saraydan çıkan büyük mîrâhura 450.000 akçe, küçük mîrâhura 330.000 akçe has gelire sahip sancaklar tevcih edilirdi.

Büyük mîrâhur ıstabl-ı âmire görevlilerinin âmiri, has ahıra bağlı çayır ve koruların idarecisiydi. Bu işleri yaparken ona küçük mîrâhur yardımcı olurdu. Saraç, nalbant, deveci, katırcı ve seyislere nezaret etmesi yanında atların kıymetli madenlerle süslü koşum takımlarının bulunduğu has ahır hazinesi de (raht hazinesi) onun sorumluluğundaydı. Ayrıca Rumeli ve

Anadolu'daki at yetiştiriciliği ve bakımıyla uğraşan yunt oğlanları, taylar ağası, korucular ve voynuklar ona bağlıydı. Korucular padişah haslarına ait korulardaki otları biçip satarlar ve gelirleri mîrâhura, mîrâhur da bunu Enderun Hazinesi'ne teslim ederdi. Koçi Bey çayır mahsulünün 25 yük akçeye ulaştığını yazar. Küçük mîrâhur ayrıca arabacılara nezaret eder, seferde iç oğlanlarına beygir verilmesi işlemlerini yürütürdü. Istabl-ı âmire görevlilerinin yoklamaları, tayin, azil ve ekmekliye ayrılmaları büyük mîrâhurun arzıyla yapılırdı (BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 2410). 10 Cemâziyelevvel 1102'de (9 Şubat 1691) ıstabl-ı âmire çalışanlarının yoklanması ferman edilince başdefterdar denetiminde büyük ve küçük mîrâhurlar tarafından bu işlem gerçekleştirilmiş, ocak yeniden düzenlenerek fazla kadrolar ayıklanmış, bunun sonucunda yıllık 60 yüke ulaşan maaş harcaması 32 yüke inmişti (Abdullah b. İbrâhim Üsküdârî, III, vr. 130b-131a).

Büyük ve küçük mîrâhurlar sefer zamanlarında asker sevkine veya sefer ikmaline memur edilebilirdi (BA, HH, nr. 11101, 13985). Mîrâhur sefere gittiğinde merkezde onun yerine bir vekil bırakılırdı. Sefer sonucunun veya ele geçirilen bir kalenin fethinin bildirilmesi için de mîrâhurların kullanıldığı dikkati çeker. Nitekim IV. Murad'ın Bağdat'ı fethi haberini İstanbul'a mîrâhur getirmişti (Kâtib Çelebi, II, 211). Mîrâhurlar beylerbeyilik, vezirlik gibi görevlerin tayininde ilgiliye durumun bildirilmesinde de vazife almışlardı. Aynı şekilde sadrazamlık tayinlerinin tebliği, mühr-i hümâyunun götürülmesi veya alınması işinde de görev yaparlardı. Kırım hanına, vezir ve beylerbeyilere kılıç, kaftan, ferman götürmeleri yanında çeşitli bölgelerdeki meseleleri çözmeye ve haber toplamaya gönderildikleri bilinmektedir. Ayrıca padişah tarafından vezir, vali gibi devlet adamlarına hediye olarak at verildiğinde bunu teslim etme vazifesini üstlenirlerdi. Mîrâhur özellikle sadrazama at götürdüğünde bizzat onun tarafından karşılanır, kendisine samur kürk, bir miktar para ve eyerli bir at, ahır halkına da atıyye ve hil'at verilirdi.

Mîrâhurların asıl görevlerinden biri seferde ordunun at, deve, katır gibi hayvanlarıyla ilgilenmekti. Herhangi bir iş için gerekli olan hayvanlar saray ahırından karşılanacaksa bunlar onun nezareti altında sağlanırdı (BA, MAD, nr. 67, s. 196). Valiler görev yerlerine giderken talep etmeleri halinde ıstabl-ı âmireden mîrâhur vasıtasıyla gerekli hayvanları aldırabilirlerdi (BA,

HH, nr. 12660). Saraydan silâhdar, kapıcı, sipahi, ulûfeci gibi cemaatlere çıkanlara âdet üzere mîrâhurlar tarafından beygir verilirdi (BA, MAD, nr. 67, s. 10, 168).

Mîrâhurlar, ölen veya katledilen devlet adamlarının muhallefatını tesbit edip defterini hazırlamak için mübâşir olarak görev yaparlardı (BA, HH, nr. 16604, 25390, 25399). Aynı şekilde mallarına el konulan devlet adamlarının mallarının zaptedilerek hazineye tesliminde görevlendirilebilirlerdi. 1097'de (1686) Rodos'a sürülen eski sadrazam Kara İbrâhim Paşa'nın mallarını Enderun Hazinesi'ne teslim eden büyük mîrâhur Receb Ağa'ya bu hizmeti karşılığında vezirlik rütbesi ve rikâb-ı hümâyun kaymakamlığı görevi verilmişti. Mîrâhurların çeşitli devlet binalarının inşasında, tamir veya kontrolünde de hizmet gördüklerine dair kayıtlara rastlanır (BA, HH, nr. 29002).

Hıdrellezde has ahırın hayvanları Kâğıthane'de çayıra çıkarıldığında büyük mîrâhur Mîrâhur Köşkü'nde padişaha ziyafet verirdi. İstanbul etrafındaki devlete ait çayırların biçilmesi işi de onun sorumluluğundaydı. Bu iş için mîrî çayırların çevresindeki ahali tırpan ve arabalar gönderirlerdi (BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 759, 1339). Mîrâhur has ahırın ihtiyacı olan hayvanların alımını yapar (BA, Ali Emîrî, II. Ahmed, nr. 379), zaman zaman devletin ihtiyaç duyduğu çeşitli malları da (meselâ hil'at) satın alırdı (BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 2529).

Mîrâhurların bazı durumlarda suçlu devlet adamlarının idamı için görevlendirildiği, meselâ Anadolu müfettişi Vezir İpşir Hasan Paşa'nın zulmünden dolayı idamı için hakkında ferman çıkınca küçük mîrâhur Gürcü Hasan Ağa'nın gönderildiği, ölen şehzadelerin defin işlemlerinin de yine küçük mîrâhur tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir.

Mîrâhurun dairesi, Topkapı Sarayı'nda Ortakapı'dan içeriye girilince sol tarafta Baltacılar Ocağı'nın arkasında has ahırların olduğu yerdeydi. İstanbul'da büyük mîrâhura tâbi Ahırkapı ve Otlukkapı'da başka ahırlar da vardı. Vefa'da bulunan ahırlar ise küçük mîrâhura bağlıydı. Teşrifata göre büyük mîrâhur, rikâb-ı hümâyun ağalarıyla beraber sefer veya gezinti zamanlarında padişahın atının sağ tarafında olurdu. Tavernier, padişahın katıldığı törenlerde mîrâhurun padişahın önünde yürüdüğünü belirtir. Koçi

Bey ise padişah dışarıya çıktığında büyük mîrâhurun solaklar arasında, yedeklerin arkasında bulunduğunu yazar. Küçük mîrâhur da vâlide sultan bir yere gittiğinde saraçlarla birlikte arabasının önünde yürürdü.

Mîrâhurlar "selîmî" denilen bir cins kavuk giyerlerdi. Divan toplantılarına katılacaklarsa mücevveze takarlar ve serâser üst ve dîbâ iç kaftanı giyip orta ağır raht ve orta ağır abâyili ata binerlerdi. Törenlere selîmî ve erkân ferace giyerek divan rahtlı ve abâyili atla katılırlardı.

Surre törenlerinde mîrâhurun da bir yeri vardı. Ahır kethüdâsı mücevveze ve yeşil üst ile mahfil devesini ve sarbanbaşı

yedek deveyi gezdirip Dârüssaâde ağasını beklerlerdi. Dârüssaâde ağası geldiğinde selîmî ve bol yenli serâser kürk, kadife şalvar ve fular giymiş olan büyük mîrâhur mahfili şerif devesini ahır kethüdâsından alıp bir iki tur dolaştırırdı. Duanın tamamlanmasının ardından Dârüssaâde ağası gelip devenin yularını mîrâhurun elinden alırdı (Âkif Mehmed, vr. 48a-b). Bayram törenlerinde büyük mîrâhur, birkaç saraçla birlikte süslenmiş atlara binerek mehterlerin arkasında dururdu. Mîrâhurlar sadrazamın iftarına son katılan grup içerisinde yer alır, ramazanın 24 veya 25. gecesi bostancıbaşı ve kapıcılar kethüdâsı ile birlikte sadrazamın iftarında bulunurlardı.

II. Mahmud zamanında devlet teşkilâtının yeniden düzenlenmesi sırasında 1835'te küçük mîrâhurluk kaldırıldı. Padişahın selâmlık resminde bulunması için ayrılan kırk rikâb kapıcıbaşı da büyük mîrâhura bağlandı. 1837'de büyük mîrâhurluğun ismi Istabl-ı Âmire Müdürlüğü'ne dönüştürüldü (BA, HH, nr. 31750, 31750-A). Mîrâhurluk görevi kaldırılmış olmasına rağmen daha sonraki tarihlerde bir unvan olarak sürmüştür (BA, A.MKT. NZD, nr. 55/3; BA, A.MKT. UM, nr. 202/53; BA, İ. DH, nr. 504/34271).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 482, 827, 7825, 7827, 9474, 11101, 12660, 13985, 16604, 25390, 25399, 25490, 25716, 25725, 29002, 29149, 29360-A, 31750, 31750-A; BA, Ali Emîrî, II. Ahmed, nr. 379, 1354, 1631, 1805, 1980; BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 759, 782, 1339, 2410, 2529; BA, A.MKT. NZD, nr. 55/3; BA, A.MKT. UM, nr. 202/53; BA, İ. DH, nr. 504/34271; BA, KK, nr. 3398, s. 2; nr. 3400, s. 5; BA, MAD, nr. 67, s. 6, 10, 168, 196; nr. 2775, s. 42, 47; nr. 3626, s. 5; nr. 5589, s. 5; nr. 5682, s. 5; nr. 6012, s. 7; nr. 6192, s. 7; nr. 7184, s. 5; nr. 7422, s. 6; nr. 7534, s. 43, 50, 53, 64, 108, 336, 362, 440, 525, 533, 549, 571, 579, 620, 706, 730, 885, 952, 993, 1093, 1178, 1251, 1277, 1284, 1289, 1321, 1356; BA, D. KRZ, nr. 33120, s. 3; BA, D. EVM, nr. 26278, s. 45, 47, 58, 61, 78, 90, 118, 128, 157; BA, MD, nr. IV, s. 3; nr. LXVII, s. 76, 198; LXIX, s. 150; Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 5, 6, 21; Ahmed Refik, “Fatih Devrine Ait Vesikalar”, TOEM, IX/49 (1335), s. 20-23; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), tür.yer.; Topçular Katibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, bk. İndeks; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 186, 188, 211; Ahmed b. Mahmûd, Târih, Berlin, Preussische Staatsbibliothek, Orientalische Abteilung, nr. 1209, vr. 218a-b, 229b, 231a, 236b, 237b, 251a, 314b, 327b, 337a, 351a, 367a, 368a; Albertus Bobovius ya da Santuri Ali Ufki Bey’in Anıları: Topkapı Sarayı’nda Yaşam (trc. Ali Berktay), İstanbul 2002, s. 62; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 526-527, 538; J. B. Tavernier, Topkapı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 33; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü’l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 70, 77, 85, 115, 264, 268, 270; Râmi Mehmed Paşa, Münşeât, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, nr. 296, vr. 106a, 224a, 270a; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, bk. İndeks; Silâhdâr, Nusretnâme: Tahlil ve Metin (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, İstanbul 2001), tür.yer.; Mustafa Münif, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 62, vr. 2b-3a; Abdullah b. İbrâhim Üsküdârî, Vâkıât-ı Rûzmerre, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1223, III, vr. 113a, 130b-131a; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul’un Uzun Dört Yılı (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, I, 69, 98, 133, 167, 251, 364, 389; Enverî Sadullah Efendi Târihi (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 55-56, 62, 94, 218, 244, 301, 305; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-ı Sultan Mustafâ-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad

Efendi, nr. 2108, vr. 14b-15a, 20b, 38a, 47b-48b, 66b, 83b, 112a-113b, 182b, 256a; D'Ohsson, Tableau général, VII, 16-18; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 72, 124, 128, 407, 488-510; a.mlf., "Mirâhûr", İA, VIII, 347-350; R. Withers, Büyük Efendi'nin Sarayı (trc. Cahit Kayra), İstanbul 1996, s. 130-132; Abdülkadir Özcan, "Istabl", DİA, XIX, 203-206.

Erhan Afyoncu

MÎRÂHUR İLYAS BEY CAMİİ

(bk. İMRAHOR İLYAS BEY CAMİİ).

MİRAS

(الميراث)

Sözlükte “kök, temel; birinin diğerinden devraldığı eski durum, bakiye” anlamlarındaki irs (virâse) kökünden türeyen mîrâs kelimesi, çok defa irs ile eş anlamlı olmak üzere “bir şeyin bir kişi veya topluluktan diğerine geçmesi, başkasından kalan, tevarüs edilen şey” mânalarında kullanılır. Fıkıh terimi olarak irs ve miras, ölen bir kimsenin (mûris) mal varlığının âkıbetini düzenleyen kuralların bütününü ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de kalıcı mülk ve hâkimiyetin Allah’a ait olduğunu bildiren iki âyette (Âl-i İmrân 3/180; el-Hadîd 57/10) miras kelimesi geçtiği gibi bu kökten türemiş isim ve fiiller gerek sözlük anlamlarında gerekse hukukî ilişki bakımından mirasçılık mânasında birçok âyette yer alır. Hadislerde de benzeri kullanımlara sıkça rastlanır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vrş” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “vrş” md.).

İslâm teşrî tarihiyle ilgili bilgilerden, Mekke döneminde miras konusunda hukukî bir düzenleme yapılmadığı ve hicrete kadar Araplar’ın örfî hukukunun uygulandığı anlaşılmaktadır. Bu hukuk telakkisinin en belirgin özelliği, savaşlara katılamadıkları ve yağmacılık yapamadıkları için kadın ve çocukların mirasçı olamamaları, aksine kendilerinin mirasa konu teşkil etmesiydi. Medine’ye hicretin ardından ensarla muhacirler arasında Hz. Peygamber tarafından tesis edilen kardeşliğin (muâhât) başlangıçta bir mirasçılık sebebi kabul edilmesi ve bir yoruma göre Enfâl sûresinin 72. âyetiyle Mekkeli müslümanların birbirine mirasçı olabilmeleri için hicret etmiş olma şartının getirilmesi, yani Medine’ye hicret etmiş müminlerle hicret etmemiş mümin hısımları arasında mirasçılık ilişkisinin dondurulması şeklindeki geçici hükümlerden sonra başta ana baba olmak üzere kadın erkek ayırımı yapılmaksızın akrabaya vasiyet etmenin gerekliliği ifade edilerek (el-Bakara 2/180) müslümanlar ileride gelecek miras hükümlerine hazırlandı. Ardından akrabalık bağı bulunanların mirasçılık hususunda diğer mümin ve muhacirlerden önce geldiği açıklandı (el-Enfâl 8/75; el-Ahzâb 33/6). Miras payları belirtilmeksizin kadınların da mirasçı olacağı bildirildi. Miras taksiminde hazır bulunan, fakat vâris

olmayan yakınlar, yetimler ve yoksulların da gönlünün alınması tavsiye edildi (en-Nisâ 4/7-8). Nihayet mirasçılar ve payları hakkında ayrıntılı açıklama getiren Nisâ sûresinin 11 ve 12. âyetleri, daha sonra da çocuksuz vefat eden kimseye (kelâle) kimlerin mirasçı olacağını belirten aynı sûrenin 176. âyeti nâzil oldu. Resûl-i Ekrem'in miras ahkâmına önem verilmesi yönündeki teşvikinden hareketle müslümanlar, konu hakkında Kur'an ve Sünnet'te yer alan açıklamalar ve oluşan icmâlar yanında sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetleri de dikkate alarak kısa zamanda ferâiz ilmini meydana getirdiler (bk. FERÂİZ).

Ferdin veya ailenin korunmasını esas alan eğilimler açısından incelendiğinde İslâm miras hukukunun günümüz hukuk düzenlemelerinde benimsenen ana çizgiye yakın olduğu, yani aileyi koruyan (mûrise ölümünden sonrası için malı üzerinde hiçbir tasarruf hakkı tanımayan) eski Germen anlayışı ile ferdi koruyan (mûrise mirasçılarının tamamını mirasından mahrum etme hakkını tanıyan) Roma hukuk sisteminin aşırılıklarından uzak orta bir yol tuttuğu görülür. Yine birçok hukuk sisteminde olduğu gibi İslâm hukukuna da terekenin (terike) intikali bakımından küllî halefiyet prensibi hâkimdir. Kanunî

mirasçıların ve paylarının belirlenmesi konusunda ise İslâm miras hukuku kendine özgü bir anlayış ve usule sahiptir. Bu konuda özellik taşıyan belli başlı hükümler şöylece özetlenebilir: Anne ve babanın hiçbir zaman mirastan mahrum olmadığı ve ölenin kızları yanında amca oğlunun bile mirasçı olabildiği dikkate alınırsa bu hukuk sisteminde mirasçıların çerçevesinin daha geniş tutulduğu söylenebilir. En yakın mirasçıdan en uzak mirasçıya kadar her dereceden mirasçının üçte iki oranında mahfuz hissesi vardır; başka bir ifadeyle mûris bütün mirasçılar bakımından üçte bir oranında tasarruf nisabına sahiptir. Mirasçıya vasiyet câiz değildir. Tasarruf nisabını aşan veya vârise yapılan vasiyete hak sahibi mirasçıların muvafakat etmesinin etkisi konusunda ise görüş ayrılıkları vardır. Miras payları ile pay sahiplerinin aile içi sorumlulukları arasında kendine özgü hak ve yükümlülükler sistemi çerçevesinde ve hukukî yaptırımlarla desteklenen bir denge gözetildiğinden evlâtlar, öz ve baba bir kardeşler arasında kadınların hissesi erkeklerinkine göre yarı olarak belirlenmiştir. Mirasçılık sebebinin varlığı miras hükmünü kendiliğinden doğurduğu için mirasçıya mirası red seçeneği tanınmamıştır; fakat bu, terekenin yetersizliği durumunda

mirasçıların ölenin borçlarından şahsî mallarıyla sorumlu tutulması anlamına gelmez. Mûris, şer‘an mirasçı olmayan bir kimseyi mirasçı olarak nasbedemeyeceği gibi mirasçısını da mirasından mahrum edemez; şer‘an belirlenmiş mahrumiyet sebepleri bulunduğunda ise mûrisin tasarrufuna gerek olmaksızın vâris mirastan mahrum kalır.

Mirasçılık sebepleri kan hısımlığı, evlilik ve velâdır. Kan hısımlarının ve nikâh bağı devam ettiği sürece karı kocanın mirastan ne kadar pay alacakları bir anlayışa göre iki, diğerine göre üç kademeli üleştirme usulünün uygulanmasıyla açıklık kazanır. Birinci kademeyi muayyen pay sahipleri (ashâbü'l-ferâiz) oluşturur. Bunlar karı, koca, baba, anne, kız, oğul kızı, öz kız kardeş, baba bir kız kardeş, anne bir erkek ve kız kardeşler, baba tarafından araya kadın girmeyen dedelerle anne ve baba tarafından ninelerdir. Ashâbü'l-ferâiz için tayin edilen en fazla pay 2/3, en az pay ise 1/8'dir. Diğer paylar 1/2, 1/3, 1/4 ve 1/6 şeklindedir. Bu gruptakilerin birlikte mirasçı oldukları kişilere göre değişen pay durumları “kırk hal” diye anılır. İkinci kademede “asabe” denilen yakınlar yer alır. Ashâbü'l-ferâizden artakalan miktar ve bunların bulunmaması halinde terekenin tamamı asabeye aittir. Binefsihi, bigayrihi, maa'l-gayr şeklinde gruplandırılan asabe-i nesebiyyenin ortak özelliği mûrise doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı yakınlar olmasıdır ve aralarındaki öncelik sırası belirlidir. “Sebebiye” adı verilen asabe ise mûrise kan bağıyla değil âzatlık ilişkisiyle bağlıdır. Ashâbü'l-ferâiz ve asabe gruplarına girmeyen kızın çocukları, amca, dayı ve teyze gibi yakınlara “zevi'l-erhâm” denilir. Ebû Hanîfe ile Ahmed b. Hanbel'e göre üçüncü kademede bunların mirasçı olması gerekir; karşı görüşte olan Şâfiî ve Mâlikî mezhebi fakihleri de III. (IX.) yüzyıldan itibaren beytülmâlin intizamının bozulduğu gerekçesiyle zevi'l-erhâmın mirasçılığını kabul etmişlerdir. İslâm'dan önce âdet olan muvâlât (mevlâlık) akdi de Hanefîler'e göre muayyen şartlara bağlı olarak mirasçılık sebebi sayılır (bk. VELÂ). Ölenin hiç mirasçısı bulunmadığında tereke bazı mezheplere göre miras payı, bazılarına göre ise sahipsiz mal hükmünde olmak üzere devlete kalır (bu yaklaşım farklılığının pratik sonucu hakkında bk. BEYTÜLMÂL).

Mirasçılıktan söz edebilmek için veraset sebepleri yanında bazı şartların bulunması gerekir. 1. Mûrisin vefat etmiş olması. Hayatta olan bir kimsenin malına mirasçı olunamaz; ancak kendisinden uzun süre haber alınamayan

(mefkūd) ve dinden dönüp dârülharbe iltica eden kişiler hakkında mahkemece hükmen vefat kararı verilmesi durumunda bunların malları belirli sorumluluk hükümleri çerçevesinde mirasçılarına paylaştırılabilir. 2. Mûris öldüğü sırada mirasçının hayatta bulunması. Önce ölen sonra ölene mirasçı olamaz. Birlikte ölenler de birbirlerine mirasçı olamazlar. Anne karnındaki çocuğun (cenin) miras payı ayrılır; sağ doğması halinde mülkiyetini kazanır, ölü doğduğu takdirde miras onun yokluğuna göre yeniden hesaplanır. Haksız bir fiil neticesinde ölü doğması durumunda sağ doğmuş gibi işlem yapılır. 3. Miras engellerinin bulunmaması. Vârisin mûrisini öldürmesi mirasçılığa engel olmakla birlikte kasıt dışı öldürmelerin bu kapsamda sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Mûrisin veya mirasçının gayri müslim olması, liân veya zina gerekçesiyle çocuğun babaya nisbet edilmemesi, kölelik, mûrisle vârisin hangisinin önce öldüğünün bilinmemesi de miras engelleri arasındadır. Mahrumiyet şahsîdir; meselâ bir kimsenin öldürme sebebiyle mirastan mahrum olması çocuklarının da mahrumiyetini gerektirmez.

Ölen kimsenin miras olarak bıraktıklarına “tereke” (Arapça’da terike, tirke) veya “muhallefât” denir. Günümüz hukuk dilinde tereke mûrisin mâmelekini yani mal, hak, alacak ve borçlarının bütününü ifade eden bir kavram iken fıkıh terminolojisinde ölenin mal varlığının sadece aktif kısmını belirtmek üzere kullanılır. Malların bu kısımda yer aldığı açıktır. Hakların terekeye dahil sayılması konusunda ise Hanefîler’in sınırı dar tutmaya çalıştığı görülür. Çoğunluğa göre terekenin taksiminde öncelikler sıralaması ölenin tekfin ve defin masrafları, ölenin borçları ve kalan malın üçte birini aşmamak kaydıyla vasiyeti şeklindedir. Bunlardan sonra kalan mal mirasçılara paylarına göre dağıtılır (bk. KISMET). Mûrise daha yakın mirasçının (akreb) diğer akrabaların mirasçılığını engellemesine “hacb-i hırmân”, miras paylarını azaltmasına “hacb-i noksân” denir. Bu kuralla bağlantılı olan önemli konulardan biri dedenin mirasçılığı meselesidir. Zira İslâm miras hukukunda mûrisle arasındaki bağa göre iki farklı dede statüsü bulunması yanında asabeden olan dedenin bazı durumlarda mirasçılığıyla ilgili görüş ayrılıkları vardır. Yine “dede yetimi” şeklinde bilinen mesele de hacb kuralının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Meselâ üç oğlu bulunan mûrisin bir oğlu kendisinden önce ölmüşse onun çocuğu veya çocukları mirasçı olamamaktadır; zira sağ olan amcaları dedelerine daha yakındır. Bu kuralın aynen uygulanmasının ortaya çıkardığı sakıncaları bertaraf etmek

üzere bazı İslâm ülkelerinde çıkarılan kanunlarda, İbn-i Hazm gibi mirasçı olmayan yakınlara vasiyetin zorunlu (vâcip) olduğunu savunanların da görüşünden yararlanılarak bu durumdaki torun veya torunların babalarına halef olacağı, yani kendileri lehine onun payı kadar vasiyette bulunulmuş gibi işlem yapılacağı hükmü benimsenmiştir. Bazan muayyen pay sahiplerinin payları toplamı paydayı aşabilir. Bu durumda payların toplamından elde edilen sayı payda kabul edilip hisselerde orantılı bir azaltma yapılır. Buna karşılık asabeden hiç kimsenin bulunmaması halinde muayyen pay sahibi mirasçılardan kalan miktar da onlara payları oranında dağıtılır (bk. ÂDİLE; AVL; RED). Mirasçıların terekeden bir şey almaksızın veya muayyen bir şey alarak mirasçılıktan çekilme yahut miras oranlarında değişiklik yapma hususunda anlaşmaları her zaman mümkündür (bk. SULH; TEHÂRÜC).

Mirasın paylaşılmasından önce mirasçılardan bir veya birkaçının vefatı halinde bunlara düşen payların kendi vârislerine intikalinin hesaplanması “tenâsüh” terimiyle ifade edilir (bk. MÜNÂSEHA). Osmanlı hukukunda bazı arazi ve akarlar üzerindeki hakların ilgilinin vefatı üzerine belirli hısımlara geçmesi konusunda özel düzenlemeler yapılmıştır (bk. İNTİKAL).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vrş” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “vrş” md.; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIX, 105-212; XXX, 2-103; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, VIII, 389-584; IX, 5-255; Cürcânî, Şerḥu’l-Ferâʾiżi’s-Sirâciyye, İstanbul 1322; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne’l-meṭâlib (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, VI, 3-176; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VIII, 167-233; M. Abdürrahim Kişkî, el-Mîrâs̱ü’l-muḳārin, Kahire 1380/1961; Ebü’l-Yakzân b. Atıyye el-Cübûrî, Ḥükmü’l-mîrâs̱ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Bağdad 1388/1969; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 562-568; M. Ebû Zehre, Aḥkâmü’t-terikât ve’l-mevârîs̱, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî); Bilmen, Kamus2, V, 170 vd.; Ali Himmet

Berki, İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal (nşr. İrfan Yücel), Ankara 1986; D. S. Powers, Studies in Qur'an and Hadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance, London 1986; a.mlf., "The Islamic Law of Inheritance Reconsidered: A New Reading of Q. 4:12B", St.I, LV (1982), s. 61-94; M. Ali es-Sâbûnî, el-Mevârîs̱ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1989; M. Muhyiddin Abdülhamîd, Aḥkâmü'l-mevârîs̱ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1991; Hamza Aktan, Mukayeseli İslam Miras Hukuku, İstanbul 1991; Ahmed İbrâhim Bek - Vâsıl Alâeddin Ahmed İbrâhim, İntiḳālü mâ kâne yemlikühü'l-insân ḥâle ḥayâtih ilâ ġayrih baʿde mevtih, [baskı yeri yok] 1420/1999 (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs), s. 43-114; M. Habibur Rahman, "The Role of Pre-Islamic Customs in the Islamic Law of Succession", Islamic and Comparative Law Quarterly, VIII/1, New Delhi 1988, s. 49-64; Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "İslam Miras Hukukunda 'Halefiyet', 'Dede Yetimi' ve 'Vacip Vasiyet'", Dinî Araştırmalar, I/3, Ankara 1999, s. 143-170; J. Schacht, "Mīrāt͟h", EI^{2} (İng.), VII, 106-111.

Hamza Aktan

MİRAS, Kâmil

(1875-1957)

Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ile tanınan son dönem Türk âlimi ve siyaset adamı.

1875'te (rûmî 1291) Karahisarısâhib'de (Afyonkarahisar) doğdu. Bir ulemâ ailesi olan Mirasoğulları'ndan müderris Ahmed Rüşdü Efendi ile Âtike Hanım'ın oğludur. Soyadı kanunu öncesinde Mehmed Kâmil ve Hoca Kâmil Efendi olarak tanınırdı. Babasından ve müderris Musamcızâde Ali Efendi'den ders aldı. İbtidâî ve rüşdiyeyi Afyonkarahisar'da bitirdikten sonra İstanbul'a gitti. 1903 yılında girdiği Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin Ulûm-i Âliye-i Dîniyye (İlâhiyat) Şubesi'nden mezun oldu. Bu arada Fâtih Camii dersiâmı ve ders vekili Alasonyalı Hacı Ali Zeynelâbidin Efendi'den icâzet aldı ve ruûs imtihanlarını kazanıp Beyazıt Camii dersiâmı olarak göreve başladı (1907). Hayatı boyunca aralıksız sürdürdüğü bu görevi yanında birçok öğretim kurumunda ders verdi. 31 Ekim 1910'da Dârülfünûn-ı Şâhâne Ulûm-i Âliye-i Dîniyye (sonraki adıyla Ulûm-i Şer'iyye) Şubesi'nde İslâm dini tarihi müderrisliğine tayin edildi. Ardından târîh-i ilm-i fıkıh ve ilm-i ahlâk-ı şer'iyye derslerini üstlenerek Şubat 1914'e kadar sürdürdü. Bu bölümün kapatılması üzerine Ekim 1915'e kadar lisan şubesinde ulûm-i dîniyye okuttu ve aynı tarihte Medresetü'l-mütehassısîn'de fıkıh tarihi müderrisi oldu. Bu arada Kasım 1914'te Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde târîh-i İslâm ve edyân, iki buçuk ay sonra da fıkıh ilmi tarihi dersini vermekle görevlendirildi. Eylül 1917 - Nisan 1919 tarihleri arasında Süleymaniye Medresesi'nde fıkıh tarihi müderrisliği yapan Kâmil Miras, Mustafa Sabri Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde bir yıl kadar tedrîsattan uzaklaştırıldı ve bir süre ticaretle uğraştı. Mart 1920'den itibaren Sahn-ı Semân Medresesi'nde önce mantık, ardından kelâm derslerini vermeye başladı. Kasım 1922'de Süleymaniye Medresesi'nde tabakāt-ı kurrâ ve müfessirîn müderrisliğine tayin edildi ve bu görevini medreselerin kapatıldığı 3 Mart 1924 tarihine kadar sürdürdü. Ayrıca ilk teşkilât nizamnâmesini ve programını hazırladığı Medresetü'l-irşâd'da Aralık 1919'dan itibaren kelâm ve fıkıh usulü okuttu.

Kâmil Miras, ayrıca birçok öğretim kurumunda hizmet kalitesinin yükseltilmesi çalışmalarına katkıda bulundu. 28 Aralık 1910 tarihli meşihat tezkiresiyle medrese programlarının yeniden düzenlenmesi için Bâb-ı Fetvâ'da kurulması kararlaştırılan encümenin üyeliğine tayin edildi. Çeşitli medreselerdeki müderrisliği sırasında bu kurumlar için oluşturulan komisyonlarda bulundu. Şubat 1913'te Dârülfünûn-ı Şâhâne Ulûm-i Şer'iyye Şubesi muallimi sıfatıyla Maarif Meclisi üyeliğine getirildi. Meşihat makamının 19 Temmuz 1913 tarihli tezkiresiyle, camilerde okutulan ulûm-ı dîniyye ve Arabiyye derslerine ilişkin meselelerde danışmanlık yapmak, özel ve genel programlar düzenlemek, okutulacak kitapları belirlemek ve tedrîsatın ıslahını sağlamakla görevli Encümen-i Müderrisîn üyeliğine getirildi. Aynı yılın eylülünde Maarif Nezâreti'nce oluşturulan Lâyihalar Encümeni'nde vazife aldı. Meşihatın 27 Kasım 1915 tarihli tezkiresiyle, kelâm ilmine dair bir ders kitabının hazırlanmasıyla görevlendirilen Mûsâ Kâzım Efendi başkanlığındaki kurulda yer aldı. Kelâm ilminin yeniden yazılması tartışmalarının devam ettiği bu devrede İlm-i Kelâm Tarihine Ait Tetkikler adlı eserini kaleme aldı. 26 Ağustos 1916 tarihli meşihat tezkiresiyle Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ve Medresetü'l-mütehassısîn'in ders programında değişiklik yapmak üzere oluşturulan encümene seçildi. 1917 tarihli Medâris Kanunu gereği ilgili nizamnâmeyi kaleme aldı. 1916-1919 yılları arasındaki dört ramazanda huzur dersleri muhataplığında bulundu.

İlmî faaliyetleri yanında hareketli bir siyasî hayat geçiren Kâmil Miras, Meşrutiyet'in ilânından sonra 1 (1908-1912), 2 (1912) ve 3. (1914-1918) dönem, Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından 2. dönem (1923-1927) Afyonkarahisar mebusu oldu. Osmanlı devrinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti üyesi olan Kâmil Miras, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan seçildi, bir süre sonra kurulan Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'na katıldı. İzmir suikastı dolayısıyla diğer partililerle birlikte İstiklâl Mahkemesi'nde yargılandıysa da suçsuz bulundu. Bu dönemde Şer'iyye ve Evkaf, Diyanet ve Tapu komisyonları gibi çeşitli kurullarda üyelik yaptı.

Mebusluğu sırasında Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe meâli ve tefsiriyle bir hadis kitabının tercüme ve şerhinin yaptırılması ve hutbelerin Türkçe'ye çevrilmesiyle ilgili gelişmelerde büyük katkıları oldu.

21 Şubat 1925 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Diyanet İşleri Riyâseti bütçesinin görüşülmesi sırasında onun da aralarında bulunduğu elli üç mebusun verdiği bir önergeyle yeni bir Kur'an tercüme ve tefsirinin hazırlatılması, ayrıca uygun bir hadis kitabının Türkçe'ye çevrilmesi teklif edildi; oturum sonunda her iki faaliyet için bütçeye ödenek konulması kararlaştırıldı. Tefsir işi Elmalılı Muhammed Hamdi'ye, hadis kitabı olarak seçilen Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin muhtasarı et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ'in tercüme ve şerhi görevi Babanzâde Ahmed Naim'e verildi. Ahmed Naim'in vefatı üzerine (13 Ağustos 1934) müsvedde halindeki III. cildin basıma hazırlanması ve kalan kısmın tamamlanması işini devralan Kâmil Miras on yıl içinde bu çalışmayı bitirdi.

Kâmil Miras'ın ders verdiği öğretim kurumları arasında kendisine profesörlük unvanını kazandıran Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin özel bir yeri bulunmaktadır. 1927'de Türkiye Büyük Millet Meclisi üyeliği sona erince medreselerin kapanmış olması sebebiyle bürokratik sorunlarla karşılaşan, durumuna uygun bir tayin yapılmadığından kendi isteği üzerine emekliye sevkedilen Kâmil Miras (26 Haziran 1931) 25 Haziran 1940'ta Diyanet İşleri Riyâseti Müşavere Heyeti âzalığı görevine getirildi ve emeklilik yaşı dolduğu halde 24 Nisan 1943 tarihine kadar bu kadroda istihdam edildi. 30 Nisan 1957'de Anadoluhisarı'ndaki evinde vefat eden Kâmil Miras ertesi gün Kandilli Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (IV-XII, İstanbul 1938-1948). Hadislerin şerhinde klasik kaynaklardan yararlanılmış ve Hanefî yaklaşımı esas alınmış, zaman zaman güncel konulara da girilmiştir. Birçok defa basılan eserin Türkiye'de hadis ve sünnet kültürünün yerleşmesine büyük katkısı olmuştur (bk. et-TECRÎDÜ's-SARÎH). 2. Târîh-i İlm-i Fıkıh (İstanbul 1329/1331, 1331). Dârülfünûn-ı Şâhâne Ulûm-i Şer'iyye Şubesi'nde ve Medresetü'l-mütehassısîn'de verdiği derslerin notları olup iki bölüm halinde düzenlenmiştir. Eser genel fıkıh tarihi kitaplarından farklı olup bazı yenilikler taşır. 3. Ahlâk-ı Şer'iyye Dersleri (İstanbul 1330/1332). Âyet ve hadislerle İslâm ahlâkı mahiyetindeki eser tamamlanamamıştır. 4. Ramazan Musahabeleri (İstanbul 1949). Müellifin çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinin kendisince gözden geçirilmiş ve Sedat Miras tarafından yapılmış bir derlemesinden ibarettir. Kâmil Miras'ın Dîn-i İslâm Tarihinden

Emevî ve Abbasî Devirlerine Ait Kısımları, İlm-i Kelâm Tarihine Ait Tetkikler, Kur'ân ve Tefsir Tarihi, Kur'ân'ın Cem'i adlı ders notu niteliğindeki eserlerinin baskı tarihleri ve halen mevcut olup olmadıkları hususunda bilgi bulunmamaktadır.

Maarif Vekâleti'nin şarkiyatçıların neşrettiği İslâm Ansiklopedisi'ni Türkçe'ye çevirmeye karar vermesi üzerine telif bir ansiklopedi hazırlamak, diğerinin yanlış ve eksik maddelerini ele alıp doğrularını göstermek maksadıyla yayımlanmaya başlanan İslâm Türk Ansiklopedisi'nin (1941-1948) tahrir heyetinde Eşref Edip Fergan, İsmail Hakkı İzmirli, Ömer Rıza Doğrul ile birlikte yer alan ve 78. sayısından itibaren İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası'nın başmuharrirliğini yapan Kâmil Miras bu ansiklopedinin I. cildine on altı, yarım kalan II. cildine sekiz madde yazmış, "Tahrir Heyeti" imzasını taşıyan maddelere de önemli katkılarda bulunmuştur.

Kâmil Miras, Cessâs'ın Aḥkâmü'l-Ḳur'ân'ının İstanbul baskısının (1335-1338) musahhihlerinden olup Beyzâvî, Ali b. Muhammed el-Hâzin, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Abbas ve Ni'metullah b. Mahmûd'un tefsirleri gibi birçok ilmî eserin tashihinde de görev almıştır. Bunlardan başka Sebîlürreşâd, Hakka Doğru, İslâm-Türk Mecmuası, Son Posta, İslâm Dünyası gibi dergilerde birçok makalesi yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Dosyası, nr. 23-2500; Emekli Sandığı Sicil Dosyası, nr. MÖ/102872; TBMM Arşivi Meclisi Meb'ûsan Âzaları Sicil Dosyası, nr. 118, Dönem I, II ve III; TBMM II. Devre Afyonkarahisar Mebusu Sicil Dosyası, nr. 440; Ahmet Hamdi Akseki, Yeni Hutbelerim, İstanbul 1937, II, 551-556; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 302-305; Ergün Aybars, İstiklâl Mahkemeleri: 1923-1927, Ankara 1982, s. 341, 358, 364; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü: 1924-1989, Ankara 1989, s. 65; Mevlüt Güngör, Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân'ı, Ankara 1989, s. 156; Niyazi

İplikçioğlu, "Afyon'un Yetiştirdiği Büyük Din Bilgini Profesör Kamil Miras ve Eserleri (1874-1957)", IV. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri (nşr. E. Emel Sarlık - Mehmet Sarlık), Afyon, ts. (Afyon Belediyesi), s. 151-152; TBMM Zabıt Ceridesi, II. İntihab, II. İctima Senesi, Ankara, ts. (TBMM Matbaası), XIV, 249-270; Kâzım Öztürk, Türk Parlamento Tarihi, TBMM-II. Dönem: 1923-1927, Ankara 1994, II, 373, 559, 567, 585, 613; Nesimi Yazıcı, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Afyonlu: Prof. Kâmil Miras", V. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 2001, s. 41-49; a.mlf., Kâmil Miras'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 2002; Eşref Edib, "Tahrir Heyetimizden Profesör Kâmil Miras", İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, I/5, İstanbul 1940, s. 2; a.mlf., "Merhum Kâmil Miras", SR, X/244 (1957), s. 290-291; Veli Ertan, "Sahîh-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Mütercimi Prof. Kâmil Miras", Diyanet Dergisi, X/106-107, Ankara 1971, s. 122-125; a.mlf., "Vefatının Yıldönümü Nedeniyle Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Mütercimi Prof. Kâmil Miras", a.e., XXV/2 (1989), s. 13-22; Mehmet Bulut, "Diyanet İşleri Reisliği (Başkanlığı) 1341 (1925) Mali Yılı Bütçe Müzakereleri", a.e., XXXVI/1 (2000), s. 99-128; Vakit, Hâkimiyeti Milliye, Milliyet ve Cumhuriyet gazetelerinin 10-13 Temmuz 1926 tarihli nüshaları.

Nesimi Yazıcı

MİR'ÂT

(bk. AYNA).

MİR’ÂT-ı HATTÂTÎN

(مرآت خطّاطين)

Eğinli Süleyman Efendi’nin (ö. 1924) Habib Efendi’nin Hat ve Hattâtân adlı kitabına zeyil olarak kaleme aldığı eseri.

Eğinli Hattat Ahmed Efendi’nin oğlu olan Süleyman Efendi, ilk öğreniminin ardından İstanbul’a giderek 1888 Haziranında Defteri Hâkānî Senedât Dairesi’nde kâtip olarak göreve başladı. Bu görevi sırasında kitapçılar ve hakkâkler çarşısında dolaşarak ilgisini çeken yazma eserleri ve hat levhalarını satın almış, zengin bir koleksiyon oluşturmuştur. Fakat bu koleksiyon daha sonra Çırçır yangınında yanmıştır. Yüksek fiyatları sebebiyle alamadığı eserlerin hattatlarını, cilt ve tezhip özelliklerini, tarihlerini yazmış, böylece kaynaklarda yer almayan pek çok hattat tesbit etmiştir. Bu hattatların mezar taşlarını da bularak ölüm tarihlerini kaydetmiş, ayrıca yaşayan hattatların bizzat kendilerinden aldığı bilgilerle araştırmasını genişletmiştir. Süleyman Efendi Mir’ât-ı Hattâtîn’i yazarken Tuhfe-i Hattâtîn ve Devhatü’l-küttâb adlı eserlerden de yararlanmıştır. Kitabın başında eserini Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ne vakfettiğini belirten Süleyman Efendi giriş kısmında öz geçmişini ve bu çalışmadaki amacını anlattıktan sonra alfabetik

sırayla hattatlar ve eserleriyle ilgili bilgiler vermiştir.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde kayıtlı olan (Bayezid, nr. 10.337) Hat ve Hattâtân adlı matbu eserin bir nüshası Süleyman Efendi’nin Mir’ât-ı Hattâtîn’i nasıl meydana getirdiği hususunda bize ışık tutmaktadır. Süleyman Efendi ilk çalışmasını bu kitap üzerinde yapmış, kitapta yer alan hattatlar hakkında elde ettiği ek bilgileri o şahıslarla ilgili bölümlerin kenarına kaydetmiştir. Eserde yer almayan hattatlar hakkında topladığı bilgileri de kitabın sonuna eklediği sayfalara yazmıştır. Daha sonra bu bilgileri yeniden düzenleyerek eserini meydana getirmiştir. Mir’ât-ı Hattâtîn’in müellif nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Bayezid, nr. 10.338). Süleyman Efendi 129 sayfalık bu nüshayı âharsız,

kareli deftere rik‘a hattıyla yazmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlı olan (Yeniler, nr. 591) ve sonundaki fihrist hariç otuz yedi varaktan meydana gelen diğer nüsha, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi memurlarından Zekeriya Gözen tarafından 28 Kasım 1945 tarihinde istinsah edilmiştir. Mir’ât-ı Hattâtîn, çok kısa bilgiler vermekle birlikte bilinmeyen pek çok hattatı tanıtması bakımından hat sanatı tarihi için önemli başvuru kaynağıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman b. Ahmed, Mir’ât-ı Hattâtîn, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 10.338, s. 1, 2, 3; a.e., TSMK, Yeniler, nr. 591, vr. 1a, 1b; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 11, 12; Muhittin Serin, Hat San‘atımız, İstanbul 1982, s. 125; Mehmet Memiş, Süleyman b. Ahmed’in Mir’ât-ı Hattâtîn Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2, 3, 4; Abdülhamid Tüfekçioğlu, İstanbul Kütüphanelerinde Hat Sanatı ile İlgili Yazma Eserler (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19, 87.

Mehmet Memiş

MİR'ÂTÜ'l-HAREMEYN

(مرآة الحرمين)

Eyüp Sabri Paşa'nın (ö. 1890) Arap yarımadasına, özellikle Mekke ve Medine'nin kuruluşuna ve tarihlerine dair eseri

(bk. EYÜP SABRİ PAŞA).

MİR’ÂTÜ’l-MAKĀSID

(مرآة المقاصد)

Topal Ahmed Rifat Efendi’nin (ö. 1876) tarikatlar ve Bektaşîliğe dair eseri.

Tam adı Mir’âtü’l-makāsıd fî def‘i’l-mefâsid olan eser Bektaşîlik tarihi ve âdâb-erkânı hakkında bilgi veren ilk kapsamlı çalışmadır. Kendisi de Bektaşî olan müellif mukaddimede bütün tarikatların aynı asıldan çıktığını, aralarındaki tek farkın zikirlerinin hafî veya cehrî oluşunda bulunduğunu, tarikatlar arasında bir üstünlük kıyaslaması yapmak istemediğini söyler. Nûr-ı Muhammedî konusuyla esere başlayan müellif ilk dört halife hakkında bilgi vererek Ferîdüddin Attâr’ın onlarla ilgili methiyelerini iktibas etmiş, on iki imamın isimlerini zikrettikten sonra silsileleri Hz. Ali’ye ulaşan Kādiriyye, Rifâiyye, Desûkıyye, Bedeviyye, Şâzeliyye, Nakşibendiyye ve Bektaşiyye gibi tarikatların silsilelerini vermiştir. Kitapta Nakşibendiyye ve Bektaşiyye’nin Hz. Ebû Bekir’e de ulaşan bir silsilesi olduğu belirtilerek cehrî ve hafî zikir meselesine temas edilmiş, ardından her biri “der beyân-ı ...” ifadesiyle başlayan başlıklar altında itikadî, fıkhî ve tasavvufî konular ele alınmıştır. Eserin yarıdan fazlasını oluşturan bu bölümde müellifin tamamen Sünnî bir çerçeve içinde kaldığı dikkat çekmektedir.

Mir’âtü’l-makāsıd’ın Bektaşî tarikatına ayrılan bölümü tarikatın pîri Hacı Bektâş-ı Velî, ayrıca Bektaşîliğin âyin, âdâb ve erkânı hakkında ayrıntılı bilgi içerir. Bu bölümde ele alınan konulardan bazıları şunlardır: Tevellî (tevellâ) ve teberrînin (teberrâ) hakikati, derviş ve fakr kavramları, mürşid-i kâmilin özellikleri, “Nâdi Ali”nin şerhi, zikir telkini ve hırka giyme, tâc-ı şerif, Bektaşî âyini, Ehl-i beyt hakkında hadisler, on iki imam, on dört mâsum, on yedi kemer-bestenin isimleri. Eserin sonunda Bektaşî tarikatı mensuplarının çeşitli vesilelerle okudukları evrâd, dua, tercüman ve gülbank metinlerine yer verilmiştir.

Ahmed Rifat Efendi’nin bu eseri, Bektaşîlik karşıtı çevrelerin önde gelen isimlerinden Harputlu İshak Efendi’nin, Abdülmecid Firişteoğlu’nun

Hurûfîliğe dair Işknâme adlı eserinin yayımlanması üzerine (İstanbul 1288) kaleme aldığı Kâşifü'l-esrâr ve dâfiu'l-eşrâr'a (İstanbul 1291) reddiye olarak yazdığı ve basım masraflarının Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Vâlide Sultan tarafından karşılandığı kaydedilmektedir (Birge, s. 81). Ancak Mir'âtü'l-makāsıd'ın hiçbir yerinde eserin Kâşifü'l-esrâr'a reddiye olduğu konusunda bir işaret bulunmamaktadır. Bununla birlikte dikkat çeken savunma üslûbu ve Sünnîliğe yapılan vurgudan hareketle eserin, Bektaşîliği Hurûfîlik'le bir gören ve Bektaşîler'in kâfir topluluklarından daha alçak olduğunu söyleyerek (Kâşifü'l-esrâr, s. 63) ağır suçlamalarda bulunan İshak Efendi'nin eserine bir reddiye olduğu söylenebilir. Müellifin Hurûfîliği eleştirip Bektaşîliğin Hurûfîlik'le alâkası olmadığını belirtmesi ve kitabın adındaki "dâfiu'l-eşrâr" (kötülüklerin uzaklaştırılması) ifadesi de bu görüşü teyit etmektedir.

Bektaşîlik hakkında basılı ilk kaynak olan eserde (İstanbul 1293) Bektaşîlik'le ilgili iddialara cevap vermeyip mensubu olduğu tarikatı inanç ve uygulamalarıyla tanıtmayı tercih eden Ahmed Rifat Efendi'nin bu tavrı takıyye yapmakta olduğu kuşkusuna yol açmıştır. Ancak müellif vereceği cevapların yeni soruları gündeme getireceğini düşünerek böyle yapmış olmalıdır. Öte yandan eserin yazıldığı dönemde Bektaşîlik üzerindeki kısıtlamaların tam anlamıyla ortadan kalkmadığı da unutulmamalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Rifat, Mir'âtü'l-makāsıd, İstanbul 1293; Harputlu İshak Efendi, Kâşifü'l-esrâr ve dâfiu'l-eşrâr, İstanbul 1291; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1965, s. 81; a.e.: Bektaşilik Tarihi (trc. Reha Çamuroğlu), İstanbul 1991, s. 94; Salih Çift, "1826 Sonrasında Bektâşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XII/1, Bursa 2003, s. 259-267; Mustafa Kara, "İshak Efendi, Harputlu", DİA, XXII, 531.

Salih Çift

MİR’ÂTÜ’l-USÛL

(مرآة الأصول)

Molla Hüsrev’in (ö. 885/1480) fıkıh usulüne dair eseri.

Müellif, önce Mirḳātü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl adıyla oldukça muhtasar bir eser kaleme almış (İstanbul 1262, 1267, 1273, 1275, 1288, 1290, 1291, 1305, 1307, 1308, 1310, 1311, 1321, 1331; Kahire 1320), daha sonra anlaşılmasında güçlükler ortaya çıkınca bunu Mirʾâtü’l-uṣûl fî şerḥi Mirḳāti’l-vüṣûl ismiyle şerhetmiştir. Bir mukaddime ile iki bölümden (maksad) meydana gelen eserin mukaddimesinde usûl-i fıkıh ve fıkıh tanımlarının ardından fıkıh usulünün konusu ve faydaları anlatılmaktadır. Fıkhî hükümlerin delillerine tahsis edilen birinci bölüm dört ana başlığa (rükün) ayrılmış ve sırasıyla kitap, sünnet, icmâ ve kıyasa yer verilmiştir. Kitap ve Sünnet arasında ortak olan konular geniş biçimde işlenmiş, önceki dinlere ait hükümlerin ve sahâbî kavlinin hüccet oluşu bahisleri sünnet başlığının sonunda, istihsan delili kıyas konusunun içinde ve istishâb delili bu başlığın sonunda ele alınmıştır. İkinci bölüm hükümlerle ilgili olup hüküm, hâkim, mahkûm bih ve -ehliyet meselesinin ayrıntılı biçimde incelendiği-mahkûm aleyh konularını ihtiva eden dört ana başlığa ayrılmıştır. Eserin hâtimesinde ictihad, özellikle ictihadda hata ve isabet meselesi tartışılmıştır. Molla Hüsrev Mirʾâtü’l-uṣûl’ün özelliklerini belirtirken, yararlandığı yirmi sekiz usul ve fürû kitabının adına işaret eden edebî bir üslûp kullanır. Gerek bu eserler gerekse faydalandığı diğer kaynaklar Hasan Özket tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde tesbit edilmiştir (Molla Hüsrev ve Mir’âtü’l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları, s. 31, 48-70). Eserde müellif ele aldığı meselelerde kendi tercihini belirtirken karşı görüşe ve delillerine de temas ederek bunları tartışır (kendi tercihleriyle ilgili örnekler için bk. a.g.e., s. 39-41). Tartışmalarda naklî delillerden ziyade aklî delillere yer verilmesi dikkat çekmektedir. Veciz ve sade bir üslûpla yazılan Mirʾâtü’l-uṣûl Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş (Uzunçarşılı, s. 22) ve defalarca basılmıştır (İstanbul 1217, 1262, 1272, 1273, 1282, 1296, 1304, 1310, 1321; Kahire 1289).

Hâşiyeleri. Mevlânâ Mehmed İzmîrî, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti'l-uṣûl (I-II, Bulak 1258, 1262; İstanbul 1262, 1285, 1296, 1302, 1304, 1309; eserin en hacimli hâşiyelerinden olan bu çalışmada özellikle kelâm ve mantık kavramları ile Arap gramerine dair konularda geniş açıklamalara yer verilmektedir); Hâmid b. Mustafa el-Konevî, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti'l-uṣûl (İstanbul 1280); Tarsûsî Mehmed Efendi, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti'l-uṣûl (İstanbul 1267, 1289, 1304, 1309, 1312, 1317); Abdürrezzâk b. Mustafa el-Antâkî, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti'l-uṣûl (İstanbul 1279, 1289, Tarsûsî'nin hâşiyesiyle birlikte); Hoca Mustafa b. Abdullah el-Vidinî, Taḳrîrü'l-Mirʾât (Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti'l-uṣûl, İstanbul 1297, 1311); Eyyûbîzâde Mustafa, Miftâḥu'l-ḥuṣûl li-(fî şerḥi)Mirʾâti'l-uṣûl (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 440; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1322, 1323; Râgıb Paşa Ktp., nr. 393); Ebû Saîd Hafîdü'n-Nisârî, Vesîletü'l-vüṣûl ilâ mesâʾili'l-uṣûl (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 425).

Mirʾâtü'l-uṣûl, Ahmed Hamdullah b. İsmâil Hâmid Ankaravî tarafından Muḫtaṣaru Mirʾâti'l-uṣûl adıyla ihtisar edilmiş (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 443, müellif hattı, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6049; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1723; İÜ Ktp., nr. 1298), eserin metni olan Mirḳâtü'l-vüṣûl'ü Osman b. Mustafa el-Gelibolî Teshîlü Mirkāti'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl (İstanbul 1288) ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Molla Hüsrev, Mirʾâtü'l-uṣûl fî şerḥi Mirḳâti'l-vüṣûl, İstanbul 1296; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1657; Îżâḥu'l-meknûn, II, 457; Brockelmann, GAL, II, 293; Suppl., II, 317; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 22, 230; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, tercüme edenin girişi, s. 172-174; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 102-103; Ali Toksarı, "Molla Hüsrev'in Hadis ve Peygamberlerin İçtihadları Hakkındaki Bazı Görüşleri", Molla Hüsrev Mehmet Efendi: 1400-1480 (haz. Ahmet Hulûsi Köker), Kayseri 1992, s. 97-108; Ali Rıza Karabulut, "Molla Hüsrev'in Eserleri", a.e., s. 129-131; Hasan Özket, Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları (yüksek lisans tezi, 1992), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.

Ferhat Koca

MİRDÂS b. ÜDEYYE

(مرداس بن أديّة)

Ebû Bilâl Mirdâs b. Hudeyr b. Amr et-Temîmî el-Hanzalî (ö. 61/681)

Basra Hâricîliği'nin önde gelen liderlerinden.

Kaynaklarda daha çok künyesi Ebû Bilâl ile anılır. Üdeyye annesi yahut büyük annesinin ismidir. Baba tarafından Temîm kabilesinin Rebîa el-Vustâ diye de bilinen ve Hâricî hareketine çok sayıda lider veren Rebîa b. Hanzale b. Mâlik b. Zeyd koluna mensuptur. Hakkındaki ilk bilgiler, kardeşi Urve ile birlikte Hz. Ali'nin Muâviye ile yaptığı Sıffîn Savaşı'nda onun yanında yer alması, taraflar arasında mütareke yapılıp mesele hakemlere bırakılınca bu çözüme şiddetle karşı

çıkarak Hâricî gruplarıyla birlikte Nehrevan'a gitmesinden ibarettir (Belâzürî, V, 188-189; Şemmâhî, s. 64). Kendisi hakkında kısmen geniş sayılan bilgiler ise Emevîler'in Basra valisi Ubeydullah ile giriştiği mücadelelerle ilgilidir. Nehrevan'da Hz. Ali'nin Hâricîler'e karşı başlattığı ve galip geldiği savaş sonunda (38/658) az sayıda kişiyle birlikte kurtulmayı başaran Mirdâs mutedil bir tutum içinde hayatını sürdürmeye çalıştı. Kaynaklar, onun önceki düşüncelerini devam ettirmekle birlikte diğer bazı Hâricî grupları gibi kendilerinden olmayan kimselerin inançlarını sorgulamak ve siyasî mânada katil hareketlerine başvurmak (isti'râz) gibi bir tavır içine girmediğini, kadınların savaşlara katılmasına karşı olduğunu, uzun süre fiilî isyan hareketlerinden uzak kaldığını, daha çok Hâricîler'in bulunduğu yerlere hicret etmemek ve muhaliflerle savaşmamak doğrultusunda bir hayat yaşadığını belirtmektedir.

Sıffîn ve Nehrevan savaşlarının ardından Basra'da ikamet eden Mirdâs, Vali Ziyâd b. Ebîh'in görevi sırasında (665-673) Hâricîler'e yönelik sert ve katı uygulamalarına rağmen ılımlı tutumunu değiştirmedi, doğrudan bir ayaklanma başlatmadı ve böyle bir faaliyet içinde yer almadı. Ziyâd'ın ölümünden iki yıl sonra Basra'ya vali olarak gönderilen oğlu Ubeydullah'ın

sertlik konusunda babasını geçmesi, çeşitli bahanelerle Hâricîler'i hapse attırması, zaman zaman işkenceye başvurması Mirdâs'ı hayli rahatsız etmeye başlamıştı. Çok geçmeden Hâricîler'in önemli liderlerinden kardeşi Urve'nin de içinde bulunduğu bir grubun öldürülmesiyle (Urve'nin Mirdâs'tan sonra öldürüldüğüne dair rivayetler de vardır) Hâricîler Mirdâs'ın etrafında toplandılar. Ayrıca Vali Ubeydullah, Temîm kabilesine mensup, dindarlığı ve güzelliğiyle bilinen Belcâ isminde Hâricî bir hanımla evlenmek istemiş, durumdan haberdar olan Mirdâs, Belcâ ile görüşerek valinin bir zorba olduğunu, dilerse takıyye yapabileceğini söylemiş, ancak kadın böyle bir şeye asla yanaşmayacağını ifade etmişti. Sonunda Belcâ'ya zorla sahip olan vali direnmesi karşısında onu ellerini ve ayaklarını kesmek suretiyle öldürtmüştü. Ardından Mirdâs da Ubeydullah b. Ziyâd tarafından hapsedildi. Onun konuşmalarına ve ibadetine hayran kalan hapishane görevlisi gece evine gitmesine izin veriyordu. Bir süre sonra İbn Ziyâd'ın, hapsettiği Hâricîler'i öldüreceğine dair yeminini duyan Mirdâs, sözünden dönen bir insan olarak Allah'ın huzuruna çıkmak istemediğini belirterek hapishaneye gidip teslim oldu. Ertesi gün çok sayıda Hâricî'nin öldürülmesine rağmen hapishane görevlisinin aracılığı ile ölümden kurtuldu (Nüveyrî, XX, 286-287).

Kendilerine yönelik baskı, tutuklama ve katil olayları karşısında büyük güçlükler içinde kalan Hâricîler, Mirdâs'a gelerek Ubeydullah b. Ziyâd'a karşı silâhlı mücadele konusunda ısrar ettilerse de Mirdâs haksızlıklarına rıza göstererek zalimler arasında yaşamanın doğru olmadığını, ancak kendilerine doğrudan kılıç çekenlerle savaşabileceğini söyledi, ardından otuz civarında taraftarı ile birlikte Basra'dan ayrıldı (60/679-80). Daha sonra katılanlarla beraber sayıları kırkı bulan grup Mirdâs'ın liderliğinde Ahvaz'a gitti. Burada İbn Ziyâd'ın bir kervanını durduran Mirdâs ihtiyaçları için malların bir bölümüne el koydu. Durumdan haberdar edilen Ubeydullah, Mirdâs'a karşı Eslem b. Zür'a el-Kilâbî'yi gönderdi. Eslem 2000 kişilik bir kuvvetle harekete geçip Âsek denilen yerde Mirdâs'la karşılaştı, fakat bozguna uğramaktan kurtulamadı (Taberî, V, 471). Vali hemen Abbâd b. Ahdar kumandasında Müberred'e göre 4000 (el-Kâmil, III, 1179), Taberî'ye göre 3000 (Târîḫ, V, 471) kişilik yeni bir orduyu Mirdâs'ın üzerine sevketti. Abbâd, Fars bölgesinde Dârâbcird denilen yerde Mirdâs'a yetişti. Mirdâs, valinin zulüm ve zorbalıklarından bahsederek hem kendi adamlarını cesaretlendirdi hem de karşı tarafı etkilemeye çalıştı. Savaş

devam ederken Mirdâs, Abbâd b. Ahdar'a namaz kılmak için çarpışmaya ara verilmesi teklifinde bulundu, o da bunu kabul ettiğini bildirdi. Ancak Abbâd'ın askerleri namazlarını acele ile kılarak yahut yarıda keserek âniden hücuma geçtiler ve namaz kılmakta olan Mirdâs'ın adamlarını kılıçtan geçirdiler. Bu arada katledilen Mirdâs'ın başı Ubeydullah b. Ziyâd'a götürüldü.

Kaynaklarda dürüst, cesur, takvâ sahibi, güzel konuşan bir kişi olarak tanıtılan Mirdâs'ın bazı şiirleri bulunmaktadır. Ölümünden sonra İmrân b. Hıttân ve Îsâ b. Fâtik gibi Hâricî şairleri kendisi için mersiyeler yazmıştır (Müberred, III, 1176-1182; Nâyif Mahmûd Ma'rûf, s. 159-200). Mirdâs, kendisi gibi Nehrevan'dan kurtulan Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî tarafından kurulan Basra Hâricîliği'nin önemli bir şahsiyetidir. Eş'arî, Malatî ve Şehristânî onun Hâricî fırkaları arasındaki yerine temas etmezken Bağdâdî, Mirdâs'ı Sufriyye'nin ilk imamı olarak gösterir. Ona göre Sufriyye, Ziyâd b. Asfar'a uymakla birlikte Abdullah b. Vehb er-Râsibî ve Hurkūs b. Züheyr'den sonra Mirdâs'ın imâmetini benimser (el-Farḳ, s. 91). İsferâyînî de Sufriyye'nin bütün kollarının Mirdâs'ı imam kabul ettiğini belirtir (et-Tebṣîr, s. 53).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), V, 188-195; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1172-1183; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 470-471; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 91-93; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 53; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 94-95; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XX, 285-287; Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyâbî), Maskat 1407/1987, s. 61-65; J. Wellhausen, el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 61-64; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 31-32; Nâyif Mahmûd Ma'rûf, Dîvânü'l-Ḫavâric, Beyrut 1403/1983, s. 159-200; Ethem Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 64, 71-74, 83-84, 95; G. Levi Della Vida, "Mirdās b. Udayya", EI² (İng.), VII, 123-124; Azmî M. S. es-Sâlihî - Mustafa Öz, "Hâricîler", DİA, XVI,

175; Nehle el-Hımsî, “Ebû Bilâl el-Ḫâricî”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2002, V, 258-259.

İlyas Üzüm

MİRDÂSÎLER

(بنو مرداس)

1024-1080 yıllarında Halep'te hüküm süren müslüman bir hânedan.

Hânedanın kurucusu Esedüddevle Sâlih b. Mirdâs'ın mensup olduğu Benî Kilâb kabilesi IV. (X.) yüzyıldan beri Suriye çölünde yaşıyordu. Bölgedeki halkın etkisinde kalarak Şiîliği benimseyen kabile XI. yüzyılın başında Kuzey Suriye çölünü kontrol etmekteydi. Bu dönemde Hille'de yaşayan Sâlih b. Mirdâs Rahbe'ye hâkim oldu ve burada Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh adına hutbe okuttu (399/1009). Sâlih Rahbe'de yeni bir devlet kurmayı planlıyordu. Ancak hem Abbâsîler'in hem de Fâtımîler'in müdahalesi yüzünden buna imkân bulamadı. Ardından Halep'le ilgilenmeye ve şehri hâkimiyeti altına alan Hamdânî Memlükleri'nden Lü'lü'ün oğlu Murtazâ'yı tâciz etmeye başladı. Murtazâ, Benî Kilâb'dan kurtulmak için hileye başvurdu. Düzenlediği bir ziyafet esnasında Kilâbîler'den bir kısmı öldürüldü, aralarında Sâlih b. Mirdâs'ın da bulunduğu bir kısmı hapse atıldı (402/1011-12). 405 (1014-15) yılında kaçmayı başaran Sâlih 2000 kişilik bir kuvvet oluşturup Halep'e yürüdü ve Murtazâ'yı yenerek esir aldı.

Yapılan görüşmeler sonunda serbest bırakılan Murtazâ Halep'i terkedip Bizanslılar'a sığındı. Bu olayın ardından Sâlih b. Mirdâs Halep Kalesi kumandanı Feth ile birleşti. Feth bir yandan da Kuzey Suriye'ye hâkim olmak isteyen Fâtımîler'le müzakerelere girişti.

Sâlih b. Mirdâs, Kelb ve Tay kabileleriyle anlaşarak Halep'ten Âne'ye kadarki bölgenin kendisine bırakılmasını sağladıktan sonra 415 (1024) yılında Halep'i ele geçirdi ve Mirdâsîler hânedanının temellerini attı. Halep Kalesi'ni de Cemâziyelevvel 416'da (Temmuz 1025) alan Mirdâsîler Halep ve Humus'a hâkim oldular, ardından hâkimiyet alanlarını genişletip merkezî Suriye, Ba'lebek, Hısnıakkâr ve Sayda'ya kadar uzanan toprakları zaptettiler. Mirdâsîler'in bu kadar yayılmasından ve merkezî Suriye üzerinde hükümranlık kurmasından rahatsız olan Fâtımî Halifesi Zâhir 419

(1028) yılında Anuş Tegin ed-Dizberî kumandasında bir orduyu Suriye'ye gönderdi. Savaş Fâtımî ordusunun zaferi ve Sâlih b. Mirdâs'ın ölümüyle sonuçlandı (Rebîülâhir 420 / Mayıs 1029).

Sâlih'in yerine geçen iki oğlundan Şiblüddevle Nasr Halep'e, kardeşi Muizzüddevle Simâl şehrin iç kalesine sahip oldu. Antakya'nın Bizans valisinin sevkettiği birlikler Kaybar denilen yerde Mirdâsî kuvvetleri tarafından mağlûp edildi (Cemâziyelevvel 420 / Temmuz 1029). Bu mağlûbiyeti öğrenen Bizans İmparatoru III. Romanos Argyros ertesi yıl intikam almak için harekete geçti. Mirdâsîler, Azâz yakınında Bizans ordusunu yenilgiye uğratarak büyük ganimet ele geçirdiler (Şâban 421 / Ağustos 1030).

Bu sırada Nasr kardeşinin yokluğundan faydalanıp iç kaleyi de zaptederek tek başına Halep'e hâkim oldu. Kendini korumak için Bizans'la anlaşan Nasr, Fâtımî tehdidiyle karşı karşıya kalınca Fâtımîler'le Bizans arasındaki bir ittifaka kurban gitmekten korktu ve dört yıl süren görüşmelerden sonra III. Romanos'a tâbi oldu. Halife Zâhir el-Fâtımî, Halep'in bir sınır karakolu olarak önemini bildiği için bu gelişmeden rahatsızlık duydu. O sırada iktidarda bulunan İmparator IV. Mikhail, Nasr'a Fâtımîler'le de anlaşmasını tavsiye etti. Bunun üzerine Nasr Zâhir'e kıymetli hediyeler göndererek Fâtımîler'le uzlaştı. Buna göre Humus Mirdâsîler'e bırakılacaktı. Ancak Vezir Anuş Tegin Cercerâî'nin anlaşmaya karşı çıkması Fâtımîler'le Mirdâsîler arasında çatışmaya yol açtı. Yapılan savaşta Nasr b. Sâlih öldürüldü (Şâban 429 / Mayıs 1038), Halep'e kaçmak zorunda kalan kardeşi Simâl muhtemelen Halep'te fazla kalamadı. 429'da (1038) Halep'e giren Anuş Tegin daha sonra diğer Mirdâsî şehirlerine yönelerek Bâlis ve Menbic'i ele geçirdi. Anuş Tegin'in ölümü üzerine (433/1042) Halep halkı şehrin kapılarını Simâl'e açtı. Bizanslılar ve Fâtımî Devleti Simâl'in Halep hâkimiyetini tanıdılar. İlk Türkmen akınları karşısında Bizanslılar Mirdâsîler'le olan on yıllık barış antlaşmasını yenilediler (439/1047-48). Ertesi yıl Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh ile Simâl'in arası bozuldu. Mirdâsîler, Fâtımîler'in Hadım Rıfk kumandasında Halep'e sevkettiği büyük bir orduyu yenilgiye uğrattılar (Rebîülevvel 442 / Ağustos 1050).

Kazandığı bu zafere rağmen hâlâ Fâtımîler'den çekinen Simâl hanımı Seyyide ve oğlu Vessâb'ı 40.000 altınla Mısır'a gönderdi. Müstansır-Billâh

Halep'i ve hâkimiyeti altındaki diğer toprakları Simâl'e iktâ olarak verdi. Öte yandan Arslan el-Besâsîrî, Sultan Tuğrul Bey'in önünden Bağdat'tan kaçtığı zaman (447/1055) Rahbe'ye gelmiş, Simâl de onun gücünden çekindiği için Rahbe'yi kendisine bırakmıştı. Başarılı idaresine rağmen Benî Kilâb arasında Simâl'i kıskananlar vardı. Bu sebeple Simâl, Müstansır'a bir elçi göndererek Halep'e karşılık kendisine Cübeyl, Beyrut ve Akkâ'nın verilmesini istedi. Talebi kabul görünce Halep'i Fâtımîler'e teslim edip Akkâ'ya gitti (1057). Ancak Mirdâsîler Halep'in Fâtımîler'in eline geçmesine razı olmadılar. 1060 yılında Mirdâsî kuvvetleri Funeydik'te Fâtımî ordusunu yendi. İki gün sonra Halep Nasr'ın oğlu Reşîdüddevle Mahmûd tarafından zaptedildi. Fâtımîler Kuzey Suriye'den tamamen çekildiler.

Reşîdüddevle'nin Halep'e hâkim olmasında ücretli Türk askerleri önemli rol oynadılar. Bu sırada Kahire'de bulunan Simâl Halep'e dönmeye karar verdi, fakat yeğeni Mahmûd şehri ona bırakmayı kabul etmedi. İki taraf arasındaki mücadele Benî Kilâb kabile reislerinin araya girmesi üzerine anlaşmayla sonuçlandı. Simâl Rebîülâhir 453'te (Mayıs 1061) bir defa daha Halep'e hâkim oldu. Bizans'a karşı başarı ile mücadele eden Simâl Zilkade 454'te (Kasım 1062) Halep'te öldü ve yerine kardeşi Ebû Züâbe Atıyye geçti.

Ancak Mahmûd bu durumu kabul etmediği gibi kabilenin desteğini alarak Halep üzerine yürüdü (Receb 455 / Temmuz 1063). Bu mücadeleye Atıyye'nin isteğiyle Suriye'ye ilk giren Türkmenler'den olan Hârûn b. Han da karıştı. Hârûn, Mahmûd'un saldırılarına karşı şehri başarıyla savundu. Buna rağmen Atıyye daha sonra Türkmenler üzerine baskın düzenleyip bir kısmını katletti (Safer 457 / Ocak 1065). Hârûn da yanındaki Türkmenler'le şehirden ayrılarak Mahmûd'un hizmetine girdi. Mercidâbık civarındaki savaşta Atıyye yenildi (11 Cemâziyelevvel 457 / 20 Nisan 1065) ve Mahmûd üç ayı aşan bir kuşatmanın ardından Halep'i ele geçirmeyi başardı. Fâtımîler isteklerine boyun eğmeyen Mahmûd'a karşı Atıyye'yi harekete geçirdiler. İki taraf arasında yeni bir mücadele başlamak üzereyken Trablusşam hâkimi Kadı Emînüddevle İbn Ammâr'ın araya girmesiyle anlaşma sağlandı.

Öte yandan gittikçe artan Türk akınlarını durdurmayı amaçlayan İmparator

Romanos Diogenes, Kuzey Suriye’nin önemli kalelerinden Menbic’i zaptetti ve Halep çevresinde bulunan Türkmen ve Arap kuvvetleriyle savaşa girip bir gece baskınıyla onları yendi (20 Kasım 1068). Bu muharebeden sonra imparator daha önce Hârûn tarafından ele geçirilen Artah ve İm kalelerine tekrar hâkim oldu (462/1070). Türkmen emîrlerinden Sandûk

462 (1070) yılında büyük bir orduyla Halep’e girerek kışı orada geçirdi. Mahmûd ona kıymetli hediyeler verip Bizans’a karşı cihada teşvik etti.

Türkmen akınlarından rahatsızlık duyan Mahmûd Büyük Selçuklular’a tâbi oldu ve Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh ile Sultan Alparslan adına hutbe okuttu (19 Şevval 462 / 31 Temmuz 1070). Alparslan, Mısır seferine çıkmadan önce Mahmûd’a elçi gönderip huzuruna çağırdı. Gelmemekte direnmesi üzerine Halep’i iki ay kuşattı. Mahmûd çaresiz kalıp annesi Seyyide ile birlikte sultanın huzuruna çıktı, Alparslan da onu affetti. Sultan, Mahmûd’u Emîr Aytegin’le birlikte Dımaşk’ın fethiyle görevlendirdi. Bu sırada Atıyye, Antakya’dan sağladığı yardımla Halep bölgesine girerek yağma akınlarına başladı. Mahmûd, Türkmen Emîri Kurlu Bey’in yardımıyla Atıyye’yi ve müttefiklerini yendi. Mahmûd 1075’te ölünce adamları, veliaht tayin ettiği oğlu Şebîb’in yerine büyük oğlu Celâlüddevle’yi hânedanın başına geçirdiler. Bu sırada I. Süleyman Şah Halep’i kuşattı. Celâlüddevle’nin kendisinin Selçuklu nâibi olduğunu bildirmesi üzerine Süleyman Şah muhasarayı kaldırdı. Celâlüddevle, Anadolu’da faaliyette bulunan Türkmen beylerinden Ahmed Şah ile anlaşıp Bizans’ın eline yeni geçmiş olan Menbic’i geri aldı (10 Safer 468 / 24 Eylül 1075). Bir süre sonra kendisini destekleyen Türkler’i bertaraf etmek istediyse de Türkmenler tarafından öldürüldü (Şevval 468 / Mayıs 1076).

Mirdâsî emîrleri onun yerine kardeşi Sâbık’ı geçirdiler. Ahmed Şah da Türkmenler’in yanına gidip onları sakinleştirdi. Böylece Halep’te düzen yeniden sağlandı. Benî Kilâb ise Sâbık’ın emirliğini kabul etmeyip Celâlüddevle’nin diğer kardeşi Vessâb ile birleşerek Halep’e hâkim olmak istedi. Ahmed Şah, Türkmen beylerinden Dilmaçoğlu Mehmed Bey’den yardım aldı. Türkmen beyleri Vessâb’a karşı harekete geçip Benî Kilâb’la ittifaklarını bozdular. Böylece Sâbık Türkmenler sayesinde hâkimiyetini devam ettirdi. Yenilginin ardından Vessâb yakınlarıyla İsfahan’da bulunan Sultan Melikşah’ın huzuruna çıkarak Sâbık’tan şikâyetçi oldu. Melikşah

onlara Suriye'de bazı iktâlar verdi. Ayrıca kardeşi Tutuş'u Suriye'ye tayin etti. Melik Tutuş Halep'i kuşatınca muhasaraya Melikşah'ın emriyle Musul Ukaylî Emîri Şerefüddevle Müslim b. Kureyş de katıldı (Zilkade 471 / Mayıs 1079). Yardıma gelen bir Türkmen emîrinin mağlûp edilmesiyle zor durumda kalan Tutuş kuşatmaya son verip Diyarbekir bölgesine yöneldi. Tutuş'un Suriye'de devam eden faaliyetleri karşısında sıkıntıya düşen Halep halkı ve yerli muhafız kuvvetleri şehri Müslim b. Kureyş'e teslim etmek istiyorlardı. Ancak Sâbık ve iki kardeşi Mirdâsîler'in sonu demek olan bu teklife karşı çıktı. Tutuş'un Halep'e yürümek için tekrar hazırlıklara başlaması üzerine Sâbık kendilerine yardım etmesi karşılığında Müslim'e bazı şehirleri vermeyi önerdi. Bu teklifi kabul etmeyen Müslim şehirden yapılan davetler sonucunda Sultan Melikşah'tan izin alarak Halep önüne geldi (8 Haziran 1080). Sâbık şehrin kapılarını kapattıysa da Müslim yiyecek sıkıntısı çeken halkın ve Halep reisinin desteğiyle hiçbir mukavemetle karşılaşmadan içeri girmeye muvaffak oldu (26 Zilhicce 472 / 18 Haziran 1080). Sâbık iç kalede direnmeye çalıştı. Ancak kardeşleri Vessâb ve Şebîb Halep'teki ordunun desteğiyle Sâbık'ı tutukladılar. Ardından Müslim ve Mirdâsîler arasında bir anlaşma yapıldı. Buna göre Şebîb ve Vessâb'a Azâz ve Esârib, Sâbık'a Rahbe ve çevresi iktâ edilecekti. Böylece Müslim, Rebîülâhir 473 (Ekim 1080) tarihinde iç kaleyi alıp Mirdâsîler'in hâkimiyetine son verdi. Türkler Mirdâsîler zamanında Suriye'ye girmeye başlamışlardı. Mirdâsîler'in özel şairi olarak kabul edilen İbn Hayyûs'un bu aile için otuz kaside yazdığı belirlenmiştir (Halîl Merdem Bek, s. 172-174).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), bk. İndeks; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 40, 300; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 487-488; Halîl Merdem Bek, eş-Şuʿarâʾü'ş-Şâmiyyûn (nşr. Adnân Merdem Bek), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 172-174; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo (1004-1094), Beyrut 1391/1971; Emîne Baytâr,

Mevḳıfü ümerâʾi'l-ʿArab bi'ş-Şâm ve'l-ʿIrâḳ, Beyrut 1400/1980, s. 247-292; Ali Sevim, Selçuklular Tarihi, bk. İndeks; a.mlf., Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, bk. İndeks; Ali M. Ali Ûdeh el-Gāmidî, Bilâdü'ş-Şâm, [baskı yeri yok] 1404/1984 (el-Mektebetü'l-Faysaliyye), s. 120-141, 211-233; M. Ahmed Abdülmevlâ, Benû Mirdâs el-Kilâbiyyûn fî Ḥaleb ve şimâli'ş-Şâm, İskenderiye 1985; Abdülfettâh Revvâs Kal'acî, Ḥaleb el-ḳadîme ve'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1409/1989, s. 345-346; Şâkir Mustafa, Mevsûʿatü düveli'l-ʿâlemi'l-İslâmî ve ricâlihâ, Beyrut 1993, I, 364-367; Sobernheim, "Mirdâsîler", İA, VIII, 360; a.mlf., "Sâlih", a.e., X, 129; a.mlf., "Şibl üd-Devle", a.e., XI, 518-519; Th. Bianquis, "Mirdās", EI² (İng.), VII, 115-116; Samed Muvahhid, "Âl-i Mirdâs", DMBİ, II, 137-139.

Erdoğan Merçil

MÎREK el-BUHÂRÎ

(bk. MUHAMMED b. MÜBÂREKŞAH).

MÎRGANÎ, Abdullah b. İbrâhim

(عبد الله بن إبراهيم الميرغني)

Ebü’s-Siyâde Afîfüddîn Abdullāh b. İbrâhîm b. Hasen el-Mahcûb el-Mîrganî (ö. 1207/1792)

Mutasavvıf ve âlim.

Mekke’de doğdu. Soyu, Îżâḥu’l-mübîn bi-şerḥi Ferâʾizi’d-dîn adlı eserinde kaydettiğine göre (s. 109) baba tarafından Hz. Hüseyin, anne tarafından Hz. Hasan vasıtasıyla Hz. Ali’ye ulaşır. Hicaz bölgesinden Türkistan’a göç eden ailesi asırlarca burada yaşadıktan sonra büyük dedelerinden Mîrhord Buhara’dan Hindistan’a ve oradan Mekke’ye gidip yerleşmişti. Mîrganî nisbesinin Orta Asya’da Gûr bölgesindeki Mîrgan adlı yerden gelmiş olabileceği söylenmişse de (EI2 [Fr.], VII, 125) kendisi bu nisbenin “mîr ganî”den (zengin emîr) geldiğini ve bu lakapla ilk olarak çok zengin ve cömert olan üçüncü dedesinin tanındığını belirtmektedir. Abdullah el-Mahcûb olarak da bilinen Mîrganî’ye “Mahcûb” lakabı münzevi bir hayat yaşamaya özen gösterdiği için verilmiştir.

Mekke’de Ahmed en-Nahlî ve diğer âlimlerin derslerine devam eden Mîrganî, Seyyid Yûsuf el-Mehdelî adlı Üveysî bir şeyhe intisap ettikten sonra mütevazi bir hayat sürmeyi tercih etti. Kendisinden hadis ve fıkıh dersleri almak için Mekke’ye gelen Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî’ye ailesinin Ehl-i beyt’ten olduğuna dair belgeleri vermesi Mîrganî ve ailesinin daha yakından tanınmasını sağladı. Atalarının uzun süre yaşadığı Hindistan’dan hac için Mekke’ye gelen müslümanların Mîrganî ailesini ziyaretleri sırasında keramet ehli bir sûfî olarak tanıdıkları Abdullah el-Mîrganî’nin çevresi genişlemeye, müridleri giderek artmaya başladı. Bu dönemde Kuzey Afrika ve Mısır’dan, Nakşibendîler’in yoğun olduğu Hint bölgelerinden önemli şahsiyetler Mekke’ye gelip onu ziyaret ettiler. Cebertî’nin verdiği bilgiye göre Mîrganî, 1166’da (1753) Mekke halkıyla arasında çıkan tartışmalar üzerine ailesiyle birlikte Tâif’e göç etti.

Mensupları tarafından kutub ve gavs olarak görülen Mîrganî kırk yıla yakın bir zaman eser

yazmak, ders okutmak ve irşadla meşgul olduğu Tâif yakınlarındaki Selâme’de vefat etti.

Ölümünden bir yıl sonra Selâme’de dünyaya gelen torunu Muhammed Osman el-Mîrganî, Sudan’da geniş kitleler tarafından benimsenen ve ülkenin dinî-siyasî hayatında önemli etkileri bulunan Mîrganiyye tarikatının kurucusudur. İdrîsiyye tarikatının pîri Ahmed b. İdrîs’in müridi olan Muhammed Osman el-Mîrganî genellikle Hatmiyye diye tanınan tarikatının Nakşibendiyye, Kādiriyye, Şâzeliyye, Cüneydiyye ve dedesine nisbet ettiği Mîrganiyye tarikatlarını içerdiğini söylemekteyse de kendisini yakından tanıyan Zebîdî’nin tarikatlara dair İtḥâfü’l-aṣfiyâʾ ve ʿİḳdü’l-cevheri’s̱-s̱emîn adlı eserleriyle Harîrîzâde’nin Tibyân’ında ona nisbet edilen herhangi bir tarikat bulunmamaktadır.

Tasavvuf, akaid, hadis, fıkıh, edebiyat gibi alanlarda bir kısmı basılmış çok sayıda eseri olan Abdullah el-Mîrganî telif ve irşad faaliyeti yanında ders okutup öğrenci de yetiştirmiştir. Fakih ve dilci İbnü’l-Cevherî, Tâcü’l-ʿarûs müellifi Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Halvetiyye’nin Semmâniyye kolunu Sudan’da yayan Ahmed b. Beşîr et-Tayyib onun talebeleri arasında zikredilebilir.

Eserleri. 1. Îżâḥu’l-mübîn bi-şerḥi Ferâʾiżi’d-dîn. Akaid ve fıkıh konularına dair kendi eserinin şerhidir (Bulak 1315). 2. el-Muʿcemü’l-vecîz min ehâdîs̱i’r-resûli’l-ʿazîz. Süyûtî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr ve Ziyâdetü’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr, Abdürraûf el-Münâvî’nin Künûzü’l-ḥaḳāʾiḳ adlı kitaplarındaki hadislerin alfabetik olarak sıralandığı eser Semîr Tâhâ el-Meczûb tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1408/1988). Kitabı İbnü’l-Cevherî ve Kavukcî şerhetmiştir. 3. el-ʿİḳdü’l-munaẓẓam ʿalâ ḥurûfi’l-muʿcem (ʿİḳdü’l-cevâhir fî naẓmi’l-mefâḫir). Şiirlerini topladığı eseridir (Kahire 1330, 1347, 1358). 4. Mişkâtü’l-envâr fî evṣâfi’l-muḫtâr (Kahire 1322). Müellifin torunu Muhammed Osman el-Mîrganî tarafından Miṣbâḥu’l-esrâr (Kahire, ts.). adıyla şerhedilmiştir. 5. ed-Dürretü’l-yetîme fî baʿżı fežâʿili’s-seyyideti’l-ʿaẓîme (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, Beyrut 1405). Müellifin diğer bazı eserleri de şunlardır: Kenzü’l-fevâʾid şerḥu

Baḥri’l-ʿaḳāʾid, Ẕâtü’l-cenb fî maʿne’ẕ-ẕenb, el-Ferîdetü’l-cevheriyye fî eʾimmeti’l-is̱nâ ʿaşeriyye, Zehrü’r-reyâḥîn min Riyâżi’ṣ-ṣâliḥîn, Cevâẕibü’l-ḳulûb, Taḥẕîrü’l-aġbiyâʾ ʿale’l-istiġās̱e bi’l-enbiyâʾ ve’l-evliyâʾ, en-Nefeḥâtü’l-ḳudsiyye mine’l-ḥaḍre’l-ʿAbbâsiyye fî şerḥi’ṣ-ṣâlâti’l-meşîşiyye. Mîrganî’nin ayrıca evrâd ve ezkâr niteliğinde risâleleriyle Hz. Peygamber hakkında kasideleri vardır (eserleri ve yazma nüshaları için ayrıca bk. Huncwick - O’Fahey, s. 180-185).

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. İbrâhim el-Mîrganî, el-Îżâḥu’l-mübîn bi-şerḥi Ferâʾiżi’d-dîn, Bulak 1315, s. 109; a.mlf., el-Muʿcemü’l-vecîz min eḥâdîs̱i’r-resûli’l-ʿazîz (nşr. Semîr Tâhâ el-Meczûb), Beyrut 1988, neşredenin girişi, s. 13-14; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, Bulak 1297, II, 240-241; Serkîs, Muʿcem, II, 1828; J. S. Trimingham, Islam in the Sudan, London 1949, s. 232; N. Grandin, “Les turuqs au Soudan dans le corne de l’Afrique et en Afrique orientale”, Les ordres mystiques dans l’Islam: Cheminements et situation actuelle (éd. A. Popovic - G. Veinstein), Paris 1986, s. 177-178; a.mlf., “Sayyid Muhammad ‘Uthman al-Mīrganī (1793-1853)”, Les voies de l’Islam en Afrique orientale (éd. François Constantin), Paris 1987, s. 35-58; O. Depont - X. Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes, Paris 1987, s. 542; Ali Salih Karrar, The Sufi Brotherhoods in the Sudan, London 1992, s. 44, 56, 69, 75; J. O. Hunwick - R. S. O’Fahey, Arabic Literature of Africa I: The Writings of Eastern Sudanic Africa, Leiden 1994, s. 180-185; “Mīrg̱ẖaniyya”, EI² (Fr.), VII, 125-126.

Ahmet Kavas

MÎRGANÎ, Muhammed Osman

(محمّد بن عثمان الميرغني)

Ebû Abdillâh Muhammed Osmân b. Muhammed b. Abdillâh el-Mîrganî (ö. 1268/1852)

Mîrganiyye tarikatının kurucusu, müfessir.

1208'de (1793-94) Hicaz'da Tâif şehri yakınlarındaki Selâme köyünde doğdu. Mekkeli sûfî Abdullah b. İbrâhim el-Mîrganî'nin torunudur. Yedi yaşında annesini, on yaşında babasını kaybedince Mekke'nin önde gelen âlimlerinden amcası Seyyid Muhammed Yâsîn'in himayesinde büyüdü. Muhammed Yâsîn ona temel İslâm ilimlerini öğretti Ardından tasavvufa yönelen ve çevrede yaygın olan tarikatları öğrenmeye başlayan Mîrganî önce Ahmed b. Muhammed el-Bennâ el-Mekkî, Saîd el-Amûdî el-Mekkî ve Ahmed Abdülkerîm el-Özbekî el-Hindî'den Nakşibendiyye, daha sonra yine Amûdî'den Kādiriyye ve Şâzeliyye tarikatları hakkında bilgi aldı. Amcasından dedesi Abdullah el-Mîrganî'nin tasavvuf hakkında görüşlerini öğrendi. Bu dönemde Mekke'de bulunan İdrîsiyye tarikatının kurucusu Ahmed b. İdrîs'e intisap etti.

Seyrü sülûkünü tamamlayan Mîrganî, yirmi yaşında iken Ahmed b. İdrîs tarafından İdrîsiyye'yi yaymak üzere 1228 (1813) yılında Eritre'ye (Etiyopya) gönderildi. Önce Balgha bölgesinde yaşayan Ceberte müslümanları arasında tebliğ ve irşad faaliyetlerinde bulundu. Onun kısa zamanda kaydettiği başarılar otoritesinin sarsıldığı endişesine kapılan Balgha sultanının tepkisini çekti ve kendisini zehirletmeye teşebbüs etti. Bunun üzerine Mîrganî gizlice Eritre'den ayrılıp Mekke'ye Ahmed b. İdrîs'in yanına döndü. Aynı yıl mürşidiyle birlikte Yukarı Mısır'a (Saîd) gidip Luksor şehri yakınlarındaki Zeyniye köyüne yerleşti. Bir süre sonra şeyhi tarafından daha güneydeki Menfelût ve Asyût'a gönderildi. Yöneticilerin olumsuz tavrıyla karşılaştığı Eritre'de ve büyük tarikatların hâkimiyetinde bulunan Yukarı Mısır'da beklediği sonucu elde edemeyen Mîrganî 1815'te, o sırada Zeyniye'de ikamet eden Ahmed b. İdrîs'ten izin

alarak Sudan’a geçti.

Siyasî istikrarsızlığın hüküm sürdüğü ve iç savaşların devam ettiği Func idaresinin son yıllarında Sudan’a gelen Mîrganî önce Nûbe bölgesine gitti. Kunüz, Sukkût ve Mehas’ta birçok mürid edindikten sonra yerine bölgenin önemli şahsiyetlerinden Şerîf İdrîs b. Muhammed’i bırakarak güneyde Dongola şehrine geçti. Burada, aralarında Sivârü’z-Zeheb şerif ailesine mensup Sâlih Sivârü’z-Zeheb’in de bulunduğu pek çok kişi onun müridi oldu. Ardından Dâbbe’ye geçti. Şaykıye’ye gitmemekle birlikte orada zühd ve takvâsıyla tanınan Muhammed Hayr b. Muhammed Sâlih el-Irâkī, Muhammed Hayr en-Nazîf ve Muhammed Hammâd gibi şahsiyetlere icâzetnâmeler göndermek suretiyle halkın önemli bir kesimini kendisine bağladı. Dâbbe’den Sudan’ın batısında Kordofan bölgesindeki Bâre şehrine gitti (Şevval 1231 / Eylül 1816). Üç yıl ikamet ettiği Bâre’de Sudan’ın şerif ailelerinden birine mensup Rukıyye bint Cellâb ile evlendi. Bu evlilikten, daha sonra kuracağı Hatmiyye tarikatının Sudan kolunun temsilciliğini yapacak olan oğlu Muhammed Hasan dünyaya geldi. Bu bölgelerde önemli başarılar elde eden Mîrganî’ye, aralarında Hammâd el-Beytî ve Mısır-Türk idaresi tarafından Kordofan’a kadı tayin edilen Arabî el-Hatîb el-Hevvârî’nin de bulunduğu 200 kadar kişi mürid oldu. 1816’da Kordofan’ın başşehri Ubeyyid’de

kendisine intisap edip daha sonra kendi adına nisbetle İsmâiliyye tarikatını kuran İsmâil el-Velî ile tanıştı. Yine Kordofan’da, Hatmiyye tarikatının Şaykıye bölgesinde yayılmasında önemli görevler üstlenecek olan Muhammed b. Mâlik, Muhammed b. Abdülhalim ve Mâlik Cinayd adlı üç şerifi kendisine bağladı. Ancak Dârfûr Sultanlığı’nın Kordofan valisi Mahdûm Müsellem, müntesiplerinin bir kısmını tutukladı.

Mîrganî 1232’de (1817) Func Sultanlığı’nın başşehri Sinnâr’a gitti. Burada ulemâ ve idarecilerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmasına rağmen aralarında Ahmed Îsâ gibi önemli şahsiyetlerin de bulunduğu yöre halkından pek çok kimseyi kendi tarafına çekmeyi başardı.

1820’de Sudan’ın kuzeyinde önemli bir ticaret merkezi olan Metemme’ye geçen Mîrganî orada yaklaşık bir yıl kaldı ve bu sırada bir cami inşa ettirdi. Burada kendisine intisap eden Şerîf Şeyh Reyyâh da halkı Mîrganî’ye

bağlanmaya teşvik etti. Ardından Şindi'ye geçip bir yılı aşkın bir süre orada oturdu. Daha sonra gittiği Dâmer'de pek çok mürid edindi. Berber ve kuzey bölgelerini de ziyaret etmek isteyen Mîrganî, Mısır-Türk ordusunun 1821'de Ebûhamd'e ulaştığı haberini alınca kararını değiştirip doğuda dağlık bir bölge olan Tâkâ'ya gitti. Keselâ yakınında kendi adına bugün Hatmiye ismiyle tanınan Seniye köyünü kurdu. Bu köyde bir süre kalıp Mekke'ye Ahmed b. İdrîs'in yanına dönmeye karar verdi. Ancak hareketinden önce dönemin Mısır valisi Hurşid Ahmed Paşa'ya iletilmek üzere köylülere bir mektup bıraktı. Mîrganî'nin mektubunu okuyan Hurşid Paşa bölge halkına iyi davranmış, onlara özel statü tanımış ve Seniye köylüleri, 1885'te Sudan'da Mısır-Türk hâkimiyetinin sona ermesine kadar bu statülerini korumuşlardır. Mîrganî'nin ilk Sudan seyahati başarılı geçmiş, Func sultanlığı'nın tam hâkimiyet kuramadığı kuzey ve doğu bölgelerinde gerek halk gerekse ulemâ kesiminde pek çok taraftar bulmuştur. Mîrganî'nin özellikle halk ve yöneticiler üzerinde büyük etkileri olan Kur'an kursu (halvet) hocalarını kendisine çekebilmesi İdrîsiyye tarikatının o bölgelerde yayılmasında önemli rol oynamıştır.

1230'dan (1815) 1237 (1822) yılına kadar Sudan'da kalan Mîrganî Mekke'ye döndükten sonra şeyhine hizmet etmeyi sürdürdü. Onun üç defa daha Sudan'a gittiği bilinmektedir. Bunlardan ilkinde eşi ve oğlu Muhammed Hasan ile birlikte Tâkâ'ya, ikincisinde 1832'de Sevâkin'e giden Mîrganî burada önemli sayıda mürid edindi, birkaç zâviye kurdu ve oradaki mensupları arasında en bilgili ve yaşlısı olan Muhammed eş-Şâfiî'yi zâviyeleri idare etmek üzere görevlendirdi. Onun Sevâkin'de üç mescid ve kadınların eğitimi için bir okul yaptırdığı kaydedilmektedir. Mîrganî'nin bu faaliyetlerini Sevâkin'e ikinci gidişinde veya yine oğlu Muhammed Hasan ile birlikte geldiği üçüncü ziyaretinde gerçekleştirdiği, sonuncu ziyarette Muhammed Hasan'ı Mîrganiyye'nin Sudan temsilcisi olarak tayin ettiği belirtilmektedir. Mîrganî, 1243'te (1827-28) şeyhiyle birlikte zorunlu ikamete tâbi tutulduğu Asîr bölgesindeki Sabyâ şehrine gitti. Ahmed b. İdrîs'in 21 Receb 1253'te (21 Ekim 1837) vefatının ardından Mekke'ye dönüp irşad faaliyetine başladı. Ancak Mekke'de tasavvufî görüşleri sebebiyle ulemânın şiddetli muhalefetiyle karşılaştı ve daha önce şeyhinin de mâruz kaldığı baskılara dayanamayıp Tâif'e gitmek zorunda kaldı. 22 Şevval 1268 (9 Ağustos 1852) tarihinde burada vefat etti. Naaşı Mekke'ye götürüldü ve Muallâ Mezarlığı'na defnedildi.

Müridlerine Kur’an ve Sünnet’ten ayrılmamalarını tavsiye eden Mîrganî, Ehl-i sünnet anlayışına bağlı kalmakla birlikte nûr-ı Muhammedî ve mehdî fikirlerini önemle savunmuştur. Onun kurduğu, adını “hatmü’l-evliyâ” ifadesinin kısaltılmış şekli “Hatm” lakabından alan ve Mîrganiyye diye de tanınan Hatmiyye tarikatı temelde vahdeti vücûd ve nûr-ı Muhammedî fikrine dayanmaktadır (bk. MÎRGANİYYE). Aynı zamanda bir ilim adamı olan Mîrganî’nin Tâcü’t-tefâsîr adlı tefsirinde namaz bahsini ele alırken Hanefî fıkhından ziyade daha serbest bir yaklaşımla hadislere dayanması, onun fıkıhta belli bir mezhebe bağlı kalmak yerine Kur’an ve Sünnet’i esas alan bir anlayışa sahip bulunduğunu göstermektedir. Mehas’ta Şeyh İdrîs, Sudan’da Hamed es-Sâdık, Mekke’de Şeyh Ahmed Kattân ve Mısır’da Şeyh Ahmed Ebû Hüreybe sayıları bini aştığı söylenen halifeleri içerisinde en meşhur olanlarıdır.

Eserleri. Elliye yakın eser kaleme alan Mîrganî’nin başlıca çalışmaları şunlardır: 1. Tâcü’t-tefâsîr. Müellif mukaddimede, eserini yazarken rivayete dayanan tefsir geleneğine bağlı kaldığını, herkesin anlayabileceği kolay bir üslûp kullandığını, sünnetten de yararlandığını söyler. Hz. Peygamber’in, önceki âlimlerden nakledilen görüşlerden ziyade Allah’tan kalbine doğan keşif ve sezgiye dayanmasını kendisine emrettiğini belirtmesi (Tâcü’t-tefâsîr, I, 57), Ahmed b. İdrîs’in âyetleri bâtınî bir yöntemle tefsir etme kudretinden övgüyle bahsetmesi Mîrganî’nin tefsirde işârî yöntemi yücelttiğini gösterir. Ağırlıklı olarak garîb kelimelerin açıklandığı Tefsîrü’l-Celâleyn’i andıran Tâcü’t-tefâsîr Mîrganî’nin tasavvufî kişiliğinden çok onun geleneğe hâkim âlim kişiliğini yansıtmaktadır. Bununla birlikte Resûlullah’tan vasıtasız rivayette bulunması (a.g.e., I, 263), zaman zaman işârî yorum yapması tasavvufî yönünü yansıtan hususlardır. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1313, 1375; nşr. Abdüsselâm b. Muhammed, Kahire 1392/1972; I-II, nşr. Muhammed el-Hüseynî, Beyrut 1399/1979). 2. el-Esrârü’r-rabbâniyye fî mevlidi eşrefi’l-ḫalâʾiḳı’l-insâniyye. el-Mevlidü’l-ʿOs̱mânî adıyla da anılan eser es-Sırrü’r-rabbânî ismiyle birçok defa basılmıştır (Kahire 1312, 1319, 1331, 1343; Hartum 1967). 3. en-Nefeḥâtü’l-Mekkiyye ve’l-lemeḥâtü’l-ḥaḳḳıyye fî şerḥi esâsi’ṭ-ṭarîḳati’l-Ḫatmiyye. Üç bölümden meydana gelen hacimli bir eser olup (Kahire, ts.) adı bilinmeyen bir kişi tarafından Şerḥu’n-naẓm ve düreri’l-leʾâl fî ʿiddeti ricâli şeyḫinâ ẕi’l-kemâl el-müsemmâ bi’n-Nefeḥâti’l-Mekkiyye adıyla

şerhedilmiştir. 4. en-Nûrü'l-berrâḳ fî medḥi'n-nebiyyi'l-miṣdâḳ. Her biri Arap alfabesindeki bir harfle başlayan yirmi sekiz şiirden oluşmaktadır (Kahire 1306, 1330, 1335, 1372). Müellifin oğlu Muhammed Hasan eseri Fetḥu'l-ḫallâḳ bi-şerḫi'n-Nûri'l-berrâḳ fî medḥi'r-resûli'l-miṣdâḳ adıyla şerhetmiştir (Kahire 1396). 5. en-Nefeḥâtü'l-Medeniyye fi'l-medâʾiḥi'l-Muṣṭafaviyye. Kırk dokuz şiirden oluşmaktadır (Kahire 1306). Eser ayrıca en-Nûrü'l-berrâḳ ile birlikte basılmıştır (Kahire 1335). 6. el-Füyûżâtü'l-ilâhiyyetü'l-müteżammine li'l-esrâri'l-ḥikemiyye. Mîrganî, bu eseri daha sonra el-İmdâdâtü's-seniyye min ḥażarâti'l-kemâliyye li-ḥalli'l-Füyûżâti'l-ilâhiyye adıyla şerhetmiştir. 7. Raḥmetü'l-aḥad fî iḳtifâʾi es̱eri'r-resûli'ṣ-ṣamed. İbadetlere dair hadisleri ihtiva eden eser İbnü'l-Esîr'in Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-resûl adlı kitabından derlenmiştir. Bir nüshası Londra Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (SOAS, nr. 380285). 8. Miṣbâḥu'l-esrâr fi'l-kelâm ʿalâ Mişkâti'l-envâr (Kahire, ts.).

Abdullah b. İbrâhim el-Mîrganî'nin Mişkâtü'l-envâr fî evṣâfi'l-muḫtâr (Kahire 1322) adlı eserinin şerhidir. Ahmed b. İdrîs'in ölüm yıl dönümünde yapılan törenlerde okunması âdet haline gelen Menâḳıbü'l-ḳuṭbi'l-evḥad'ın (Hartum 1357) ilk otuz üç sayfası Mîrganî'ye aittir.

Mîrganî'nin tasavvuf ve tarikata dair çok sayıda risâlesi bulunmaktadır. Bazıları müstakil olarak da basılan risâlelerin bir kısmı Mecmaʿu'l-ġarâʾibi'l-müferreḳāt (Kahire 1332, 1335), Mecmûʿatü Fetḥi'r-resûl (Kahire 1367) ve er-Resâʾilü'l-Mîrġaniyye (Kahire 1399) adlı üç eserde toplanmıştır. İlk derleme, on beş yaşında iken yazdığı kırk yedi kasideyle İbnü'l-Fârız'ın "Tâiyye" kasidesinin şerhi olan Hemziyyetü'l-maʿrûfe ve es-Sırrü'ẓ-ẓâhir ve'n-nûrü'l-bâhir isimli iki manzum risâleyi ihtiva eder. İkinci derlemede Bâbü'l-feyż ve'l-meded, Fetḥu'r-resûl ve miftâḥu'd-duḫûl, Ḥablü'l-viṣâl (el-Envârü'l-müterâkime adıyla da bilinen risâle er-Râtib ve't-tevessül adıyla müstakil olarak yayımlanmıştır [Kahire 1287, 1300]), el-Cevâhirü'l-müstaḥżara mine'l-künûzi'l-ʿâliye, Nûrü'l-envâr, Ṣalâtü'ş-şühûdi'l-Muḥammedî, Münciyetü'l-ʿabîd (ayrıca Ahmed Sâlih b. Muhammed'in Bulûġu'l-mürîd adlı şerhiyle birlikte basılmıştır [London 1990]) adlı risâleleri bulunmaktadır. Mîrganiyye tarikatına dair on iki risâleden oluşan son derlemede müellifin el-Fetḥu'l-mebrûk fî kes̱îrin min âdâbi's-sülûk, el-Hibâtü'l-muḳtebese li-iẓhâri'l-mesâʾili'l-ḫamse ve'l-ʿaṭâya'd-daḳīḳa fî esrâri'ṭ-ṭarîḳa, el-Ḥużûr fi'ṣ-ṣalât li's-süʿadâʾ min ehli

ḥażreti Allâh, eẓ-Ẓuhûrü’l-fâʾiḳa fî taʿrîfi ḥuḳūḳi’ṭ-ṭarîḳati’ṣ-ṣâdıḳa, Risâletü’l-Ḫatm fî baʿżi’l-mübeşşirât adlı risâleleri de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Osman el-Mîrganî, Tâcü’t-tefâsîr (nşr. Muhammed el-Hüseynî), Beyrut 1399/1979, I, 57, 263; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 2-8; Ahmed b. İdrîs, el-İbânetü’n-nûriyye fî şeʾni ṣâḥibi’t-ṭarîḳati’l-Ḫatmiyye (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1991; Serkîs, Muʿcem, II, 1828-1829; Brockelmann, GAL, II, 475; Suppl., II, 809-810; Fihrisü’l-Ḫizâneti’t-Teymûriyye, Kahire 1367-69/1948-50, I, 14, 164; III, 298; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 373; Îżâḥu’l-meknûn, I, 120, 121, 208, 209, 379; II, 102, 149, 166, 171, 177, 217, 484, 575, 684, 713, 716; J. S. Trimingham, Islam in the Sudan, Oxford 1965, s. 231-235; a.mlf., The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 114-118; H. D. Nelson v.dğr., Area Handbook for the Democratic Republic of Sudan, Washington 1973, s. 117; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 556, 1092; G. R. Warburg, Egypt and the Sudan, London 1985, s. 13, 15, 136; Abdullah Abdürrâzık İbrâhim, Eḍvâʾ ʿale’ṭ-ṭuruḳı’ṣ-ṣûfiyye fi’l-ḳārreti’l-İfrîḳıyye, Kahire 1410/1989, s. 143-145; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâʾ, I, 365-366; el-Fihrisü’ş-şâmil: Maḫṭûṭâtü’t-tefsîr (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1989, II, 811; R. S. O’Fahey, Enigmatic Saint Ahmed Ibn Idris and the Idrisi Tradition, Evanston 1990, 142-153; a.mlf. v.dğr., “The Khatmiyya Tradition”, Arabic Literature of Africa The Writings of Eastern Sudanic Africa (ed. J. O. Hunwick - R. S. O’Fahey), Leiden 1994, I, 187-198, 212; Ali Sâlih Kerrâr, eṭ-Ṭarîḳatü’l-İdrîsiyye fi’s-Sûdân, Beyrut 1411/1991, s. 45-51, 113-120; a.mlf., Sufi Brotherhoods in the Sudan, London 1992, s. 55-72; M. İbrâhim Ebû Selîm, Üdebâʾ ve ʿulemâʾ ve müʾerriḫûn fî târîḫi’s-Sûdân, Beyrut 1411/1991, s. 119-128; a.mlf., Buḥûs̱ fî târîḫi’s-Sûdân, Beyrut 1412/1992, s. 131-135, 170; Abdülmün‘im el-Hifnî, el-Mevsûʿatü’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1412/1992, s. 381-383; C. Flueh-Lobban v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, London 1992, s. 113, 141-143; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 416-417; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, V, 199.

Adem Yerinde

MÎRGANİYYE

(الميرغنيّة)

Muhammed Osman el-Mîrganî'ye (ö. 1268/1852) nisbet edilen bir tarikat.

Ahmed b. İdrîs'in 1253'te (1837) halife tayin etmeden vefatından sonra İdrîsiyye tarikatı kendi çocukları dışında üç önemli müridi tarafından sürdürülmüştür. Bunlardan Muhammed Osman el-Mîrganî'ye Hatmiyye, Muhammed b. Ali es-Senûsî'ye Senûsiyye, İbrâhim Reşîd ed-Düveyhî'ye Reşîdiyye tarikatları nisbet edilmiş, böylece İdrîsiyye üç ana kola ayrılmıştır.

Mîrganiyye'ye dair ilk kayıt, Muhammed Osman el-Mîrganî'nin müridlerinden olup daha sonra kendi adına nisbetle İsmâiliyye tarikatını kuran İsmâil el-Velî'nin 1824 yılında kaleme aldığı Kitâbü'l-ʿUhûdi'l-vâfiye adlı eserinde yer almaktadır. İsmâil el-Velî tarikatı Mîrganî'den öğrendiğini ve adının Hatmiyye olduğunu söyler (Ali Sâlih Kerrâr, The Sufi Brotherhoods, s. 64). Hatmiyye, daha sonra tarikat geleneğine uygun olarak kurucusuna nisbetle Mîrganiyye (Emîrganiyye) diye de anılmıştır. Muhammed Osman, dedesi Abdullah b. İbrâhim el-Mahcûb el-Mîrganî'ye de Mîrganiyye adıyla bir tarikat nisbet eder.

Hatmiyye, Muhammed Osman el-Mîrganî'nin "hatmü'l-evliyâ" ifadesinin kısaltılmış şekli olan "hatm" lakabından gelmektedir. Allah katındaki makamının Mehdî'den sonra altıncı sırada yer aldığına inanan ve Mehdî, vahdeti vücûd, hakîkat-i Muhammediyye görüşüne özellikle vurgu yapan Muhammed Osman el-Mîrganî Hatmiyye'nin, şeyhi Ahmed b. İdrîs'ten aldığı beş tarikatın hulâsası olduğunu söyler. Bu sebeple tarikatın sembolü olarak benimsenen "nakşicem" ifadesindeki "nûn" Nakşibendiyye, "kāf" Kādiriyye, "şîn" Şâzeliyye, "cîm" Cüneydiyye ve "mîm" Muhammed Osman'ın dedesi Abdullah el-Mîrganî'ye nisbet ettiği Mîrganiyye tarikatlarını temsil etmektedir (Ali Sâlih Kerrâr, eṭ-Ṭarîḳatü'l-İdrîsiyye, s. 50).

Şeyhinin vefatının ardından ilk olarak Mekke'de, daha sonra Medine, Cidde ve Tâif gibi Hicaz'ın önemli şehirlerinde zâviyeler açarak tebliğ sahasını genişleten Mîrganî'nin yoğun çalışmaları neticesinde tarikat kısa zamanda bölgede yaygınlık kazandı. Mîrganî, tarikatını daha da yaygınlaştırmak amacıyla büyük oğlu Muhammed Sırrülhatm'i Yemen ve Hadramut'a, annesi Sudan asıllı olan ikinci oğlu Muhammed Hasan'ı Sudan'a gönderdi. Kurucusunun sağlığında Arap yarımadasının batısıyla Sudan'ın özellikle kuzey kesimlerinde yaygınlık kazanan tarikatın başına onun ölümünün (1268/1852) ardından büyük oğlu Muhammed Sırrülhatm geçti. Muhammed Sırrülhatm'den (ö. 1863) sonra tarikat Mısır, Sudan, Eritre, Yemen ve Somali gibi bölgelerde her birinin başında kendi mahallî şeyhi bulunan yarı bağımsız birkaç kola ayrıldı.

Asıl faaliyet alanı olan Sudan'da Mîrganiyye, Mîrganî'nin diğer oğlu Seyyid Hasan diye de tanınan Muhammed Hasan tarafından yaygınlaştırıldı. Muhammed Hasan, babasının kurduğu Seniye (Hatmiye) köyünü kendine merkez edinerek Sudan'ın özellikle kuzey ve doğu bölgelerine ve daha önce babasının ziyaret etmediği Şaykıye bölgesine giderek tarikatı yaymaya çalıştı. Şerif ve seyyid aileleriyle iyi ilişkiler kurup pek çok mürid edindi. Onun, babasının tavsiyesi üzerine aktif olarak siyasetle uğraşmadığı, yöneticilerle iyi geçindiği, hatta bazı anlaşmazlıkların çözümünde aracı olduğu, hükümet yanlısı bu tavrından dolayı tarikatın Seniye'deki zâviyesi için dönemin Mısır idaresinden düzenli biçimde aylık para ve yiyecek yardımı aldığı ifade edilmektedir. Muhammed Hasan'ın yoğun tebliğ faaliyetleri sayesinde Mîrganiyye Sudan'ın önde gelen tarikatlarından biri haline geldi.

Mîrganiyye şeyhlerinin 1237'de (1821) Func Sultanlığı'nın hâkimiyetine son veren Mısır-Türk idaresiyle arası iyi idi. Bu

sıcak ilişkilerin önemli sebeplerinden biri, diğer bazı tarikat ve etnik grupların aksine Mîrganiyye mensuplarının ülkenin güvenliğini sağlamada Türk idarecilerine yardımcı olmasıdır. Dostâne münasebetlerin temellerinin tarikatın kurucusu Muhammed Osman el-Mîrganî tarafından Hicaz'da atıldığı söylenmektedir (a.g.e., s. 83). Onun Sudan'dan ayrılırken Mısır Valisi Hurşid Ahmed Paşa'ya verilmek üzere Seniye köylülerine bıraktığı mektup ve Hurşid Paşa'nın mektuba saygı göstererek gereğini yerine

getirmesi bu ilişkilerin daha eskilere dayandığını göstermektedir.

Muhammed Hasan’ın 1286’da (1869) vefatı üzerine Mîrganî ailesinin Mısır ve Hicaz’da yaşayan mensupları Sudan’a gidip Muhammed Hasan’ın küçük oğlu Muhammed Osman el-Akrab’ın liderliğinde tarikat faaliyetlerini devam ettirdiler. Akrab, babası ve dedesinin yolundan gidip tarikatın ülkenin doğu ve kuzey kesimlerindeki zâviyelerini ziyaret etti ve irşad faaliyetlerini sürdürdü. Ülkede ekonomik sıkıntıların baş gösterdiği bu dönemde dinî ve iktisadî sebeplerden dolayı Mîrganiyye şeyhleriyle yöneticilerin arası açıldıysa da Muhammed Osman onları barıştırdı. Bu dönemde Sudan’da Muhammed Ahmed el-Mehdî tarafından başlatılan Mehdîlik hareketiyle genelde bütün tarikatlar, özelde ise Hatmiyye arasında şiddetli mücadeleler yaşandı. Mısır-Türk idaresini devirmeyi amaçlayan ve bunu gerçekleştirmek için kendisinin beklenen mehdî olduğunu iddia ederek pek çok taraftar toplayan Muhammed Ahmed, 1884 yılında basit ihtilâflarla insanların birbirine düşman hale gelmesine yol açtığı gerekçesiyle önce dört fıkhî mezhebi, ardından tarikatları ilga ettiğini bildirdi. Mîrganiyye ile Mehdîlik hareketi arasındaki düşmanlığın Mîrganiyye mensuplarının Türk idarecilerinden yana tavır almalarından kaynaklandığını ileri sürenler de vardır.

Mehdîlik hareketiyle Mîrganiyye arasındaki mücadele ileriki yıllarda artarak devam etti. Mehdî ordusu tarikatın Keselâ’daki merkezine saldırdı. Benî Âmir ve Şükriyye gibi büyük kabilelerin başında Mehdî kuvvetlerine karşı koyan Muhammed Osman el-Akrab, direnişini daha fazla sürdüremeyip diğer birçok tarikat şeyhi gibi ülkeden gizlice ayrılarak Kahire’ye gitti. Birkaç gün sonra orada vefat etti (17 Ocak 1886). Muhammed Osman’ın ardından tarikatın başına amcazadesi Seyyid Bekrî b. Ca‘fer el-Mîrganî geçti. Tarikat mensuplarıyla Mehdî taraftarları arasındaki mücadele, Mehdî Devleti’nin yıkılıp yerine Mısır-İngiliz idaresinin yönetimi ele geçirdiği 1898 yılına kadar devam etti. Mîrganiyye’nin daha başlangıçtan itibaren, Muhammed Osman el-Mîrganî ile Hicaz’a gidip Ahmed b. İdrîs’e intisap eden Muhammed b. Kamerüddin el-Meczûb tarafından Kādiriyye ve Şâzeliyye’nin bir kolu olarak kurulan Meczûbiyye tarikatıyla da mücadelesi olmuştur.

1898’de Mehdî Devleti’nin yıkılmasından sonra bir araya gelen Mîrganî

ailesi mensupları tebliğ ve irşad faaliyetlerini yarı bağımsız olarak sürdürme konusunda anlaşıp Sudan'ın çeşitli bölgelerine dağıldılar. Muhammed Osman'ın büyük oğlu Ahmed el-Mîrganî Keselâ'yı merkez edinerek Kadârif, Kalabât, Hedendeve, Şükriye bölgelerinde; Ali el-Mîrganî Hartum'u merkez yaparak Berber, Dongola, Halfa bölgelerinde; Seyyide Meryem el-Mîrganiyye Senkât merkez olmak üzere Kızıldeniz'in dağlık bölgelerinde; Seyyid Ca'fer el-Bekrî ve Seyyide Aleviyye de Eritre'de irşad faaliyetlerini sürdürdüler. Mîrganî ailesinin bütün fertleri dinî ve mânevî liderlikte eşit statüde olmakla birlikte bu dönemde Ali el-Mîrganî tarikatın resmî lideri kabul edildi. Sudan'da hâkim olan Mısır-İngiliz yönetimi de tarikatlar arasında özellikle Mîrganiyye'ye büyük destek verdi ve liderleri Ali el-Mîrganî'yi ülkede faaliyet gösteren tarikatların başına müşrif (bakan) olarak tayin etti. Aynı dönemde Mîrganiyye, İdrîsiyye ve İsmâiliyye tarikatları arasında dinî ve siyasî mücadeleler yaşandı.

Sudan'ın bağımsızlığını elde etmesinden (1956) sonra el-Hizbü'l-vatanî el-ittihâdî içinde siyasete atılan Ali el-Mîrganî partinin lideri İsmâil el-Ezherî ile arası açılınca Hizbü'ş-şa'b ed-dîmukrâtî adıyla yeni bir parti kurdu. İsmâil el-Ezherî'yi ve diğer siyasî rakiplerini bertaraf etmek amacıyla ülkenin ikinci büyük partisi Abdurrahman el-Mehdî önderliğindeki Hizbü'l-ümme ile koalisyon hükümetini oluşturdu.

Ali el-Mîrganî'nin 1968'de ölümü üzerine tarikatın dinî-siyasî liderliğini oğlu Muhammed Osman el-Mîrganî üstlendi. Babası gibi aktif siyasete atılan Muhammed Osman, Hizbü'l-ittihâdî ed-dîmukrâtî'nin yönetim kuruluna aday gösterildi (C. Fluehr-Lobban v.dğr., s. 142). Muhammed Osman, 1978'de diğer tarikat şeyhleriyle birlikte tarikatların siyasî önemini arttırmak ve Hasan et-Türâbî'nin Müslüman Kardeşler hareketiyle Sâdık el-Mehdî'nin Ensar Partisi'nin yükselen nüfuzuna karşı koyabilmek için Hareketü'n-nehdati'l-İslâmiyye'yi kurdu (Warburg, s. 136).

Sudan'da faaliyet gösteren en büyük tarikatlardan biri olan Mîrganiyye'nin modern Sudan'ın içtimaî, siyasî, fikrî ve kültürel tarihinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Dongola ve Halfa, özellikle Sudan'ın doğu ve kuzey kesimlerinde hâkim olan tarikatın en güçlü olduğu bölgelerdir. Mısır'da, tarikatın kurucusu Muhammed Osman el-Mîrganî'nin müridi Ebû Hüreybe tarafından yayılan tarikatın belli başlı kasabalarda zâviyeleri vardır. Ayrıca

Eritre ve Etiyopya’da da taraftarları bulunmaktadır. Hicaz, Asîr ve Yemen’de ise bugün sadece küçük birer grup varlığını sürdürebilmektedir.

Şeyhlik makamına yalnız Mîrganî ailesine mensup birinin gelebildiği Mîrganiyye tarikatında Muhammed Osman el-Mîrganî’nin evliyaların, Mîrganiyye tarikatının da tarikatların sonuncusu ve mührü (hatm) olduğuna inanılır. Tarikatı asla şeriattan ayrı düşünmeyen, doğru yola şeriatla, hakikate ise ancak tarikatla ulaşılacağına inanan, şeriata bağlı olmayan müridin zındık olduğunu söyleyen Mîrganiyye şeyhleri mehdî inancını irşad faaliyetlerinde yoğun olarak işlemişler, bu inancı istismar edip siyasî bir hareket olarak ortaya çıkan Mehdîliğe şiddetle karşı çıkmışlardır.

Mîrganiyye şeyhleri, özellikle son dönemlerde nesepte birleştikleri İsnâaşeriyye Şiîliği’nin etkisinde kalarak imâmet ve velâyet fikirlerini savunmaya başlamışlar, Şîa gibi Gadîr-i Hum rivayetini delil gösterip Hz. Ali’nin ve ondan sonraki Ehl-i beyt imamlarının imâmetine ve müslümanlar üzerinde velâyet hakkına sahip olduklarını ileri sürmüşlerdir. Tarikat mensupları arasında, Şîa’dan farklı olarak ümmetin icmâıyla seçilen Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın imâmetinin meşrû olduğu da kabul edilmekle birlikte sahâbeyi Hz. Ali’nin imâmetine ve hilâfette önceliğine işaret eden hadisleri gizlemek, hadisçileri de Hz. Ali ve onun özellikleri hakkındaki sahih hadisleri eserlerinden çıkarmakla itham edenler de vardır. Diğer birçok tarikatın aksine sadece dinî konularla sınırlı kalmayıp modern Sudan’ın yapılanmasında, siyasal ve kültürel hayatın gelişmesinde önemli roller üstlenen Mîrganiyye tarikatı hakkında geniş araştırmalar yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

A. le Chatelier, Les confréries musulmanes du Hedjaz, Paris 1887, s. 41-66; J. S. Trimingham, Islam in the Sudan, Oxford 1965, s. 231-235; a.mlf., The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 114-118; J. O. Voll, A History of the Khatmiyyah Tariqah in the Sudan (doktora tezi, 1969), Harvard University;

a.mlf., “Mahdis, Walis and New Men in the Sudan”, Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 (ed. N. R. Keddie), London 1972, s. 367-384; G. R. Warburg, Egypt and the Sudan, London 1985, s. 13, 15, 136; N. Grandin, “Soudan, corn de l’Afrique et Afrique orientale”, Les orders mystiques dans l’Islam (ed. A. Popovic - G. Vienstein), Paris 1985, s. 117-181, 187; a.mlf., “A propos des asânîd de la Naqshbandiyya dans les fondements de la Khatmiyya du Soudan oriental: Stratégies de pouvoir et relation maître / disciple”, Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Istanbul-Paris 1990, s. 621-655; Mohammed Dhaher Jasim, The Contribution of Sayed ʿ Ali Al-Mirghani, Leader of Khatmiyya to the Political Evolution of the Sudan: 1884-1968 (doktora tezi, 1988), University of Exeter; R. S. O’Fahey, Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition, London 1990, s. 142-153; Eḍvâʾ ʿale’ṭ-ṭuruḳi’ṣ-ṣûfiyye fi’l-ḳārreti’l-İfrîḳıyye, Kahire 1990, s. 143-149; Ali Sâlih Kerrâr, eṭ-Ṭarîḳatü’l-İdrîsiyye fi’s-Sûdân, Beyrut 1411/1991, s. 45-51, 83-109, 113-120, 141-142; a.mlf., The Sufi Brotherhoods in the Sudan, London 1992, s. 64-72; M. İbrâhim Ebû Selîm, Üdebâʾ ve ʿulemâʾ ve müʾerriḫûn fî târîḫi’s-Sûdân, Beyrut 1411/1991, s. 119-128; a.mlf., Buḥûs̱ fî târîḫi’s-Sûdân, Beyrut 1412/1992, s. 130-144, 160-189; C. Fluehr-Lobban v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, Metuchen-London 1992, s. 113, 141-143; Abdülmün‘im el-Hifnî, el-Mevsûʿatü’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1412/1992, s. 381-383; Arabic Literature of Africa: The Writings of Eastern Sudanic Africa (ed. J. O. Hunwick - R. S. O’Fahey), Leiden 1994, I, 178-227; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 416-417; Ali Yûsuf Süleyman, et-Taʿrîf li’ṭ-ṭarîḳati’l-Ḫatmiyyeti’l-Mîrġaniyye (Râtibü’l-Mîrġanî içinde), [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü’l-Kahire), s. 50-60; Ahmed M. Ahmed Celî, “Ṭâʾifetü’l-Ḫatmiyye ve ṣılatühâ bi’ṭ-ṭavâʾifi’l-kelâmiyyeti’l-uḫrâ”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVI/4, İslâmâbâd 1991, s. 35-64; “Mīrg͟haniyya”, EI² (İng.), VII, 124-125.

Adem Yerinde

MÎRHÂND

(ميرخواند)

Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând b. Burhâniddîn Hâvendşâh b. Kemâliddîn Mahmûd Herevî (ö. 903/1498)

Timurlular devri tarihçisi.

Vefat ettiğinde altmış altı yaşında olduğuna göre 837’de (1433-34) ve muhtemelen Belh’te doğmuş olmalıdır. Buhara’dan Belh’e göç eden bir seyyid ailesine mensuptur. Babası Seyyid Burhâneddin Hâvendşah tahsil için geldiği Belh’e yerleştikten sonra Herat’a gidip Şeyh Bahâeddin Ömer’e intisap etti. Ali Şîr Nevâî’nin kendisinden takdirle söz ettiği Seyyid Burhâneddin şeyhinin ölümü üzerine tekrar Belh’e döndü ve orada vefat etti. Üç oğlundan biri olan Mîrhând, ilk öğrenimini muhtemelen Belh’te gördükten sonra Herat’a gitti ve eğitimini burada tamamladı. Genç yaşta Ali Şîr Nevâî’nin dikkatini çekmeyi başardı. İnşâ sanatındaki mahareti ve tarihe karşı büyük merakına rağmen Mîrhând, gençliğini eğlence meclislerinde geçirdiğinden eser yazmaya vakit bulamamıştı. Nevâî’nin Herat’ta bulunan İhlâsiye Hankahı’nı kendisine tahsis etmesi üzerine Ravżatü’ṣ-ṣafâ˒ adlı eserini yazmaya başladı. Çalışmasını kısa zamanda tamamladığı bilindiğine ve 873’e (1469) kadar gelen olayları kapsayan V ve VI. ciltlerde, telif işini 899 (1494) yılı sonlarında sürdürmekte olduğuna dair bazı ifadeler kullandığına (V, 152; VI, 599) göre eseri ömrünün son yıllarında yazmış olmalıdır. VI. cildin hâtimesinde ağır hasta olduğunu ifade eden Mîrhând, 901’de (1496) Herat civarında ziyaret yeri olan Gâzergâh’ta inzivaya çekilip vaktini ibadetle geçirmeye başladı. Bir yıl sonra felç geçirdi ve Herat’a götürüldü. 2 Zilkade 903’te (22 Haziran 1498) veya 2 Receb 903’te (24 Şubat 1498) vefat etti ve Şeyh Bahâeddin Ömer’in türbesine defnedildi.

Mîrhând, Ali Şîr Nevâî’ye ithaf ettiği Ravżatü’ṣ-ṣafâ˒ fî sîreti’l-enbiyâ˒ ve’l-mülûk ve’l-ḫulefâ˒ adını taşıyan yedi ciltlik genel mahiyetteki tarih kitabı ile tanınmıştır. Eserin VII. cildi ölümünden sonra kızından torunu Hândmîr tarafından tamamlanmıştır. Müellif, I. ciltte tarihin faydaları ve

eserinde kullandığı kaynakları zikrettikten sonra yaratılıştan başlayarak peygamberlerin hayatını ve İslâmiyet'ten önceki İran tarihini, II. ciltte Hz. Peygamber ve dört halife devirlerini, III. ciltte on iki imamı, Emevî ve Abbâsî halifelerini, IV. ciltte Selçuklular ve Hârizmşahlar gibi Abbâsîler'le çağdaş olan sülâleleri, V. ciltte Cengiz Han ve haleflerini, VI. ciltte Timur ve haleflerini anlatır. VII. cilt 929 (1523) yılında yazılmış olup burada Hüseyin Baykara, Bedîüzzaman Mirza ve Özbek Hanı Şeybânî Han devirleri hakkında bilgi verilir; eser bir hâtime ile sona erer. Büyük şöhret kazanmasına, defalarca basılıp bazı kısımları çeşitli dillere çevrilmesine rağmen (Storey, I/1, s. 95 vd.) eser son iki cildi hariç tamamen derleme niteliğindedir. İlk defa on cilt halinde Tahran'da taş baskısı yapılan kitabın (1270-1274 h.) en iyi neşri Abbas Pervîz tarafından gerçekleştirilmiş (Tahran 1338 hş.), Abbas Zeryâb da eserin iki cilt halinde kısaltılmış şeklini yayımlamıştır (Tahran 1338 hş.).

Ravżatü'ṣ-ṣafâ˒ın Sâsânîler (Histoire des sassanides par Mirkhond, Paris 1843), İran İsmâilîleri (Le jardin de la purété, trc. M. Am. Jourdain, Paris 1813), Hârizmşahlar (Histoire des sultans du Kharezm par Mirkhond, trc. C. Defrémery, Paris 1842), Gurlular (Histoire des sultans ghourides extraite de l'histoire universelle de Mirkhond, trc. C. Defrémery, JA, II [1843], s. 167-200; III [1844], s. 258-291), Cengiz Han (Vie de Djenghiz Khan, par Mirkhond, ed. P. A. Jaubert, Paris 1841), Sâmânîler (Histoire des samanides par Mirkhond, trc. M. Defrémery, Paris 1845) hakkındaki bölümleri Fransızca'ya; Büveyhîler'le ilgili bölümü Almanca'ya (Mirchonds Geschichte der Sultane aus dem Geschlechte Bujeh, trc. F. Wilken, Berlin 1835); Me'mûn'un ölümü ve onunla ilgili hikâyeler (Auctarium ad Chrestomathiam Suam Persicam, trc. F. Wilken, Leipzig 1805), Tâhirîler (Mirchondi Historia Thaheridarum, trc. E. Mitsherlich, Göttingen 1814), Sâmânîler (Mohammedis filii Chavendschahi vulgo Mirchondi Historia Samanidarum Persice, trc. F. Wilken, Göttingen 1808) ve Gazneliler'e (Mohammedis filii Chavendschahi vulgo Mirchondi Historia Gasnevidarum, trc. F. Wilken, Berlin 1832) dair bölümleri Latince'ye; Atabegler'le ilgili kısmı İngilizce'ye (The History of the Atabeks of Syria and Persia, trc. W. H. Morloy, London 1848); Eşkâniyân'a ait bölümü İsveççe'ye (Mirkhonds berättelse am Askaniernas konungoätt i persien, ed. C. J. Tornberg, Lund 1863) çevrilmiştir. E. Rehatsek de eseri İngilizce'ye tercüme etmiştir (The Rauzat-us-Safa: Garden of Purity, I-V, Delhi 1982).

Eseri ilk defa Balatîzâde Kemâlî Türkçe’ye tercüme etmeye başlamışsa da ancak I ve II. ciltlerini bitirebilmiştir, bu çeviri İstanbul’da basılmıştır (1338). III ve IV. ciltler Sadrazam Rüstem Paşa’nın emriyle Mustafa b. Hasan Şah adında bir kişi tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir (çeşitli yazmaları için bk. TCYK, s. 77 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâʾ, V, 152; VI, 599; VII, 271; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, l-n; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü’n-nefâʾis (trc. Hakîm Şah Kazvînî - M. Fahrî-yi Herâtî, nşr. Ali Asgar-i Hikmet), Tahran 1323 hş., s. 94, 270; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer,

IV, 105, 341-342; ayrıca bk. Celâleddîn-i Humâyî’nin girişi, I, 32-35; a.mlf., Faṣlî ez Ḫulâṣatü’l-aḫbâr (nşr. Gûyâ İʻtimâdî), Kabil 1345 hş., s. 34-36; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 87-96; Browne, LHP, III, 431; Storey, Persian Literature, I/1, s. 92-101; W. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion, London 1928, I, 57-58; TCYK, s. 77-79; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi’l-müʾerriḫîn fî ʿahdi’l-Moġol ve’t-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 223-225; Abdülhüseyin-i Nevâî, Ricâl-i Kitâb-ı Ḥabîbü’s-siyer, Tahran 1324 hş., s. 183 vd.; Gulâmhüseyin Sadri Afşar, Târîḫ der Îrân, Tahran 1345 hş., s. 151-153; Safâ, Edebiyyât, IV, 519-523; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 340-341; Caʻfer Hamîdî, Târîḫ-i Nigârân, Tahran 1372 hş., s. 422-432; Sholen A. Quinn, “The Historiography of Safavid Prefaces”, Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society (ed. Charles Melville), London 1996, s. 1-25; Hamîde Hüccetî, “Ravżatü’ṣ-ṣafâʾ fî sîreti’l-enbiyâʾ ve’l-mülûk ve’l-ḫulefâʾ”, DMT, VI, 380-381; Tahsin Yazıcı, “Mîrhond”, İA, VIII, 360-361; A. Beveridge - [Beatrice Forbes Manz], “Mīrkhwānd”, EI² (İng.), VII, 126-127.

İsmail Aka

MÎRHORD

(میر خورد)

Seyyid Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî (ö. 770/1368-69)

Çiştiyye tarikatının tarihine dair Siyerü'l-evliyâ˒ adlı Farsça eserin müellifi.

Delhi'de doğdu. Ataları aslen Kirmanlıdır. Kirman'la Lahor arasında ticaretle uğraşan dedesi Seyyid Muhammed b. Mahmûd, Lahor yolu üzerindeki Ecûdehen'de (Adjodhan; bugün Pâk Pattan) Çiştî şeyhi Ferîdüddin Mes'ûd'a intisap etmiş, daha sonra da kızıyla evlendiği amcası Ahmed Kirmânî'nin ısrarı üzerine buraya yerleşmişti. On sekiz yıl boyunca Ferîdüddin Mes'ûd'a hizmet eden Seyyid Muhammed, şeyhinin ölümünün ardından Delhi'ye gidip burada Çiştî şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ'nın dostluğunu kazandı. Mîrhord'un babası Seyyid Mübârek de Çiştî şeyhlerinden Hâce Kutbüddin Mevdûd'un müridi idi.

Tasavvufî hayatın yaşandığı bir aile ortamında yetişen Mîrhord (Emîrhord) genç yaşta Nizâmeddin Evliyâ'ya intisap etti. Aynı yıllarda medreseye devam ederek iyi bir eğitim aldı. Mîr Hasan Dihlevî ve Ziyâeddin Berenî gibi şair ve âlimlerle kurduğu arkadaşlık ve dostluk Mîrhord'un şahsiyetinin gelişmesinde önemli rol oynadı. Mîrhord, 727'de (1327) Sultan Muhammed b. Tuğluk Şah tarafından bazı âlim ve şeyhlerle birlikte Devletâbâd'a sürgüne gönderildi. Birkaç yıl sonra Delhi'ye dönmesine izin verildiyse de bu sürgün Mîrhord'u derinden etkiledi. Sürgün dönüşü daha önce intisap etmekten kaçındığı Nizâmeddin Evliyâ'nın halifesi Şeyh Nûreddin'e intisap ederek içinde bulunduğu sıkıntılı halden kurtuldu. Bu olayın ardından muhtemelen Şeyh Nûreddin'e daha önceki davranışını affettirmek amacıyla Siyerü'l-evliyâ˒ fî maḥabbeti'l-ḥaḳ celle ve ˓alâ adlı eserini kaleme aldı. Mîrhord Delhi'de vefat etti.

Şeyh Nizâmeddin Evliyâ ve diğer Çiştiyye tarikatı şeyhlerinin hayatını ele alan eserinde Mîrhord özellikle Nizâmeddin Evliyâ'nın hayatı, görüşleri ve

kerametlerini müridlerin verdiği bilgiler ve kendi müşahedelerine göre ayrıntılı biçimde anlatmıştır. On bölümden meydana gelen kitap Çiştiyye tarikatı hakkında yazılmış en önemli kaynak sayılmaktadır. Eser Delhi'deki sosyal hayatı yansıtması bakımından da önemlidir. Müellifin uzun süre Delhi'de yaşamış olması buradaki ekonomik ve sosyal gerginlikler, dinî çekişmeler hakkında verdiği bilgilerin değerini daha da arttırmaktadır. Siyerü'l-evliyâʾ, Sultan Muhammed b. Tuğluk'un mutasavvıflarla ilişkileri ve tarihçi Berenî'nin biyografisi hususunda da önemli bir kaynaktır. Mîrhord'un elli yaşlarında yazmaya başladığı eserini ne zaman bitirdiği bilinmemektedir. Bir nüshasının son bölümünde 790'da (1388) vefat eden Fîrûz Şah Tuğluk'a işaret edilmesinden hareketle kitabın bu tarihten sonra tamamlandığı söylenmiştir. Ancak müellifin ölüm tarihi dikkate alındığında bunun mümkün olmadığı ve bu bölümün esere sonradan eklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Çirengî Lâl tarafından yayımlanan Siyerü'l-evliyâʾ (Delhi 1302/1885), Gulâm Ahmed Beryân (Lahor 1923) ve İʻcâzülhak Kuddûsî (Lahor 1992) tarafından Urduca'ya çevrilmiştir. Hâce Gûl Muhammed Ahmedpûrî kitaba Ẕikrü'l-aṣfiyâʾ (Tekmile-i Siyerü'l-evliyâʾ) adıyla bir tekmile yazmıştır (Delhi 1312).

BİBLİYOGRAFYA

Emîrhord, Siyerü'l-evliyâʾ (trc. İʻcâzülhak Kuddûsî), Lahor 1992, s. 29-47; Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü'l-aḫyâr (trc. Subhân Mahmûd - Muhammed Fâzıl), Delhi 1994, s. 210-211; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, III, 976; Storey, Persian Literature, I/2, s. 941-944; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, II, 138-139; Nefisî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, II, 759; M. Muzammil Haq, Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India, Dhaka 1985, s. 24; Athar Abbas Rizvī, A History of Sufism in India, New Delhi 1986, I, 9-10, 158; A. Schimmel, İslâm'ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 346; K. A. Nizami, "Aḥmadpūri", EIr., I, 666; a.mlf., "Amīr Kord", a.e., I, 963.

Rıza Kurtuluş

MÎRÎ ARAZİ

Osmanlı Devleti'nde mülkiyeti devlete ait olup tasarruf hakkı kullananlara devredilmiş arazi.

Sözlükte "devlete-hazineye ait, hükümet malı" anlamına gelen mîrî kelimesi, Osmanlı döneminde devlet hazinesi yanında devlete ait toprakları ve bu topraklardan alınan vergileri ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Tarihî belgelerde devlete ait topraklar için "arâzî-i memleket" tabiri de geçmektedir. Mîrî kelimesi Eyyûbî ve Memlükler'de askerî görevliler için de kullanılmıştır. Osmanlılar'da mîrî arazi kapsamına, fetih sırasında ele geçirilip mîrî olarak reâyâya devredilen topraklarla, mirasçı bırakmadan vefat eden kimselere ait olup devlet hazinesine intikal eden, fetih esnasında hangi statüye bağlandığı bilinmeyen, sahibi belli olmayan araziler ve tarıma elverişli değilken devlet başkanının izniyle işlenerek tarıma kazandırılan topraklar girer. Bu tür arazinin çıplak mülkiyeti devlete aittir, reâyâya belirli esaslarla tasarruf / kullanım hakkı devredilmiştir. Devlet tahsis yaparken "tapu" veya "muaccele" denen peşin bir para alır. Bundan başka "müeccele" adı verilen, "hâsılât hissesi, icâre-i zemîn, bedel-i öşür, mukātaa" adlarıyla belli bir meblağın ödenmesi de söz konusudur. Harâc-ı mukāseme tabiri öşür vergisine tâbi ürünlerden alınan değişken, harâc-ı muvazzaf ise "çift akçesi" adıyla devlete her yıl ödenen maktû ödemeyi ifade eder.

İslâmiyet'ten önceki dönemde Arabistan'ın güneyinde arazilerin, vergilerini ödemek şartıyla kabile ileri gelenlerine, askerî hizmet karşılığı kumandanlara, savaşla elde edilen toprakların onları işleyecek köylülere verildiği bilinmektedir. Sâsânîler'de ve Bizans'ta da benzer uygulamalara rastlanır. Hz. Peygamber de kendi döneminde iktâ sistemini uygulamıştır (bk. İKTÂ). Mîrî arazi sisteminin İslâm iktâ (İnalcık, I [1959], s. 29-46) veya Bizans "pronoia" sistemleriyle bir ilgisinin olup olmadığı tartışma konusudur. Bazı

araştırmacılar, timar sisteminin Ortaçağ İslâm dünyasında yaygın bulunan iktâ sisteminden kaynaklandığı ve Selçuklular'daki askerî iktâ sisteminin

timar adı altında Osmanlılar'a intikal ettiğini söyler. Bizans "pronoia" sistemiyle Osmanlı mîrî arazi sistemi arasında paralellik kuranlar da vardır. Miras yoluyla vârislere geçmeyen, satılamayan, belli bir dönem için verilmiş yararlanma hakkını ifade eden "pronoia" ile benzerlik göstermekle birlikte Osmanlılar'ın mîrî arazi sistemini Bizanslılar yerine Selçuklular'dan aldıkları görüşü genellikle kabul edilmiştir. Öte yandan Osmanlı Devleti'nde mîrî arazi uygulamalarının dönemlere göre farklılık arzettiği de belirtilmelidir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında mîrî araziye ilişkin düzenli bir mevzuatın varlığına rastlanmaz. Ancak ilk Osmanlı padişahlarının toprak dağıtım uygulamalarıyla ilgili vakfiyeler, mülknâmeler ve tahrir defterlerine yansıyan kayıtlar bugüne ulaşmıştır. Bunlardan anlaşıldığına göre ilk dönemlerde Anadolu ve Rumeli'de fethedilen arazilerin bir kısmı mîrî arazi adı altında belli kimselere verilmiş, bir kısmı askerler arasında mülk olarak taksim edilmiş, bir kısmı da eski mâlikleri elinde bırakılmıştır. Önceleri mülk tahsisi ağırlık kazanırken zamanla askerî amaçlı dağıtım etkili olmuş ve özellikle Fâtih Sultan Mehmed devrinde yeni düzenlemeler yapılmış, bununla ilgili kanunnâmeler çıkarılarak toprak rejimiyle ilgili mevzuat ortaya konulmuştur.

Klasik dönemde araziye ilişkin olarak hazırlanan kanunların esası, çeşitli zamanlarda padişaha arzedilen meseleler üzerine yapılan münferit düzenlemelerdir. Bunlara ve fıkhî esaslara dayanılarak verilen fetvalar dönemin ulemâsı tarafından derlenmiştir. Mîrî arazinin sistemleştirilmesinde ve İslâmî hukuk normları içinde açıklanmasında Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin önemli rolü olmuştur. Budin hakkında yaptığı düzenleme mîrî arazinin hukukî mahiyetini ortaya koyma açısından ehemmiyetlidir. Ebüssuûd Efendi'ye göre mîrî arazi mutasarrıfları devlete karşı kiracı (müstecir) hükmündedir. Ancak buradaki kiracılık sürekli olduğundan klasik kira tanımına uymaz, dolayısıyla devletle mutasarrıf arasında fâsid bir kira ilişkisi vardır (Aydın, s. 385). Ona göre Budin'in fethinden sonra ekilip biçilebilen tarlalar oradaki ahalinin elinde bırakılmıştır. Fakat bunlar mülk olmayıp rakabesi devlete ait olan, reâyânın âriyet yoluyla tasarruf edebildiği, ekip biçtiği ve elde ettiği üründen vergi ödediği arazilerdir. Kendilerine arazi tevcihi yapılan kişiler (sâhib-i arz) arazinin tasarruf, intikal ve muamelelerini yürütmeye yetkilidir. Bu

düzenlemelere göre sipahinin izni olmaksızın yapılan işlemler geçersizdir. Araziyi boş bırakmayarak ekip biçen ve kanunî mükellefiyetlerini yerine getirenler ölünceye kadar bu araziler üzerinde tasarruf edebilmektedir. Öldüklerinde ise kendi yerlerine oğulları geçmekte, oğlu olmayanların elindeki topraklar bazı usullere göre başkalarına verilmektedir.

Osmanlı uygulamasında bir yer fethedildiğinde devlet oraya tahrir emini veya il yazıcısı adıyla bir memur göndererek araziyi kaydettirirdi. Devlet, mîrî arazi rejiminin işleyebilmesi için gerekli bilgileri bu tahrirler sayesinde sağlardı. Bu işlemle bütün mîrî topraklar verimlerine göre ölçüleri değişen (genel olarak 80 ile 150 dönüm) çiftlikler halinde gruplandırılıyordu; yani Osmanlı Devleti'ndeki mîrî arazide üretim küçük köylü işletmeleri şeklinde düzenlenmişti. Halil İnalcık tarafından "çifthâne" adıyla tanımlanan bu yapıda her çiftçi ailesine geçimini sağlayabileceği miktarda toprak parçası ayrılmıştı. Tahrir ve şer'iyye sicil kayıtlarında mîrî arazinin büyüklüğünü ifade etmede çift, dönüm, kıta veya arazinin ne kadar tohum istîab ettiği şeklindeki ölçülerin kullanıldığı görülmektedir. Öte yandan belgelerde yer alan kayıtlarda mîrî arazi sayılan topraklar için statülerine uygun hukukî tanımlamaların kullanıldığı görülmektedir. Meselâ "mülk-i müfevvez" terkibi bunlardandır. Kanunî bir muamele ile toprağın tasarruf hakkının bir kimseden diğerine geçmesini ifade etmek üzere de "ferâğ" kelimesi kullanılmıştır. Şer'iyye sicilleri kayıtlarında da "ferâğ-ı kat'î-i mu'tebere" ya da "tefvîz" gibi tabirler mîrî arazi statüsünün varlığını gösteren tanımlamalardır.

Mîrî arazi mutasarrıfına arazi üzerinde oldukça geniş bir tasarruf hakkı tanınmıştır; dilediği hububatı ekebilir, başkasına kiralayabilir veya âriyet olarak verebilir, tasarruf hakkını ivazlı veya ivazsız şekilde devredebilir. Ferâğ sipahinin veya ilgili memurun izniyle yapılır. Bu izin için ilgili memura belli bir ferâğ harcı ödenir. Ferâğ harcının mîrî arazinin devlet tarafından yeni bir mutasarrıfa verilirken alınan tapu resmiyle ilgisi yoktur. Ferâğın bedelsiz veya geri alma şartıyla (vefâen ferâğ) olması da mümkündür. Mutasarrıf bunun dışındaki diğer bazı tasarrufları da sipahinin veya ilgili memurun izniyle yapabilir. Mîrî arazi üzerine ağaç dikilmesi, bina yapılması bu türdendir. Çünkü mîrî araziye dikilen ağaçların ve yapılan binaların mülkiyeti mutasarrıfa aittir. Mutasarrıf bunları kendi mülkü olması dolayısıyla sipahinin veya ilgili memurun iznini almaksızın dilediği

kimselere satabilir. İzin ancak araziyi devrederken gerekmektedir. Yine binalar ve ağaçlar mülk olduğundan sahibi öldüğünde mirasçılarına intikal etmektedir. İlgili memur izin alınmadan dikilen ağaçların üç yıl içinde sökülmesini isteyebilir; üç yıl geçtikten sonra bunu talep edemez. İzinsiz inşa edilen binaların yıkılması da istenebilir. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bu konudaki hükümler yumuşatılmış, meyve ağacı dikilmesi, köy ve mahalle haline getirilmemek şartıyla dükkân, imalâthane, tarımla ilgili binaların yapılması izne bağlı olmaktan çıkarılmıştır. Öte yandan mîrî araziye ölü defnedilemez ve mîrî arazi çayır haline getirilemez.

XVII. yüzyıldaki gelişmeler sonucunda mîrî arazilerin mevcut düzenlemelere aykırı olarak mülk haline geçirilmeye çalışıldığı dikkati çeker. Bir yandan sipahiler devletin kontrol gücünün zayıflaması ile mîrî araziye el koyup kendi özel mülkleri gibi tasarruf etme yoluna giderken öte yandan reâyâ siyasî ve iktisadî buhranlar yüzünden toprağını terkederek şehirlere göç etmiş, bunların arazileri devletin malî darlığı sebebiyle mülk olmak üzere satılmıştır. Timar sisteminin askerî açıdan fonksiyonunu kaybetmesiyle mîrî arazilerin ziraî-malî amaçlı kullanımı öne çıkmış ve iltizam yoluyla işletilmeye çalışılmıştır. İltizam sisteminin yaygınlaşması, XVIII. yüzyılda mültezimlerin mîrî arazi üzerinde fiilen özel mülkler edinmesine yol açmıştır. 1812 yılından itibaren timarlar boşaldıkça yeniden tahsis edilmemiştir. Mîrî arazinin bir dönem kanuna aykırı biçimde mülk topraklar gibi kullanılmasından kaynaklanan ihtilâflar, devlet tarafından bu iddia sahiplerine dirliklerine karşılık maaş bağlanıp toprakları ellerinden alınarak çözülmüştür. 1824 yılından itibaren mîrî arazi prensibi daha dikkatle takip edilmiş ve kişilerin bir şekilde ele geçirip kendi mülk arazileri gibi tasarruf ettikleri mîrî topraklara el konulmaya başlanmıştır.

Mîrî arazi sistemi göçebelerin veya dışarıdan gelen göçmenlerin iskânı amacına yarar bir şekilde de kullanılmıştır. Özellikle

1858 Arazi Kanunnâmesi bu konuda iyileştirici hükümler taşıyordu. Kanunnâmeye uygun biçimde üç yıl üst üste ekilmeyen topraklar göçmenlere dağıtılıyordu. İskân edilen aşiretlere de mîrî arazilerden tahsisler yapılmıştır. 1911'de çıkarılan bir kanunla Diyarbekir'deki aşiretler için mîrî arazi ve teşkil edilen köyler için meralar ayrılmıştır.

Mîrî arazinin mülkiyeti devlete ait olduğu için tasarruf edenin mal varlığına dahil değildir. Bu sebeple Hanefî hukukçularına göre mîrî arazi üzerindeki tasarruf hakkının ölümle birlikte sona ermesi gerekir. Ancak Osmanlı Devleti, belli bir tarihten itibaren arazi tasarrufunu özendirmek için tasarruf hakkının örfî düzenlemelerle mirasçılara intikalini sağlamıştır. Burada amaç, hem bu malların mirasçılar arasında aşırı derecede parçalanmasının hem de vergi mükellefi sayısının artmasının önlenmesidir. Yapılan düzenlemelerle 1567 yılından itibaren mîrî arazilerin mutasarrıfın erkek çocuklarına bedelsiz olarak intikal etmesi esası getirilmiştir. Bu hak 1848'den itibaren mutasarrıfın kız çocuklarına, 1858 yılından itibaren de çocukları yoksa anne ve babasına tanınmıştır. 1867'de intikal hakkı sahipleri sekize çıkarılmış, 1913 yılında zümre usulü kabul edilerek bu hak sahipleri daha da genişletilmiştir (bk. İNTİKAL). İntikal hakkı sahibi kimse bulunmadığında devlet mîrî araziyi râyiç bedelle üçüncü şahıslara devrederdi. Bu konuda mutasarrıfın tapu hakkı sahipleri denilen belli yakınlarının öncelik hakkı bulunmaktaydı.

1858 Arazi Kanunnâmesi'nin kabulüne kadar Osmanlı mîrî arazi hukuku tek bir kod haline konmamış, her eyalet için ayrı kanunnâmeler çıkarılmıştır. Bu kanunnâme ile ferman, kanun ve fetvalarda dağınık halde bulunan arazi hukuku hükümleri bir araya toplanmıştır. 1858 Arazi Kanunnâmesi döneminde mîrî arazinin ferâğ, rehin ve tapu ile intikaline ilişkin yeni esaslar getirilmiştir. Kanunnâmede yeni kurulacak köylerde köye ait mîrî arazilerin tamamının bir tek kişiye verilmesinin yasaklandığı görülür. Ancak bir kimsenin elinde toplanması mümkün olan arazinin miktarı hakkında bir sınır konulmamıştır. Yeni bir köyün teşekkülünde köyün bütün arazileri bir tek kişiye verilmekle birlikte bu kişinin arazi tefvîzi yoluyla köydeki diğer arazileri elde etmesi mümkün kılınmıştır.

Mîrî arazideki tasarruf hakkı önceleri borç sebebiyle kaybedilmezken daha sonra yapılan değişikliklerle önce devlete, ardından da şahıslara karşı olan borç sebebiyle kaybedilebilir olmuştur. Mîrî arazinin vakfedilmesi ise mümkün değildir, bunun için öncelikle padişahın bir temliknâme vermesi gerekir. Bir köyün sınırları içinde bulunan mîrî arazi mutasarrıfı tarafından bir başka köy ahalisinden olan bir şahsa ferâğ edilirse arazinin bulunduğu köyde yaşayıp hiç toprağı olmayan veya yeterli toprağı bulunmayan kimselere bu araziyi alma hususunda öncelik tanınmıştır. Devlet mîrî

arazinin tarımsal amaçlar dışında kullanımını da engellemeye çalışmıştır.

Mîrî arazinin tasarrufu konusunda Osmanlı Devleti tebaası olan müslüman ve gayri müslimler arasında bir ayırım gözetilmemiştir. Ancak yabancı statüsünde bulunan kişilerin arazi mutasarrıfı ve mülk sahibi olamayacaklarına ilişkin bir yasağın uygulandığı görülmektedir. XIX. yüzyılın sonlarına doğru yabancılara da emlâk ve arazi tasarrufu imkânı sağlanmıştır. İlk defa 1867'de sadece tasarruf hakkı tanınmış, fakat intikal hakkı verilmemişti. 23 Temmuz 1291 (4 Ağustos 1875) tarihli tezkire bu hakkı da tanımıştır. Arazi Kanunnâmesi mîrî arazide bulunan madenlerin hazineye intikal etmesi esasını getirirken arazi mutasarrıflarını madenden hisse almaya yetkili kılmamıştır.

Mîrî arazinin ferâğı veya mahlûl olması halinde ihale ve tefvîz işlemleri yanında amacının dışında veya zararlı bir biçimde kullanılmasını önleme görevi de sipahiye aitti. Timar ve zeâmet usulünün ilgasından sonra bu görev bir ara mültezim ve muhassıllar vasıtasıyla yerine getirilmiş, 1858 Arazi Kanunnâmesi'nin yürürlüğe girmesiyle bunların yerini arazi memurları almıştır. Taşralarda mîrî arazinin tefvîz ve ihalesine mal memurları (defterdarlar, mal müdürleri ve kaza müdürleri) yetkili kılınmış, bu kişiler sâhib-i arz hükmüne geçmiştir. 1290 (1873) tarihli bir tezkireye göre tapu usulünün tesis edilmediği yerlerde muvakkaten mutasarrıf, kaymakam ve mal müdürlerinin, tapu usulü tesis edilen yerlerde ise defteri hâkānî memurları ya da bunlar bizzat bulunamazsa vekilleri konumundaki tapu kâtiplerinin sâhib-i arz makamında olacağı kabul edilmiştir.

Sadece hukukî açıdan değil siyasî açıdan da büyük önem taşıyan mîrî arazi rejimi toplumdaki sosyal gruplar arasındaki ilişkiyi büyük ölçüde belirleyici bir fonksiyona sahip olmuştur. Toprak bir yönüyle zenginlik ve iktidar kaynağıdır. Zaman zaman farklı uygulamalar görülse de Osmanlı Devleti'nde mîrî arazinin mülkiyet hakkı imparatorluğun sonuna kadar devlete ait olmuştur. Mîrî araziler Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra tasarruf edenlerin mülkü olarak kabul edilmiş, böylece mîrî arazi uygulaması sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.DVN. MHM, nr. 3-A/55, nr. 3-A/55-1; BA, A.MKT. UM, nr. 100/32 (1268), nr. 100/98; BA, İrade-i Meclisi Mahsus, nr. 518, 522, 936, 2813; BA, İrade-Dahiliye, nr. 26284, 26584, 33382, 33599, 39225, 39828; BA, İrade-i Meclisi Vâlâ, nr. 23021, 24714, 24796, 25224, 26038; BA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 17/10; BA, Makedonya Arşivinden İntikal Eden Evrak, nr. 18/1 (1-2); BA, Cerîde-i Mehâkim, nr. 3, s. 18; nr. 9, s. 169; nr. 10, s. 74; nr. 18, s. 139; nr. 19, s. 147; nr. 59, s. 469-470; Düstûr, İkinci tertip, Ankara 1929, III, 627-628; Sarkis Karakoç, Külliyyât-ı Kavânîn, TTK Ktp., dosya 1, Evr. 6092, VI, nr. 1764, 1765, 1766, 1779, 3538, 4804, 4821, 6274; VII, nr. 5884; IX, nr. 3572; X, nr. 3581, 4460; XIV, nr. 4286; XVI, nr. 4296; XIX, nr. 3598; XXIII, nr. 4330; Ömer Hilmi, Ahkâmü'l-arâzî, İstanbul 1301, s. 7, 44-45, 64; Hüseyin Hüsnü, Arazi Kanunnâmesi Şerhi, İstanbul 1310, s. 2-19; Mehmed Ziyâeddin, Mükemmel ve Muvazzah Şerh-i Kānûn-i Arâzî, İstanbul 1311, s. 22-27, 52-65, 499; Hâlis Eşref, Külliyyât-ı Şerh-i Kānûn-i Arâzî, İstanbul 1315, s. 28-33, 130-131, 186-187, 362; Âtıf Bey, Arazi Kānunnâme-i Hümâyûnu Şerhi, İstanbul 1319, s. 4-7, 705-708; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavaidi, İstanbul 1328, I, 47-64; II, 241, 266, 320; Ebül'ulâ Mardin, Arazi Notları, İstanbul, ts., s. 3-4, 16-32; Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 321-379; a.mlf., Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul 1980, s. 154-157, 166-172, 405; Kemal H. Karpat, "The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire", Beginnings of Modernization in the Middle East in the Nineteenth Century (ed. W. R. Polk - R. L. Chambers), Chicago 1968, s. 71-84; M. A. Afzalur-Rahman, Economic Doctrines of Islam, Lahore 1975, II, 106-166; Mehmet Genç, "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi", Türkiye İktisat Tarihi Semineri (haz. Osman Okyar - Ünal Nalbantoğlu), Ankara 1975, s. 231-246; Abd al Rahim A. Abd al-Rahim, "Land Tenure in Egypt and its Social Effects on Egyptian Society: 1798-1813", Land Tenure and Social Transformation in the Middle East (ed. Tarif Khalidi), Beyrut 1984, s. 237-255; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 7-40; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1991-92, III-IV, tür.yer.; Halil Cin, Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, Konya 1992, s. 14, 50-51, 60-62, 75-77, 82-85, 97-98, 247-250, 299-300, 328-329; Halil

İnalcık - D. Quataert, An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914, Cambridge 1994, s. 103-119; Halil İnalcık, “İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi”,

AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1959, s. 29-46; Huri İslamoğlu, “Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858”, New Perspectives on Property and Land in the Middle East (ed. R. Owen), Harward 2000, s. 3-42; M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2001, s. 339-346, 379-389; M. Macit Kenanoğlu, 1858 Arazi Kanunnamesinin Osmanlı Siyasal ve Toplumsal Yapısı Üzerindeki Etkileri 1858-1876 (doktora tezi, 2002), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Osman Turan, “Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku”, TTK Belleten, XII/47 (1948), s. 549-574; Khaled Abou El Fadl, “Tax Farming in Islamic Law (Qibalah and Daman of Kharaj): A Search for a Concept”, IS, XXXI/1 (1992), s. 5-8; K. M. Cuno, “Was the Land of Ottoman Syria Mirî or Milk? An Examination of Juridical Differences within the Hanefi School”, St.I, LXXXI/1 (1995), s. 121-152; L. Belarbi, “La question de l’origine de la propriété agraire mirî dans l’Empire ottoman”, Arab Historical Review for Ottoman Studies, sy. 22, Zaghouan 2000, s. 9-18; A. Cohen, “Mīrī”, EI² (İng.), VII, 125.

M. Macit Kenanoğlu

MÎRÎ KÂTİBİ

Osmanlı maliye teşkilâtında Rumeli kazaskerinin defterdarlık nezdinde görev yapan, başbâki kulu ile birlikte defterdarlık ve halk arasındaki malî anlaşmazlıklara bakan memuru

(bk. BAŞBÂKİ KULU; MAHKEME).

MÎRİM ÇELEBİ

(ö. 931/1525)

Osmanlı matematik ve astronomi âlimi.

Mîrim (Mîrem) Çelebi, Osmanlı döneminde Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu'dan sonra yetişen en önemli matematikçiastronomlardan biridir. Asıl adı Mahmud'dur. Kadızâde'nin oğlu olan dedesi Muhammed Semerkant'ta Ali Kuşçu'nun kızıyla evlenmiş, fakat erken yaşta vefat etmişti. Mîrim Çelebi'nin babası Kutbüddin Muhammed, dedesi Ali Kuşçu ile birlikte İstanbul'a gelerek burada Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin kızıyla evlendi ve bu evlilikten Mîrim Çelebi doğdu. Kutbüddin Muhammed'in de Bursa Manastır Medresesi müderrisi iken oldukça genç yaşta ölmesi üzerine Mîrim Çelebi'yi dedesi Hocazâde yetiştirdi ve onun Sinan Paşa gibi âlimlerden ders almasını sağladı. Önceleri Gelibolu, Edirne, Bursa ve İstanbul medreselerinde müderrislik yapan Mîrim Çelebi, özellikle matematik ve astronomi alanında döneminin en büyük otoritesi olduktan sonra II. Bayezid tarafından saraya davet edildi ve ona riyâziyyât okuttu. Yavuz Sultan Selim döneminde Anadolu kazaskerliğine getirildiyse de (925/1519) kısa bir süre sonra 100 akçe maaşla emekliye sevkedildi. Hayatının sonlarına doğru hacca gitti ve dönüşünde Edirne'ye yerleşti. Burada vefat etti (931/1525) ve Tunca kıyısındaki Kasım Paşa Camii'nin hazîresine gömüldü.

Tarih ve edebiyat alanlarında da söz sahibi olan Mîrim Çelebi, ilmî zihniyet itibariyle dedeleri Kadızâde-i Rûmî ile Ali Kuşçu'nun temsilcisi oldukları Semerkant matematik-astronomi okulunun çizgisini takip ediyordu. Ancak özellikle optik (ilm-i menâzir) alanında yazdığı Risâle fi'l-hâle ve ḳavsi ḳuzaḥ adlı eserinde görüldüğü gibi ilmî yöntemde daha çok İbnü'l-Heysem'in riyâzî-tabiî ilimlerde uyguladığı sentez yöntemini (terkib) benimsemişti. Bu da onun, Kadızâde'nin saf riyâzî-hendesî yönelimiyle Ali Kuşçu'nun kelâmî-riyâzî bakış açısını kısmen terkettiğini göstermektedir (DİA, XXII, 132). Eserlerinden anlaşıldığı üzere klasik İslâm kültüründeki farklı ilmî tavırlardan haberdar olan Mîrim Çelebi fizikçiler, matematikçiler

ve kelâmcılarla İbnü'l-Heysem ve Kemâleddin el-Fârisî'nin yanında özellikle İbn Sînâ ile Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini olumlu veya olumsuz her anlamda dikkate almış, bu arada hem kendi görüşlerini ve tercihlerini ortaya koymaktan çekinmemiş, hem de matematik ilimlerinin teknik ayrıntılarına özgün katkılarda bulunmuştur. Mîrim Çelebi'nin günümüze ulaşan eserleri çoğunlukla astronomi, astroloji ve optik alanlarına aitse de iyi bir matematikçi olması sebebiyle incelediği konuları daima geniş şekilde matematik tahlillerle ele almıştır. Nitekim Kadızâde'nin Şerḥu'l-Mülaḫḫaṣ fî ʿilmi'l-heyʾe adlı eserinin "tedârîs" (dünyadaki en yüksek dağın yerkürenin çapına oranı) konusunu işleyen kısmını incelediği çalışmasında bu sorunu matematik yardımıyla çözmüştür (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2607).

Eserleri. 1. Düstûrü'l-ʿamel ve taṣḥîḥu'l-cedvel. Zîc-i Uluġ Bey'in Farsça şerhidir. II. Bayezid'in emriyle 904 (1499) yılında tamamladığı bu eserinde Kâşî'nin Zîc-i Ḫâḳānî'sinden ve Ali Kuşçu'nun daha önceki Zîc-i Uluğ Bey Şerhi'nden de istifade eden Mîrim Çelebi didaktik bir üslûp uygulamış ve 1 derecelik yayın sinüsünü hesaplamak için örneklerle beş ayrı çözüm yolu göstermiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2276). Onun bu çalışmasında ayrıca trigonometrik ifadelerin değerleriyle özel olarak ilgilendiği ve özgün sonuçlara vardığı görülür (Franz Woepcke, "Discussion de deux méthodes arabes pour déterminer une valeur approchée de sin 1º", Etudes sur les mathématiques arabo-islamiques, nşr. Fuad Sezgin [Frankfurt 1986], s. 614-638). 2. Şerḥu'l-Fetḥiyye fî ʿilmi'l-heyʾe. Ali Kuşçu'nun, hey'et ilminde İbnü'l-Heysem'in riyâzî-tabiî ilimlerde uyguladığı bir yöntemle saf matematik (hey'et-i gayr-i mücesseme) ve saf fizik (hey'et-i mücesseme) astronomi geleneklerini bir araya getirerek kurduğu ilm-i hey'eti Aristotelesçi ilkelerden temizlemek amacıyla yapı-bozuma uğrattığı er-Risâletü'l-Fetḥiyye adlı önemli eserinin şerhidir (TSMK, III. Ahmed, nr. 1347). Mîrim Çelebi bu şerhinde, Ali Kuşçu'nun vazgeçtiği İbnü'l-Heysemci çizgiyi Risâle fi'l-hâle ve ḳavsi ḳuzaḥ adlı eserinde yaptığı gibi kısmen takip etmiştir. Onun Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye el-Fetḥiyye'yi okuturken yazdığı bu şerh (925/1519) Osmanlı medreselerinde yardımcı ders kitabı olarak da kullanılmıştır. Bunun sebebi, Ali Kuşçu'nun öğrencisi Gulâm Sinan'ın aynı eser için kaleme aldığı Fetḥu'l-fetḥiyye isimli şerhe oranla (TSMK, III. Ahmed, nr. 3291) daha pratik ve daha teknik olmasıdır. Mîrim Çelebi ayrıca şerhine bir zeyil yazacağını ve burada Utârid'e

(Merkür) ait modelle (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 246, vr. 46a) aya ait modele (vr. 50a) ilişkin sorunları inceleyeceğini belirtmiştir. Bu kayıt - her ne kadar zeylin henüz bir nüshası tesbit edilememişse de-Mîrim Çelebi'nin Copernicus astronomisine giden yolda dedesi Ali Kuşçu gibi klasik astronominin en önemli iki sorunuyla uğraştığını, hatta onun bu konudaki çalışmalarını sürdürdüğünü göstermektedir (Saliba, s. 282-284). 3. Risâle fi'l-hâle ve ḳavsi ḳuzaḥ (Risâle fî ḳavsi ḳuzaḥ ve'l-hâle). Eserde görme olayı ve şartları, ışık, ışığın yayılması ve kırılması, renkler, gök kuşağı ve hâlenin oluşumu ile bunların optik özellikleri incelenmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2179/4; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2414; ayrıca bk. DİA, XXII, 132). Hüseyin Gazi Topdemir bu risâleyi bir makalede ele alarak değerlendirmiştir (bk.bibl.).

Mîrim Çelebi'nin astronomi alanındaki diğer eserleri rub'u'l-müceyyeb, rub'u'ş-şikâzî ve zerkâle adlı aletlerle takvim, kıble tayini ve diğer bazı meseleler üzerine

kaleme alınmış hacimli risâleler şeklindedir (İhsanoğlu v.dğr., I, 90-101). Ayrıca döneminin yönelimine uyarak el-Makāsıd fi'l-ihtiyârât (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 192/1) gibi bazı astroloji eserleri de telif etmiştir (Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, II, 216). Bunun yanında bir de Münyetü'ṣ-ṣayyâdîn fi'l-âv adlı bir çalışması bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1464).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 327-328; a.mlf., Miftâḥu's-saʿâde, Beyrut 1985, I, 349; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 338-339; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 866, 867, 870, 872, 881; II, 966, 1236; Suter, Die Mathematiker, s. 188; Sicill-i Osmânî, IV, 310; Sâlih Zeki, Âsâr-i Bâkiye, İstanbul 1329, I, 199-200; Osmanlı Müellifleri, III, 298-299; Storey, Persian Literature, II/I, s. 79-80; Brockelmann, GAL, II, 447; Suppl., II, 665; Îżâḥu'l-meknûn, II, 472; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 412; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 61-63; G.

Saliba, A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Age of Islam, New York 1994, s. 282-284; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 33-34, 90-101; Aydın Sayılı, “Bir İlim Adamımızın Adı Üzerine”, TTK Bildiriler, VII (1970), II, 547-553; Hüseyin Gazi Topdemir, “Mîrim Çelebi’nin Gökkuşağı ve Hâlenin Oluşumu Adlı Optik Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 13, Ankara 2002, s. 75-89; Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 215-216; İhsan Fazlıoğlu, “İlm-i Menâzır”, DİA, XXII, 132.

İhsan Fazlıoğlu

MİRKĀTÜ'l-LUGA

(مرقات اللغة)

Osmanlı âlimi Abdullah Kestelî'nin (ö. 948/1541) Arapça-Türkçe sözlüğü

(bk. ABDULLAH KESTELÎ).

MİRKĀTÜ’l-MEFÂTÎH

(مرقاة المفاتيح)

Hatîb et-Tebrîzî’nin Ferrâ el-Begavî’ye ait Meṣâbîḥu’s-sünne’yi tamamlamak için yazdığı Mişkâtü’l-Meṣâbîḥ adlı eserine Ali el-Kārî (ö. 1014/1605) tarafından yapılan şerh

(bk. MESÂBÎHU’s-SÜNNE).

MİRKĀTÜ’l-VÜSÛL

(bk. MİR’ÂTÜ’l-USÛL).

MİRYOKEFALON SAVAŞI

Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan ile Bizans İmparatoru I. Manuel Komnenos arasında 1176’da meydana gelen ve Bizans’ın Anadolu’yu Türkler’den geri alma ümidini tamamen yok eden savaş

(bk. KILICARSLAN II).

MİRZA

(ميرزا)

Bazı İslâm devletlerinde hükümdarın erkek çocuklarına, diğer hânedan mensuplarına ve bir kısım itibarlı kimselere verilen unvan

(bk. ŞEHZADE).

MİRZA ALİ MUHAMMED

(ميرزا علي محمّد)

Bâb Mîrzâ Alî Muhammed Şîrâzî (ö. 1266/1850)

XIX. yüzyılda İran'da ortaya çıkan Bâbîliğin kurucusu

(bk. BAHÂÎLİK).

MİRZA BEŞÎRÜDDİN

(ميرزا بشير الدين)

Mîrzâ Beşîrüddîn Mahmûd Ahmed (1889-1965)

Kādiyânîliğin kurucusu Mirza Gulâm Ahmed'in oğlu ve ikinci halifesi.

9 Cemâziyelevvel 1306 (11 Ocak 1889) tarihinde Kādiyân'da dünyaya geldi. Mirza Gulâm Ahmed'in ikinci hanımı Nusret Cihan Begüm'den doğan üçüncü çocuğudur. Babasının sağlığında iyi bir öğrenim gördü, Urduca yanında Arapça ve İngilizce öğrendi. 1906'da Teşhîzü'l-ezhân isimli kuruluşu tesis ederek aynı adla aylık bir dergi yayımlamaya başladı. 1908 yılında babasının ölümünün ardından mesîhin ilk halifesi seçilen Hakîm Nûreddin'le iyi ilişkiler kurdu; tefsir, hadis alanlarında ondan faydalandı ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'sini okudu. 1911'de Nûreddin'in himayesinde Encümen-i Ensârullah adlı organizasyonu kurdu, ertesi yıl Mısır ve Arabistan'ı ziyaret ederek hac vazifesini yerine getirdi. Başlangıçta haftalık olarak çıkarmayı planladığı el-Fażl isimli gazetenin ilk sayısı 19 Haziran 1913'te neşredildi. Bu gazete, 8 Mart 1935 tarihinden itibaren cemaatin resmî yayım organı olarak günlük neşredilmeye başlanacaktır. Hakîm Nûreddin'in son yıllarında Hindistan'ın muhtelif şehirlerinde propaganda seyahatlerine çıkarak cemaatin yayılmasını sağlayan Mirza Beşîrüddin, Nûreddin'in 13 Mart 1914'te vefatı üzerine çeşitli yerlerden Kādiyân'a gelen ve buradaki Nûr Camii'nde toplanan kalabalık bir cemaatin huzurunda ilk halifenin vasiyetinin okunmasının ardından 14 Mart 1914'te mesîhin ikinci halifesi seçildi. Hakîm Nûreddin'in hastalığı esnasında namaz kıldırma yetkisinin kendisine verilmesi, Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'nin para işlerini yürüten Meclisi Mu'temed'in üyeliğine ve başkanlığına getirilmesi, Medrese-i Ahmediyye'nin reisliğine tayini gibi hususlar onun bu göreve getirilmesinin gerekçeleri olarak kabul edilmektedir. Mirza Beşîrüddin'in halife seçilmesi aynı zamanda bir bölünmenin başlangıcı oldu. Seçim için yapılan toplantı sırasında muhalif grubu temsil eden Mevlânâ Muhammed Ali ve mensupları toplantıyı boykot edip Kādiyân'dan Lahor'a çekilmiş ve kendi

teşkilâtlarını kurmuşlardı. Böylece Kādiyânîlik birbirine karşıt olan Kādiyân ve Lahor kollarına ayrılmış oldu. Kendi topluluğu içinde oldukça önemli işler başaran Mirza Beşîrüddin hakkında daha önce babası için ileri sürüldüğü gibi lehte ve aleyhte birçok iddia ortaya atılmıştır. Taraftarlarınca onun takvâ, keşif ve keramet sahibi olduğu, konuşması ve yazması esnasında ilâhî kudretin kendisine hâkim bulunduğu, ilâhî bir nur, her hususta tam bilgili, Kur'an'a tamamıyla vâkıf, geleceği vaad edilmiş ıslahatçı olduğu söylenmiştir.

1911 yılında kurulan, kırk yaşını geçmiş mensupların üye olabileceği, en önemli görevi cemaatin inançlarını tebliğden ibaret bulunan Encümen-i Ensârullah'ı geliştiren Mirza Beşîrüddin, 1918'de cemaat işlerinin yürütülmesi için muhtelif görevler icra edecek nâzırlıklar ihdas etti. Hepsi Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'ye bağlı olan, "nâzır-ı a'lâ" denilen genel sekreterin yanı sıra eğitim öğretim, davet ve tebliğ, içişleri, dışişleri, basın yayın, maliye ve mezarlık işlerine bakan çeşitli nâzırlıklar faaliyete geçirildi.

Mirza Beşîrüddin 1922 yılında merkezî danışma kurulu niteliğindeki Meclisi Meşveret'i kurdu. Başlangıçta yetmiş sekiz üyeden oluşan ve 1939'da üye sayısı 474'e ulaşan bu kurul cemaatin bütçesini

düzenlemekle de görevlendirildi. Aynı yıl kadınların dinî alanda yetişmesini sağlamak amacıyla Lecnetü imâillâh oluşturuldu. Bu kuruluş 1926 yılında Mişbâḥ adıyla bir dergi çıkardı, 1928'de Nusrat Girls High School isimli kız lisesini, 1951'de Rebve'de kızların yüksek öğrenim göreceği Câmia Nusret adlı üniversiteyi tesis etti. 1922-1923 yıllarında Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletinde müslüman olmasına rağmen Hindu âdet ve geleneklerinden kurtulamayan Malkana Rajput toplumunun militan Arya Samajistler tarafından tekrar Hinduizm'e döndürülmesi çalışmaları üzerine Mirza'nın tâlimatıyla binlerce Ahmedî, misyoner olarak bölgede faaliyet gösterdikten sonra bu cemaati Hinduizm'e dönmekten kurtardı. Mirza Beşîrüddin, 1924'te Wembley Exhibition Organisation'ın davetlisi olarak konferans vermek üzere Londra'ya davet edildi. Sir Muhammed Zaferullah Han tarafından okunan tebliğ daha sonra Ahmadiyyat or True Islam adıyla yayımlandı. Burada bulunduğu sırada İngiltere'deki ilk Ahmedî camisi olan Fazl Mosque'ın temelini attı, cami iki yıl sonra bitirilerek hizmete açıldı.

1925’te cemaat mensupları arasındaki ihtilâfları Hindistan mahkemelerine götürmek yerine Kur’an, sünnet ve fıkıh hükümlerine göre çözmek için Dârü’l-kazâ’yı tesis eden Mirza 1934 yılında Kādiyânîliğin propagandası, yabancı ülkelerdeki misyonlarının genişletilmesi ve bu iş için yayınlar yapılması amacıyla Tahrîk-i Cedîd adlı teşkilâtı kurdu. Mirza Beşîrüddin tarafından kırk yaşın altında bulunan erkekler için 1938’de tesis edilen Huddâmü’l-Ahmediyye, yaptığı çeşitli dinî hizmetler yanında edebiyat ve spor yarışmaları da düzenledi. Kırk yaşın üstündeki erkekler için 1940 yılında kurulan Ensârullah da cemaatin eğitim ve ahlâkî gelişmesi konusunda tesirli oldu. Ayrıca sekiz-on altı yaş grubu arasındaki erkek çocukları için oluşturulan Etfâlü’l-Ahmediyye, kız çocukları için tesis edilen Nâsıretü’l-Ahmediyye kendi konularında hizmet verdi.

Pakistan’ın kurulmasının (1947) ardından Kādiyân, Hindistan’a bağlı Gurdâspûr bölgesinde kaldı. Mirza bir süre sonra Pakistan’daki Lahor şehrine intikal etti. Cemaatinden 313 kişiyi Maulvi Abdurrahman’ın başkanlığında kutsal yerlere nezaret etmek amacıyla Kādiyân’da bıraktı. Muhalifleri, kendisinin Pakistan’a gitmesine rağmen cemaatin resmî yayım organı el-Fażl’ın 12 Eylül 1947 günkü sayısında mensuplarını Hindistan’da kalmaya teşvik etmesini ayıplamışlardır. Bir süre Lahor’da oturduktan sonra eski adı Cânc olan tepelerle çevrili, savunması kolay bir kasabayı satın alan ve Rebve diye isimlendiren Mirza Beşîrüddin, burada 20 Eylül 1948 tarihinde hareketin müstakbel genel merkezinin temelini attı, bir yıl sonra da inşası tamamlanan yeni ikametgâhına yerleşti. Rebve’de kısa bir süre içinde çok sayıda yeni müessese kuruldu, böylece Rebve, Hindistan’dan gelip yerleşen Kādiyânîler için en önemli merkez halini aldı.

10 Mart 1954 tarihinde Rebve’deki Mübârek Camii’nde ikindi namazı esnasında bir suikasta uğrayan ve sırtından hançer darbesi alan Mirza Beşîrüddin 1955’te bazı hastalıklarının tedavisi için Avrupa’ya gitti. Burada tedavisinin bitmesi üzerine aynı yıl Rebve’ye döndü. Kırsal bölgelerde bulunan cemaat mensuplarının yetişmesini sağlamaya ve Hindu nüfusa İslâm’ın mesajını duyurmaya yönelik Tahrîk-i Vakf-ı Cedîd adıyla başlattığı yeni hareket Mirza’nın son teşebbüsü sayılır. Elli bir yıl halifelik görevini sürdüren ve son on yılını felçli olarak geçiren Mirza Beşîrüddin 8 Kasım 1965’te Rebve’de vefat etti, cenazesi ertesi gün Rebve’de Bihiştî Makbere denilen yerde defnedildi. Yapılan seçimde oğlu Mirza Nâsır Ahmed mesîhin

üçüncü halifesi unvanıyla cemaatin lideri oldu.

Eserleri. Mirza Beşîrüddin'in cemaatin inancının yayılması, din kültürünün arttırılması yanında zamanının siyasî ve sosyal akımları hakkında yazdığı yirmi beş civarında Urduca ve İngilizce eserden bazıları şunlardır: 1. Ahmad, The Messenger of Latter Days. Mirza Gulâm Ahmed'le ilgili bir çalışmadır (Urduca'dan İngilizce'ye trc., Kısım I, Madras 1924). 2. Tefsîr-i Saġīr (Lahor 1957). Akıcı bir dille Kur'ân-ı Kerîm'in Urduca tercüme ve tefsiridir. 3. Introduction to the Study of the Holy Qur'an (London 1949; Lahor 1965, 1969). Eserin önceki baskılarından özet bir Türkçe tercümesi Kur'ân-ı Kerîm'in Tetkikine Giriş adıyla Şinasi Siber tarafından yapılmıştır (Ankara 1960). 4. The New World Order of Islam (Qadian 1946). Gelişen dünya şartları içinde İslâm'ın yerini ele alan bu çalışma 28 Aralık 1942'de yaptığı bir konuşmanın neşredilmiş halidir. 5. Islam and Communism (Rabwa 1962). 6. Invitation to Ahmadiyyat (Rabwa 1961). Kādiyânîliğe davet maksadıyla yazılmış popüler bir kitaptır. 7. Ahmadiyya Movement (Rabwa 1962). 8. Aḥmediyyât yaʿnî Ḥaḳāʾiḳi İslâm (Ahmadiyyat or True Islam; Qadian 1937). 1924 yılında Londra'ya davet edildiğinde verdiği konferansın Urduca ve İngilizce yayımlanmış metnidir 9. The Life of Muhammad (Rabwa 1968). 10. Communism and Democracy (Rabwa, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

H. A. Walter, The Religious Life of India: The Aḥmadīya Movement, Mysore City 1918, s. 114-130; Abdulkadir Niaz, Fazl-ı Omar, Qadian 1939, s. 19-20, 25-26, 42-43, 66-67, 182-183, 192-194, 196-197; İhsan İlâhî Zahîr, el-Ḳādiyâniyye, Halep 1387, s. 112, 175-176, 254-259; Murotaz Ahmad Faruqui, Truth Triumphs, Lahor 1967, s. 30-34, 38-40; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, el-Ḳādiyânî ve'l-Ḳādiyâniyye, Cidde 1391/1971, tür.yer.; B. A. Rafiq, Islam My Religion, Oxford 1973, s. 42-43; Hasan Îsâ Abdüzzâhir, el-Ḳādiyâniyye: Neşʾetühâ ve teṭavvüruhâ, Küveyt 1400/1980, s. 159-176; Ethem Ruhi Fığlalı, Kādiyânîlik: Ahmediyye Mezhebi, İzmir 1986, s. 82-92; a.mlf., "Kādiyânîlik", DİA, XXIV, 138; Tâhâ ed-Desûkī Habîşî, el-Ḳādiyâniyye ve mesîruhâ fi't-târîḫ, Kahire 1409/1989; Qazi Muhammad

Nazir, Truth Prevails, Lahor, ts., s. 77-78; S. E. Brush, “Ahmediyyat in Pakistan-Rabwah and The Ahmadis”, MW, XLV (1955), s. 148-150; H. J. Fisher, “Ahmadiyyah, The Concept of Evolution in Ahmadiyyah Thought”, a.e., XLIX (1959), s. 275-286; “Bashiruddin Mahmud Ahmad”, Encyclopaedia of Muslim biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, II, 98-99.

Mustafa Öz

MİRZA GULÂM AHMED

(ميرزا غلام أحمد)

Kādiyânîliğin kurucusu

(bk. KĀDİYÂNÎLİK).

MİRZA HÜSEYİN ALİ

(ميرزا حسين علي)

Mîrzâ Hüseyn Alî el-Mâzenderânî en-Nûrî (ö. 1309/1892)

Bahâîliğin kurucusu

(bk. BAHÂÎLİK).

MİRZA KÂZIM BEY

(1802-1870)

Kafkasyalı, Türk kökenli şarkiyatçı ve Türkolog, Rusya'da şarkiyat araştırmalarının kurucularından.

İran'ın Reşt şehrinde doğdu. Asıl adı Muhammed Ali olup Kafkasya'daki Derbend şehri eşrafından Kadı Hacı Kasım Bey'in oğludur. 1810 yılında asıl vatanları

olan Derbend'e geldi. İyi bir eğitim gördü ve belâgat, mantık, kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, Arapça dersleri aldı. On yedi yaşında iken dil çalışmalarına yöneldi ve bir Arap dili grameri yazdı.

Muhammed Ali'nin çocukluk ve ilk gençlik yıllarında Derbend'de önemli siyasî gelişmeler yaşanmaktaydı. 1806'da Derbend ikinci defa Ruslar tarafından işgal edilmiş, buradaki İran hâkimiyetine son verilmişti. Ancak yerli beylerin ve özellikle ahalinin Ruslar'a karşı gösterdiği direniş devam ediyordu. Rus yetkilileri, şehrin ileri gelenlerinden bazılarının eski beyler ve han çevresiyle gizlice iş birliği yaparak Rus idaresine karşı faaliyette bulunduğundan şüpheleniyordu. Bu faaliyetlere göz yumduğu veya şüpheli şahıslar hakkında gereken tedbirleri almadığı suçlamasıyla şehrin başkadısı olan Hacı Kasım Bey 1820'de Astrahan şehrine sürüldü. O dönemde İngiliz ve Alman misyonerlerinin merkezi olan Astrahan'a giden Hacı Kasım Bey, İskoç Misyoner Cemiyeti'nin üyeleriyle tanıştı. Zaman zaman ziyaret ettiği misyonerlerle konuşmaları çok defa din ekseninde oluyor ve genellikle yoğun bir tartışma ile geçiyordu. Sürgünde geçirdiği iki yıl sırasında Kasım Bey'in sağlığı bozulduğundan o sırada Derbend'de bulunan oğlunu yanına çağırdı (1822 yılı sonu). Muhammed Ali Derbend'e gelince babasının ilişkide bulunduğu misyonerlerden William Glen ve David Dickson'un dikkatini çekti. Muhammed Ali, din konusundaki sohbetlerde babasına göre daha ateşli ve fevrî bir tarzda konuşuyordu. Bu tartışmaların seyri ve Muhammed Ali'yi Hıristiyanlığı kabule kadar götüren sürecin hikâyesi bir kitapçık halinde yayımlanmıştır (A Brief Memoir of the Life and

Conversion of Mahomed Ali Bey, Philadelphia, [1827?]). Muhammed Ali 1823 Temmuzunda Hıristiyanlığı kabul etti ve Mirza Aleksandr Kâzım Bey (Kazem-Bek) adını aldı. Mirza Kâzım Bey'in asıl entelektüel gelişmesi Astrahan şehrinde kurduğu bu temaslar neticesinde oldu; misyonerlere Türkçe ve Arapça öğretmesi karşılığında onlardan İngilizce dersleri aldı ve bu dili çok iyi bir şekilde öğrendi.

Rus yetkilileri, Doğu dillerinde ve İslâm hukukunda uzman olarak tanınan Mirza Kâzım Bey'in İngilizler'le sıkı ilişkide bulunmasını şüphe ile karşıladılar. Rus Valisi General Yermolov, Kâzım Bey'i bu misyonerlerden ayırmak istedi ve ona birtakım işler önerdi. Kâzım Bey ise Petersburg'a gidip Rus Dışişleri Bakanlığı'nda tercüman olarak çalışmak istiyordu. Yermolov, Rus Dışişleri bakanına hitaben gönderdiği bir yazıda (28 Ekim 1824) onun Doğu dillerini ve özellikle Farsça'yı çok iyi bildiğini belirttikten sonra İngilizler'le olan münasebetlerini anlatıyor, Petersburg'a geldiğinde kontrol altında tutulmasını ve İngiltere'ye gitmesine izin verilmemesini tavsiye ediyordu (Rzayev, Mukhammed Ali Mirza Kazem-Bek, s. 14).

Rus yetkilileri Kâzım Bey'i Omsk şehrine Sibirya genel valisinin tercümanı olarak gönderdiler. Misyonerler onu Omsk'tan geri getirmek için birçok girişimde bulundularsa da başarılı olamadılar. Kâzım Bey bir yılı aşkın bir süre Omsk'taki Asya Okulu'nda Tatar dili okutmanlığı (31 Ekim 1826'ya kadar) ve Sibirya valisinin tercümanlığı görevinde bulundu (Dugat, s. 170). Ardından Kazan'a gittiği, oradaki şarkiyatçılarla buluştuğu ve bu sırada Kazan Üniversitesi'nin Doğu dilleri uzmanlarına çok ihtiyacı olduğu bilinmektedir. 1826'da Doğu dilleri ve edebiyatları okutmanı olarak görevlendirildi. 1828'de Tatar dili dersleri Türk-Tatar Dili Kürsüsü'ne dönüştürüldü ve başına Kâzım Bey getirildi. Türk-Tatar dili yanında Arapça ve Farsça derslerinin sorumluluğu da kendisine verildi. Bu dillerde yayınlar yapan Kâzım Bey 1844-1849 yılları arasında Dil ve Tarih Fakültesi'nin dekanı oldu. Kazan Üniversitesi onun ilmî çalışmaları için güzel bir ortam hazırlamıştı. Buradaki çalışmaları sayesinde kısa zamanda meslektaşları arasında ve Avrupa'da tanındı.

Kazan'da yirmi üç yıl boyunca verimli çalışmalar yapan Kâzım Bey, 1849'da Eğitim bakanı tarafından Doğu Dilleri Fakültesi'nin kurulması

işini yürütmek üzere Petersburg Üniversitesi'nde görevlendirildi. Uzun süre bu fakültenin idarecilik ve öğretim görevlerinde bulundu. Aynı zamanda hıristiyan olmayan Rusya tebaasının din işleriyle meşgul oluyordu. 1869 yılı başında Batı Avrupa'ya, Finlandiya, Almanya ve Fransa'ya gitti. Petersburg'a döndükten sonra hastalandı ve 1870 Kasımında öldü.

İngiliz seyyahı Edward Tracy Turnerelli, "İranlı arkadaşım" dediği Kâzım Bey'le Petersburg'dan Kazan'a seyahat ettiğini yazmakta ve onun Kazan'ın seçkin kesimi arasında önemli bir yer tuttuğunu, Türk, Fars, Arap, Tatar, İngiliz, Fransız ve Rus dillerini bildiğini, Latin ve Alman dillerine de âşina olduğunu belirtir. Ayrıca ilim meclislerinde kendini gösterdiğini, nüktedan, zarif bir arkadaş ve bir centilmen olduğunu, elbisesinin çok sayıda madalya, şerit, nişan ve haçla süslü bulunduğunu söyler. Turnerelli'ye göre Kâzım Bey o günlerde Rus hükümetinde devlet danışmanı düzeyinde bir makam işgal etmektedir (Kazan, I, 178-180).

Bazı Azerbaycanlı ve Türkiyeli yazarlar Kâzım Bey'i Âzerî aydınlanmasının öncülerinden biri olarak görme eğilimindedir. Bunlara göre onu Hıristiyanlığı kabule sevkeden şey ilimde ilerlemek isteği olup ilmî çalışmalarında İslâmiyet'e daima saygılı bir tavır ortaya koymuştur (Baykara, s. 68-69; Caferoğlu, I/2 [1932], s. 67; Mert, XIX/145 [1999], s. 27). Öte yandan Kâzım Bey'in çalışmalarının İslâm dini ve müslüman halkların tarihi ekseninde yoğunlaşmış olması mutaassıp Rus okurlarını rahatsız etmiş, hakkında bazı şüphelerin doğmasına yol açmıştır. Bir kısım Rus gazetelerinde onun Hıristiyanlığı kabul etmekle birlikte asıl niyetinin İslâmiyet'e hizmet etmek olduğunu ileri süren yazılar çıkmıştır (Rzayev, Derbendden Başlanan Ezablı Yol, s. 129-130, 135).

Mirza Kâzım Bey'in kendi ifadelerine bakılırsa yukarıdaki değerlendirmeleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira onun İslâm peygamberine, cihad anlayışına doğrudan eleştiriler yönelttiği, İslâm'ı Doğu halklarının gelişmesini engelleyen bir unsur olarak gördüğü bir gerçektir. Bu noktada Kâzım Bey ile çağdaşı Mirza Feth Ali Ahundzâde'nin fikirleri arasında paralellikler bulunmaktadır. Ahundzâde 1858'de Kâzım Bey'e mektup yazarak yeni alfabesini desteklemesini istemişti. Kâzım Bey de Ahundzâde'ye büyük bir saygı gösterip eserlerini takip etmekte, onun Arap alfabesinin değiştirilmesi projesini benimsemekteydi. Ayrıca

Ahundzâde’nin İslâm’ı sert bir şekilde eleştirdiği Kemâlüddevle Mektupları adlı eserindeki görüşlerini de paylaşmaktaydı.

Kâzım Bey müslüman toplumların geri kalmasını taassup ve cehalete bağlar. Bu toplumların uzun zamandan beri mutaassıp mollalar ve despot hükümdarlar tarafından yönetildiğini, bu durumun halkın yeteneklerinin körelmesine ve İslâm dünyasında fikrî durgunluğa sebep olduğunu söyler. Müslümanların dinî ve dünyevî hayatının hâlâ bu güçlerin etkisi altında bulunduğunu belirttikten sonra Doğu’nun ne zaman aydınlanacağını, Doğu’da medeniyetin ne zaman canlanacağını ve İslâm’ın medeniyete sürekli engel olarak mı kalacağını sorar. Ona göre Doğu ve Asya düşünen dünyanın büyük bir kısmını oluşturmakta ve içinde bir medeniyet ruhu taşımaktadır. Batı ise Asya’nın aydınlatılmasına yardım edemez. Onu aydınlatacak insanlar yine o ülkelerin içinden çıkacaktır (Mirza Kazem-Bek, Bab i Babidı, s. II’den aktaran: Rzayev, Mukhammed Ali Mirza Kazem-Bek, s. 142).

Eserleri. Mirza Kâzım Bey özellikle Türk dili, Rusya’da yaşayan Türkler’in ve müslümanların tarihi, İslâm dini, İslâm hukuku ve XIX. yüzyıldaki dinî hareketler konusunda önemli eserler vermiştir. Bunlardan kitap halinde yayımlananlarla bazı önemli makaleleri şunlardır (diğer makalelerinin ve neşredilmemiş eserlerinin bir listesi için bk. Rzayev, Mukhammed Ali Mirza Kazem-Bek, s. 143-144). 1. Es-Seb‘u’s-seyyâr ili Sem’ planet, soderjaşiy istoriyu krımskih hanov (Kazan 1832). Seyyid Muhammed Rızâ’nın Kırım hanlarının tarihine dair olan es-Sebʿu’s-seyyâr adlı eserinin neşridir. Kitap 1466’dan 1737’ye kadar olan dönemi kapsamakta olup Türkçe’dir. Kâzım Bey esere Rusça bir giriş yazmıştır. 2. Grammatika turetsko-tatarskogo yazıka (Türk-Tatar dilinin grameri, Kazan 1839). Julius Theodor Zenker tarafından Almanca’ya çevrilmiştir (Allgemeine Grammatik der turkisch-tatarischen Sprache, Leipzig 1848). 3. O vzyatii Astrahani v 1660 godu krımskimi tatarami (1660’ta Astrahan’ın Kırım Tatarları tarafından zaptı, Kazan 1839). 4. “İsledovaniya ob uygurah” (Uygurlar hakkında incelemeler, Jurnal Ministerstva Narodnogo Prosvyasheniya, XXXI/2 [1841]). Toktamış Han’ın Polonya Kralı Yakello’ya gönderdiği Uygur diliyle yazılmış, tarihî bakımdan önem taşıyan mektubun Rusça tercümesiyle Uygurlar hakkında bazı açıklamalardan ibarettir. 5. Muhammediyye (Türkçe, Kazan 1845). 6. Muḫtaṣarü’l-Viḳāye

(Farsça, Kazan 1845). Kâzım Bey, Hanefî fıkıhçılarından Sadrüşşerîa'ya ait bir fıkıh kitabı olan eseri Rusça'ya çevirerek bazı açıklamalarla birlikte yayımlamıştır. 7. Sebâtü'l-âcizîn, poema na cogatskom nareçii (Kazan 1847). Sûfiyâne mahiyette Çağatayca bir şiir kitabı olup Kâzım Bey'in açıklamalarıyla birlikte neşredilmiştir. 8. Derbendnamêh, or, the History of Derbend (St. Petersburg 1851). Müellifin kendi elindeki Türkçe yazma bir eserin metni ve İngilizce'ye tercümesidir. Ayrıca Klaproth'un 1825'te Fransızca olarak yayımladığı alıntı kısmını (Extrait du Derbendnameh) vermekte ve kendi neşrettiği nüsha ile Klaproth'un ve Dr. Dorn'un nüshalarını karşılaştırmaktadır. Notlar, resimler, tarihî ve coğrafî bilgilerle desteklenen eser Dağıstan'ın tarihi ve coğrafyası konusunda önemli bir malzeme sunmaktadır. 9. Uçebnıe posobiya dlya vremennogo kursa turetskogo yazıka (Türkçe öğrenmek için rehber kitap, St. Petersburg 1854). 10. "Muridizm i Şamil" (Russkoe slovo, XII [1859]). Bu önemli makale Kafkasya'da Müridizm'in gelişmesini, Şeyh Şâmil ve dağ halklarının hareketinin tarihini ele almaktadır. Makalede Müridizm'in siyasî karakterinden de bahsedilmiştir. Yazarın Şeyh Şâmil'i bizzat tanımış olması bu makaleyi daha da önemli kılmaktadır. Yayımlandığında çok ilgi uyandırmış ve müellif gelen sorulara cevap niteliğinde bir makale daha kaleme almıştır: "O znaçenii imama, ego vlast' i dostoinstvo" (İmam kavramının anlamı ve imamın gücü, Russkoe slovo, III [1860]). 11. Polnıy konkordans korana (Kur'an'ın tam fihristi, St. Petersburg 1859). 12. "İstoriya İslama" (Russkoe slovo, II, V, VIII, X [1860]). Yayımlandığı dönemde oldukça büyük ilgi uyandıran bu uzun makale Hz. Muhammed'in ortaya çıkışından önceki siyasî ilişkiler altında Doğu, din alanında Doğu ve Hz. Muhammed olmak üzere üç bölümden meydana gelmektedir. 13. Şerâyiʿu'l-İslâm (Rusça, I-II, St. Petersburg 1862-1867). I. cilt İslâm ticaret hukukuna dair olup notlarla birlikte yayımlanmıştır. II. cilt İslâm miras hukukuyla ilgilidir. 14. Bab i Babidı (St. Petersburg 1865). 1844-1852 yılları arasında İran'da ortaya çıkan Bâbî isyanını ele alan eser o dönemde bu konuda yapılan en kapsamlı çalışma olup Kâzım Bey bu hareketin siyasî cephesini de incelemektedir. Eser daha sonra Fransızca'ya çevrilmiştir ("Bab et les babis ou le soulevement politique et religieux in Perse de 1845 à 1853", JA, VI/7 [1866]).

BİBLİYOGRAFYA

A Brief Memoir of the Life and Conversion of Mahomed Ali Bey: A Learned Persian of Derbend, Philadelphia [1827]; Edward Tracy Turnerelli, Kazan: The Ancient Capital of the Tatar Khans, London 1854, I, 41, 178-180, 270, 289; G. Dugat, “Mirza Kazem-Bek”, Histoire des orientalistes de l’Europe, Paris 1868, s. 169-185; I. I. Berezin, Aleksandr Kasimoviç Kazem-Bek, Petersburg 1872; Y. Aliev, M. Kazem-Bek, Bakı 1940; G. N. Guseynov, İz istorii obşestvennoy i filosofskoy mısli v Azerbaydjane XIX v., Bakı 1949; M. A. Abdullayev, Kazem-Bek: Uçenyi i mıslitel, Mahaçkala 1963; A. K. Rzayev, Mukhammed Ali Mirza Kazem-Bek, Bakı 1965; a.mlf., Derbendden Başlanan Ezablı Yol, Bakı 1989; Hüseyin Baykara, Azerbaycan’da Yenileşme Hareketleri, Ankara 1966, s. 65-71; Natavan Bayramkızı Seidzade, Lingvistiçeskie vzglyadı M. A. Kazem-Beka, Bakı 1989; Mirza Kazem-Bek i Oteçestvennoe Vostokovedenie, Kazan 2001; G. N. Gennadi, “Kazem-Bek Mirza Aleksandr Kasimoviç”, Russkiy arhiv, 10 (1872); O. A. Boratınskaya, “Aleksandr Kasimoviç Kazem-Bek”, a.e., 10, 12 (1893); a.mlf., “Eşçe k biyografii A. K. Kazem-Beka”, a.e., kniga II (1894); Rizaeddin b. Fahreddin, “Kâzim Bey”, Şûra, sy. 11, Orenburg 1917, s. 241-245; Ahmet Caferoğlu, “Büyük Azerî Âlimi Mirza Kâzım Bey”, AYB, I/2 (1932), s. 62-68; Y. Boratınskaya, “Vostoçnoe svetilo”, Kazan, sy. 7-8, Kazan 1999, s. 27-30; Muhit Mert, “Rusya’da Şarkiyat Çalışmalarının Öncüsü, Ünlü Türk Alimi: Mirza Kâzım-Bey”, TY, XIX/145 (1999), s. 26-34; “Kâzım Bey, Mirza Mehmed Ali”, TA, XXI, 445; “Kâzım Bey, Mirza Mehmed Ali”, TDEA, V, 258.

Ahmet Kanlıdere

MİRZA MELKUM HAN

(میرزا ملکوم خان)

(1833-1908)

Ermeni asıllı İranlı reformcu, diplomat ve gazeteci.

İsfahan'a bağlı Culfa'da doğdu. Şah Abbas döneminde Karabağ'dan İsfahan'a göç eden bir Ermeni ailesine mensuptur. Babası Mirza Ya'kūb, Melkum'un doğuşundan kısa bir zaman sonra müslüman olmuştu. Ancak baba oğul için bu din değiştirmenin pek önemli olmadığı, ikisinin de masonluğun etkisinde kaldığı, hatta pozitivizmin öncülerinden Auguste Comte'un ortaya attığı "insanlık dini"ne inandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İran toplumunda İslâm'ın taşıdığı önemin farkında olan Melkum, dönemin diğer bazı reformcularının takip ettiği siyaset gereği düşüncelerini İslâm'a uygun kavramlarla belirtmeye özen göstermiştir (Haweis, LXX [1896], s. 74-77).

Melkum, Culfa'da başladığı öğrenimini Paris'te bir Ermeni eğitim kurumu olan Samuel Moorat College'da tamamladı.

1850'de İran'a döndü; bir yandan İran'ın yeni kurulan ilk modern eğitim kurumu olan dârülfünundaki Avrupalı hocaların çevirmenliğini, bir yandan da Nâsırüddin Şah'ın özel mütercimliğini yaptı. Bu sırada Batılılaşma'nın gerekliliği üzerine ilk risâlelerini ve özellikle Kitâbçe-yi Ġaybî'yi yazdı. 1856'da Mirza Ferruh Han'ın Paris ve Londra elçiliği sırasında onun yanında çalışarak diplomasi alanında ilk tecrübesini kazandı. Bir yıl sonra İran'a dönerek ülkedeki ilk mason locası olan Ferâmûşhâne'yi Tahran'da kurdu. Saray mensubu, tüccar ve ulemâdan pek çok kimse bu teşkilâta katıldı. Ferâmûşhâne'nin cumhuriyet komplocularının merkezi olabileceğinden çekinen Nâsırüddin Şah 1861 Ekiminde bu teşkilâtı kapattı, Melkum'u da Irak'a Araplar'ın yoğun olduğu bölgeye sürdü. Bağdat'ta birkaç ay geçiren Melkum, İran'ın baskıları üzerine bölgedeki Osmanlı yetkilileri tarafından İstanbul'a nakledildi. İstanbul'da sürgündeyken

1864'te bir Ermeni kilisesinde önde gelen Ermeniler'den olan Arakel'in kızıyla evlendi.

Mirza Melkum, İstanbul'da İran elçisi Mirza Hüseyin Han ile arkadaşlık kurdu ve yanında çalışmaya başladı. Böylece geçimini güvence altına alınca tekrar risâle yazımına döndü; büyük önem verdiği alfabe reformu konusunda Azerbaycanlı oyun yazarı Mirza Feth Ali Ahundzâde ile yazışmalar yaptı. 1871'de başbakanlığa getirilen Mirza Hüseyin Han bir yıl sonra Melkum'u özel danışmanı olması için ülkesine çağırdı. Melkum, Mirza Hüseyin Han'ın devlet yapısında gerçekleştirdiği ıslahatlarda ona fikrî destek sağladı. Her iki devlet adamı da hem İran'ın ekonomik gelişmesini sağlama hem de şahsî menfaat elde etme düşüncesiyle ülkeye yabancı sermayeyi çekmeye çalıştı. Böylece Melkum Han, o dönemde İngiliz Baron Julius de Reuter'a verilen imtiyazla ilgili müzakerelerde başarılı bir sonuç temin etti, ayrıca kısmen bu imtiyazın tamamlanmamış bölümüyle irtibatlı olarak 1873'te kendisi beklenmedik bir şekilde Londra'da İran elçiliğine atandı. Bundan sonra Melkum 1873, 1881, 1887 ve 1888'de İran'a yaptığı bazı ziyaretlerin dışında artık geri kalan ömrünü Avrupa'da geçirdi.

Melkum Han'ın on altı yıl süren Londra elçiliği çeşitli imtiyazlarla ilgili genellikle hiçbir sonuç doğurmayan teşebbüslerle geçti. Rusya'ya karşı bir gözdağı oluşturup İran'da reformları teşvik eder ümidiyle İngiltere'ye İran demiryollarını inşa etme imtiyazı tanıyarak bu ülkenin İran'a olan ilgisini çekmeye çalıştı. Bu alanda başarısız olmasına rağmen Melkum, İran'daki prens ve siyasetçilerle yapmış olduğu yazışmalarla birçok olayın gelişmesinde etkili oldu. Bu kişilerin en önemlileri Nâsırüddin Şah'ın yakın dostu ve daha sonra başbakan olan Mirza Ali Han Emînüddevle, İran'ın Paris elçisi Mirza Yûsuf Han Müsteşârüddevle, İsfahan Valisi Mes'ûd Mirza Zıllüssultan ve Veliaht Muzafferüddin Mirza'dır. Aynı zamanda rejim problemleri ve reformlar hakkında yazılar yazmaya devam etti ve yine alfabe değişikliğini gündeme getirerek bu konudaki projesini Nemûne-yi Ḫaṭṭ-ı Âdemiyyet'te ortaya koydu (Londra 1303/1885).

Mirza Melkum'un kariyer hayatındaki en önemli dönem 1889 Aralık ayında diplomatlık görevinden alınmasından sonra başladı. Bundan bir yıl önce İran'da gazino yapılması ve millî piyango kurumunun ihdası için

Nâsırüddin Şah'tan imtiyaz elde ettiyse de bu imtiyaz hemen feshedildi; fakat Melkum, söz konusu kurumu durumun farkına varmalarından önce Avrupalılar'a satmayı başardı. Melkum diplomat dokunulmazlığından faydalanarak bu olayla ilgili hukukî cezadan kurtuldu; ancak yüklü miktarda kâr ettiği bu kurnazlık onun büyükelçilik makamına mal oldu. Kısmen görevden uzaklaştırılmasının intikamını almak için Londra'da çıkardığı Ḳānûn gazetesinde (1890-1898, 42 sayı) İran hükümetini, özellikle dönemin başbakanı Emînüssultan'ı yolsuzlukla suçladı ve İran'da kendisine bağlı olan büyük bir devrimci kitlesinin bulunduğunu ihsas etti. Her ne kadar Melkum'un uzaktan denetimiyle çalışan ve asıl işi Ḳānûn'un dağıtımını yapmak olan Mecma-i Âdemiyyet adlı bir kuruluşun varlığı söz konusu olsa da ortada bahsettiği genişlikte bir kitle mevcut değildi. Mirza Melkum faaliyetlerine Bahâîler'i de dahil etmeye çalıştı (bk. Abdülbahâ'nın Edward Granville Browne'e gönderdiği mektup; Browne, Materials for the Study of the Bābī Religion [Cambridge 1918], s. 296). Bu tuhaf ilişkiler ve karanlık işlere rağmen Ḳānûn'un İran'ın her tarafına dağıtıldığı ve yaygın biçimde okunduğu da bir gerçektir. Ḳānûn'un istibdat rejimine yönelttiği eleştiriler yaygın kabul görmüş ve anayasal devrimin oluşmasını hazırlayan yıllara damgasını vurmuş, gazete bu yönüyle modern İran tarihindeki yerini almıştır. Tahrikçi söylemlerin dışında Ḳānûn, Melkum'un önerdiği değişimlerin sistematik tartışmasına çok az yer vermiştir. Bu tartışmalarda dile getirilen isteklerden en dikkat çekici olanı gazetenin 35. sayısında yer alan, halk oyu ile seçilmiş meclisle birlikte ikili bir yasama organının oluşturulmasıdır. Ḳānûn'un bütün muhtevasının çoğunlukla Melkum tarafından hazırlandığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber gazetenin yayımı süresince Melkum'un Tahran hükümetine muhalefet eden önemli düşünür ve yazarlarla sıkı temasları olmuştur. 1891'de Londra'da tanıştığı Cemâleddîn-i Efgānî, Osmanlı Devleti'nde Ḳānûn'un dağıtımına yardım eden ve İstanbul'da yaşayan bağımsız düşünür Mirza Âgā Hân-ı Kirmânî, Hindistan'da yaşayan ve sıra dışı fikirlere sahip olan Kaçar Prensi Şeyhürreîs Ebü'l-Hasan Mirza bunlardandır.

1896'da Nâsırüddin Şah suikasta uğrayınca Melkum Han'ın siyasî kariyerinin tekrar başlaması ihtimali doğdu ve Ḳānûn'un bir anda tavır değiştirerek isyana teşvik eden kışkırtıcı üslûbu terkettiği gözlendi. İki yıl sonra Roma'daki İran elçiliğine tayini gündeme gelince de Melkum Ḳānûn'u çıkarmayı durdurdu. İtalya'daki diplomatik makamını ölümüne

kadar korumakla birlikte artık İran iç siyasetiyle ciddi anlamda ilgilenmemeye özen gösterdi. Bu yıllarda uzaktan ve dolaylı olarak yönlendirdiği Mecma-i Âdemiyyet 1907 ve 1908'de cereyan eden anayasa hareketleri mücadelesinde önemli bir tesirde bulunmamışsa da bu harekete katılanların çoğunluğu Ḳānûn okuyucuları arasından çıkmıştır. 13 Temmuz 1908'de İsviçre'yi ziyareti sırasında ölen Mirza Melkum Han'ın cesedi vasiyeti uyarınca yakıldı.

Yazar ve düşünür olarak üstün meziyetlere sahip bulunmasına rağmen Mirza Melkum'u şahsen tanıyan ve kendisiyle çalışan pek çok kimse onun kişiliği hakkında olumsuz fikirler dile getirmiş, yetkisini ve nüfuzunu kötüye kullanan, ukalâ ve sebatsız biri olarak nitelemiştir. Ancak

sonraki İran tarihinde Melkum'a daha saygın bir yer verilmiş, ülkede reform ve modernleşme sürecindeki rolüne vurgu yapılmıştır. Her derde deva olarak algılanan Batılılaşma'ya karşı çıkan son dönem İran'ı ise onu tekrar daha eleştirel bir gözle değerlendirmeye başlamıştır (meselâ Celâl Âl-i Ahmed Ġarbzedegî adlı eserinde [Tahran 1357/1978, s. 80] Melkum'u "yerli Montesquieu" diye anarak onunla alay etmiştir).

Melkum Han'ın basılmış eserlerinden bazıları şunlardır: Aḳvâl-i ʿAlî (Londra 1303/1885); Ḍurûb-i Ems̱âl-i Münteḫabe (Londra 1885); Gülistân (Londra 1885); Külliyyât-ı Melkûm (nşr. Hâşim Rebî'zâde, Tebriz 1328/1908; bu külliyat on üç risâleyi ihtiva etmekte olup bunlardan Risâle-i Ġaybiyye Melkum'a yanlışlıkla isnat edilmiştir); Mebde-i Teraḳḳī, Şeyḫ ve Vezîr (Tiflis 1908); Mecmûʿa-yi Âs̱âr-i Mîrzâ Melkûm Ḫân (nşr. Muhît Tabâtabâî, Tahran 1327/1948, Külliyyât'taki eserleri içermektedir); Nemûne-yi Ḫaṭṭ-ı Âdemiyyet (Londra 1303/1885). Basılmamış eserleri arasında Risâle-yi Ferâmûşḫâne (Melik Ktp., Tahran, nr. 3116) ve bazı risâleler bulunmaktadır. Melkum ile Ahundzâde'nin alfabe konusunda birbirlerine gönderdikleri mektuplar Elifbâ-yi Cedîd ve Mektûbât adıyla yayımlanmıştır (nşr. Hamîd Muhammedzâde ve Hamîd Araslı, Bakü 1963).

BİBLİYOGRAFYA

W. S. Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt, London 1903, s. 82-84; Han Mâlik Sâsânî, Siyâsetgerân-i Devre-yi Ḳācâr, Tahran 1337 hş./1958, I, 127-147; Firîdûn Âdemiyyet, Fikr-i Âzâdî ve Muḳaddimeyi Nehżât-i Meşrûṭiyet-i Îrân, Tahran 1340 hş./1961, s. 94-181; a.mlf., Endîşe-yi Teraḳḳī ve Ḥükûmet-i Ḳānûn der ʿAṣr-ı Sipehsâlâr, Tahran 1351 hş./1972; a.mlf. - Hümâ Nâtık, Efkâr-i İctimâʿî ve Siyâsî ve İḳtiṣâdî der Âs̱âr-ı Münteşir Neşüde-yi Devre-yi Ḳācâr, Tahran 1356 hş./1976 (Melkum'un yayımlanmamış risâlelerine birçok atıf içermektedir); Mirza Ali Han Emînüddevle, H̱âṭırât-ı Siyâsî (nşr. Hâfız Fermânfermâîyân), Tahran 1341 hş./1962; İbrâhim Safâî, Rehberân-ı Meşrûṭa, Tahran 1344 hş./1966, s. 41-63; Mirza M. Hasan Han İʿtimâdüssaltana, Rûznâme-yi H̱âṭırât (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1345 hş./1967; İsmâil Râîn, Ferâmûşḫâne ve Ferâmâsûnrî der Îrân, Tahran 1348 hş./1968, I, 487-568; a.mlf., Mîrzâ Melkûm H̱ân: Zindegî ve Kûşişhâ-yi Siyâsî-yi û, Tahran 1350 hş./1971; Firişte Nûrâî, Taḥḳīḳ der Efkâr-i Mîrzâ Melkûm H̱ân, Tahran 1352 hş./1973; Hamid Algar, Mīrzā Malkum Khān: A Study in the History of Iranian Modernism, Berkeley 1973; H. Nategh, "Mirzâ Âgâ Khân, Sayyed Jamâl al-Din et Malkom Khân à Istanbul", Les iraniens d'Istanbul (ed. Th. Zarcone - F. Zarinebaf-Shahr), Istanbul-Téhéran 1993, s. 45-60; H. R. Haweis, "Talk with a Persian Statesman", Contemporary Review, LXX (1896), s. 74-77; Cihangir Kāimmakāmî, "Revâbiṭ-i Ẓıllü's-sulṭân ve Mîrzâ Melkûm H̱ân", Berresîhâ-yi Târîḫî, III/6, Tahran 1347 hş./1969, s. 83-120; Gene R. Garthawaite, "Malkom Khan", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 42-43.

Hamid Algar

MİRZA MUHAMMED AHBÂRÎ

(ميرزا محمّد أخباري)

Ebû Ahmed Cemâlüddîn Mîrzâ Muhammed b. Abdinnebî b. Abdissâni‘ Ahbârî Nîsâbûrî (ö. 1233/1818)

İmâmiyye’nin Ahbâriyye ekolüne mensup Şiî fakihi.

21 Zilkade 1178 (12 Mayıs 1765) tarihinde Hindistan’da Ekberâbâd yakınlarındaki Ferruhâbâd beldesinde dünyaya geldi. Aslen Esterâbâdlı olan ve Nîşâbur’da ikamet eden babası Abdünnebî onun doğumundan önce ailesiyle birlikte Ekberâbâd’a yerleşmişti. Öğrenimini Ekberâbâd’da tamamlayan Mirza Muhammed 1199 (1785) yılında annesi ve babasıyla birlikte hac görevini yerine getirdi. Hac dönüşünde önce babası, bir süre sonra da annesi vefat etti. Şîa tarafından kutsal sayılan Necef, Kerbelâ ve Kâzımeyn’de kalan Mirza Muhammed buralarda Âgā Muhammed Ali Bihbehânî, Mirza Mehdî Şehristânî, Mûsâ Bahrânî gibi âlimlerden faydalandı. Bu arada sihir, tılsım ve cifr gibi konularda bilgi edinerek özellikle cedel hususunda tecrübe kazandı. İmâmiyye bünyesinde mevcut ekollerden Ahbârî düşüncesine yönelip Usûlî görüşteki fakih ve müctehidlere karşı mücadeleye koyuldu. Bilhassa Kâşifülgıtâ Ca‘fer en-Necefî, Seyyid Ali Tabâtabâî ve Muhammed İbrâhim el-Kelbâsî ile sert tartışmalara girişerek onları itham etmesinden dolayı Usûlîler tarafından düşman ilân edildi. Bunun neticesinde Irak’ı terkedip İran’a gitti. Başta Meşhed olmak üzere bazı şehirlerde bir müddet kaldıktan sonra İran-Rus savaşlarının (1803-1813) başladığı devrede Tahran’a gelerek burada dört yıl ikamet etti ve Feth Ali Şah’tan yakın ilgi gördü. Tahran’da kaldığı süre içinde zamanını eser telif edip ders vermekle geçiren Mirza Muhammed halk arasında keramet sahibi bir kişi olarak şöhret kazandı (Zeynelâbidîn-i Şirvânî, s. 581). Hükümdarla iyi münasebetler kurdu, Ahbârî ekolününün devletçe tanınıp himaye edilmesini Feth Ali Şah’tan istediyse de olumlu cevap alamadı. Bu arada Mirza Muhammed’in Ahbârî düşüncesini hükümdara telkin edeceğinden endişelenen Ca‘fer Kâşifülgıtâ en-Necefî, onun aleyhinde yazdığı Keşfü’l-ġıṭâʾ ʿan meʿâyibi Mîrzâ Muḥammed

ʿadüvvi’l-ʿulemâʾ adlı eserini saraya göndermişti. Usûlî düşünceye mensup önemli kişilerin baskısı sonucunda Mirza Muhammed Tahran’dan ayrılarak Irak’ta Kâzımeyn’e gitti. Kâzımeyn’de bulunduğu sırada Usûlîler’le mücadelesini ısrarla sürdürmeye devam etti. Bu durum başta Seyyid Muhammed Mücâhid, Seyyid Abdullah Şibr ve Şeyh Esedullah Kâzımeynî olmak üzere zamanın âlimleri arasında onun katlinin gerektiği hükmünün yayılmasına zemin hazırladı. Bu esnada Bağdat’ta bulunan iki Osmanlı idarecisinden Esad Paşa bildiği sihir ve garip bilgilerle kendisini destekleyen Mirza Muhammed’in himaye edilmesine, buna karşılık Usûlî ulemâ ve müctehidlerden yana olan Dâvud Paşa onun ortadan kaldırılmasına taraftardı. Sonunda Usûlî ulemânın hükmüne dayanan muhalif bir grup Mirza Muhammed’in Kâzımeyn’deki evine baskın düzenleyerek kendisini, büyük oğlu Ahmed’i ve o sırada yanında bulunan bir öğrencisini öldürdü. Mirza Muhammed’in günümüze kadar Irak’ta devam eden nesli Âl-i Cemâleddin diye anılmaktadır.

Eserleri. Akaid, fıkıh, Ahbâriyye’nin Usûliyye’ye karşı müdafaası ve gaybî ilimler hususunda seksen civarında eser telif eden Mirza Muhammed’in çalışmalarından bir kısmı şunlardır: 1. Uṣûl-i Dîn ve Fürûʿ-i Ân. İslâm inanç esasları konusunda olup büyük bölümü Farsça, bazı kısımları Arapça yazılmıştır (Münzevî, II, 887). 2. Âyîne-i ʿAbbâsî der Nümâyiş-i Ḥaḳşinâsî (Emâlî-i ʿAbbâsî). Yahudi, hıristiyan ve Mecûsî akaidini red ve nübüvveti ispat amacıyla yazılmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, I, 53; II, 318; V, 588). 3. Tuḥfe-i Cihânbânî. Hz. Ali’nin imâmetini aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışan, bu arada inanç esaslarına temas eden eser Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah’ın oğlu Muhammed Ali Mirza’ya ithaf edilmiştir (Münzevî, II, 908-909). 4. Devâʾirü’l-ʿulûm. Tuḥfetü’l-ḫâḳān diye de bilinen eser (Âgā Büzürg-i Tahrânî, VIII, 267), müellifin çeşitli ilim dallarından seçtiği konuları “daire” adını verdiği bölümler halinde ele aldığı bir çalışmadır (Kum 1402). 5. Ẕaḫîretü’l-elbâb ve buġyetü’l-aṣḥâb. Bir önceki eser tarzında yazılmıştır (a.g.e., X, 14). 6. Îḳāẓü’n-nebîh. Fıkıhla ilgili olan eser

Mirza Muhammed neslinden gelen Mirza İbrâhim tarafından tashih edilmiş ve bir mukaddime ilâvesiyle yayımlanmıştır (Kahire 1356). 7. el-Burhân fi’t-teklîf ve’l-beyân. Allah’ın kullarını mükellef kılmasını konu edinen çalışmada Ahbâriyye’nin görüşleri desteklenirken Usûliyye’nin düşünceleri

reddedilmiştir (Bağdad 1341). Esere Ali Muhammed Bâb'ın yazdığı hâşiyede ileri sürülen bazı itirazlara, Mirza Muhammed'in öğrencilerinden Mirza Muhammed Bâkır Lârî Deştî tarafından kaleme alınan ve el-Burhân'ın şerhi olan el-Kelimâtü'l-ḫâḳāniyye'de cevap verilmiştir. 8. Fetḥu'l-bâb. İlim kapısının kapandığını iddia edenlerin düşüncelerini red amacıyla yazılan kitabı Cemâleddin Mirza Ahmed Ahbârî neşretmiştir (Bağdat 1342). 9. Meṣâdirü'l-envâr fi'l-ictihâd ve'l-aḫbâr. Eserde imamlardan gelen haberlere itibar edilmesinin gerekliliği belirtilmekte ve ictihada karşı çıkılmaktadır (Bağdad-Necef 1341, 1342). 10. Tuḥfe-i Emîn (Ṣemîn). Muhammed Emîn Han Hemedânî'nin çeşitli konularda on iki sorusunun cevabını ihtiva eden bir risâledir (Münzevî, II, 941). Mirza Muhammed'in bunların dışında çok sayıda eseri mevcuttur (eserlerinin geniş bir listesi ve bulundukları kütüphaneler için bk. M. Ali Habîbâbâdî, III, 935-942; DMBİ, VII, 159).

BİBLİYOGRAFYA

Zeynelâbidîn-i Şirvânî, Bustânü's-seyâḥa, Tahran 1310, s. 580-581; Hidâyet, Ravżatü'ṣ-ṣafâ, IX, 415; M. Hasan Han İ'timâdüssaltana, Târîḫ-i Muntaẓam-ı Nâṣırî, Tahran 1330, III, 116; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392, VII, 127-140; Browne, LHP, IV, 374-376; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), I, 85-86; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, I, 183-184; Münzevî, Fihrist, II, 887, 908-909, 911, 941; M. Ali Habîbâbâdî, Mekârimü'l-âs̱âr, İsfahan 1351 hş., III, 925-944; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 31; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulema in the Qajar Period, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 64-66; a.mlf., "Akbārī, Mīrzā Moḥammad", EIr., I, 716; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 53; II, 318; V, 588; VIII, 267; X, 14; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 173; M. Âsaf Fikret, Fihristi Elifbâʾî-yi Kütüb-i Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Merkezî-yi Âsitân-ı Ḳuds-i Rażavî, Meşhed 1369, s. 14, 87, 215, 225, 244, 315, 380, 391, 423, 441, 494, 523, 533, 567, 572; Metin Yurdagür, "Ahbâriyye", DİA, I, 490-491; Rızâ Şükrî, "Aḫbârî, Mîrzâ Muḥammed", DMBİ, VII, 157-160.

Mustafa Öz

MİRZA MUHAMMED HAN

(bk. KAZVÎNÎ, Mirza Muhammed Han).

MİRZA MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1135/1722)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1040 (1630-31) yılı dolayında Batum'da doğdu. Batumlu Abdürrauf Efendi'nin oğludur. Enderun'da yetişen üç şeyhülislâmın birincisidir. 1056'da (1646) İstanbul'a giderek Galata Sarayı'na girdi, burada İmâm-ı Sultânî Şâmî Hüseyin Efendi ve Kiçi Mehmed Efendi'den ders aldı. Ardından Minkārîzâde Yahyâ Efendi'nin derslerine devam etti. Sultan İbrâhim'in saltanatının sonlarında Topkapı Sarayı'nda Enderun'da Küçük Oda, ardından Büyük Oda talebeleri (halifeleri) arasına alındı. Kısa zamanda yükselerek kilâr-ı âmireye başhalife oldu. Kabiliyet ve çalışkanlığı IV. Mehmed'in dikkatini çekince hatt-ı hümâyunla müstakil olarak Minkārîzâde'den mülâzım olması emredildi. Sarây-ı Hümâyun'da on altı yıl görev yaptı. 1072'de (1661-62) ilmiye mesleğine geçti. Önce derecesi 40 akçe olan medreseye ulaştı. 1 Safer 1075'te (24 Ağustos 1664) ibtidâ-i hâric itibariyle Osman Efendi Dârülhadisi Medresesi'ne, 22 Muharrem 1081'de (11 Haziran 1670) Kasım Paşa Medresesi'ne, 25 Muharrem 1083'te (23 Mayıs 1672) ibtidâ-i dâhil itibariyle Nişancı Paşa-yı Atîk Medresesi'ne müderris oldu. Aynı yılın safer ayında (Haziran 1672) IV. Mehmed'in Kamaniçe harekâtı sırasında Musâhib Mustafa Paşa'nın yanında sefere katıldı. Kamaniçe'nin fethinin ardından receb ayında (Kasım 1672) Halep pâyesiyle Kamaniçe kadılığına getirildi. 1 Şâban 1085'te (31 Ekim 1674) görev süresini tamamladı ve kendisine Cisriergene kazası arpalık olarak verildi. 1 Cemâziyelevvel 1086'da (24 Temmuz 1675) Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın desteğiyle Yenişehr-i Fenâr kadılığına tayin edildi, bir yıl sonra da azledildi. 13 Muharrem 1092'de (2 Şubat 1681) Rebîülâhir ayından (Mayıs 1681) başlamak üzere Mısır, 20 Rebîülevvel 1096'da (24 Şubat 1675) 1 Muharrem 1097'den (28 Kasım 1685) başlamak üzere Mekke kadılığına getirildi. Bir yıl sonra görevden alındı ve Güzelhisar kazası kendisine arpalık verildi.

Rebîülâhir 1099'da (Şubat 1688) İstanbul kadısı oldu. Sadâret Kaymakamı

Ömer Paşa ile araları açıldığından her ikisi de birbirini padişaha şikâyet edince Rebîülâhir 1100'de (Şubat 1689) İstanbul kadılığından azledilip arpalık olarak Antep kazası verildi, ardından Midilli'ye sürgüne gönderildi (Râşid, II, 69). Bir müddet sonra affedilip İstanbul'a geldi. Ancak II. Süleyman'ı hal'edip IV. Mehmed'i tekrar hükümdar yapmak isteyen ulemâ arasında yer aldığı gerekçesiyle Şâban 1102'de (Mayıs 1691) Limni'ye, oradan da Kıbrıs adasına sürüldü (Silâhdar, II, 569; Râşid, II, 155). Şâban 1103'te (Nisan 1692) İstanbul'a dönmesine izin verildi. 25 Rebîülevvel 1105'te (24 Kasım 1693) Anadolu kazaskerliği pâyesiyle Çirmen ve Havass-ı Mahmud Paşa kazaları arpalıklarına ilâve edildi.

Şâban 1106'da (Mart 1695) Rumeli kazaskeri oldu, bir yıl sonra emekliye sevkedildi ve arpalık olarak kendisine Üsküdar kazası verildi. 1 Şâban 1109'da (12 Şubat 1698) ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirildi, 15 Zilhicce 1110'da (14 Haziran 1699) azledilince İstanbul Emirgân'daki yalısına çekildi. Birkaç gün sonra görevi sırasında bazı uygunsuz işler yaptığı ve rüşvet aldığı isnadıyla Sinop'a sürgüne yollandı (Muharrem 1111 / Temmuz 1699 tarihli hüküm: BA, MD, nr. 111, s. 43). Dört yıl burada ailesiyle birlikte kaldı, Receb 1115'te (Kasım 1703) İstanbul'a dönmesine izin verildi. II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi olayının ardından İstanbul'a geldi ve uzun bir süre herhangi bir göreve tayin edilmedi. Kendisine verilen arpalıkları ile geçindi. 27 Zilkade 1120'de (7 Şubat 1709) üçüncü defa Rumeli kazaskeri oldu. 1 Muharrem 1122'de (2 Mart 1710) mâzul olup Manisa ve Mudanya arpalıkları tahsis edildi. 1 Ramazan 1123'te

(13 Ekim 1711) Üsküdar arpalığı kendisine ikinci defa verildi.

Mirza Mustafa Efendi, 8 Zilhicce 1126'da (15 Aralık 1714) İmâm-ı Şehriyârî Mahmud Efendi'nin yerine şeyhülislâm tayin edildi. İlmiye mesleğinin temelini oluşturan mülâzemet sisteminin düzene konulmasıyla ilgili kendisine hitaben çıkarılan ferman üzerine bu konuda bazı yeni düzenlemeler yaptı (Râşid, IV, 49-52). Ancak şeyhülislâmlığı uzun sürmedi; Rumeli Kazaskeri Damadzâde Ahmed ve Anadolu Kazaskeri Hamidzâde Abdullah efendiler aleyhine verilen manzum bir arzuhal yüzünden her iki kazaskerin de azlini emreden III. Ahmed, bunun şeyhülislâmın adamları tarafından kaleme alındığını öğrenince onu da görevden aldı (24

Cemâziyelâhir 1127 / 27 Haziran 1715). 1127 Receb ayı ortalarında (Temmuz 1715 ortaları) gönderdiği bir hükümle de Trabzon'da mecburi ikametini emretti. Geçimi için 23 Safer 1128'de (17 Şubat 1716) önce Üsküdar ve Mudanya, ardından başka yerler ilâvesiyle dokuz kaza birden kendisine arpalık olarak verildi. Bir süre Trabzon'da oturan Mirza Mustafa Efendi'nin Şevval 1128'de (Eylül 1716) Bolu'ya gelmesine müsaade edildi. Daha sonra affedilerek İstanbul'a döndü. II. Mustafa'nın kendisine temlik etmiş olduğu Emirgân'daki Mîrgûnoğlu yalısında (Sâlim, s. 30) ömrünün kalan kısmını geçirdi. 3 Safer 1135'te (13 Kasım 1722) vefat ettiğinde yaşı doksanı geçmişti. Fâtih Camii'nde namazı kılındıktan sonra yalısı yakınındaki Kalenderhâne'de yaptırdığı mektebin yakınına defnedildi. Kâmî Mehmed Efendi ölümü üzerine yazdığı şiirin sonunda, "Mesken-i Mirzâ Efendi ola firdevs-i naîm" mısraını tarih düşürmüştür.

Şeyhülislâmların verdiği fetvaların cevap ve imza kısımlarını bizzat kendilerinin yazmaları teamül olduğu halde yaşlılığı ve rahatsızlığı sebebiyle ilk defa Mirza Efendi'nin fetvalarında imza yerine şahsî mührünü kullanmasına izin verilmiştir. Kaynaklarda meânî, kelâm, tefsir ve hadiste söz sahibi bir âlim olduğu, bazı Kur'an âyetlerinin tefsirine dair mütalaaları, kıyamet alâmetleri (eşrât-ı sâat) üzerine risâlesi, okuduğu kitaplarla ilgili hâşiyeleri (meselâ bk. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'r-Risâleti'l-Ḥüseyniyye fi'l-âdâb, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2872) bulunduğu belirtilir (Şeyhî, II, 537). Oğlu tezkire sahibi Kazasker Mirzazâde Sâlim Efendi olup aileden daha sonra başka âlimler de yetişmiştir. Ailenin diğer bir ulemâ ailesi olan Mirzazâdeler'le ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 111, s. 43; Silâhdar, Târih, II, 569; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 533-537; Râşid, Târih, II, 69, 155; IV, 49-52, 76; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 30; Tayyarzâde Atâ Bey, Târîh-i Atâ, İstanbul, ts., II, 182-184; İlmiyye Salnâmesi, s. 503-504 (fetva örneğinde imza yerine mühür kullanmıştır); Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 462-464; a.mlf., İlmiye

Teşkilâtı, s. 51, 204; Danişmend, Kronoloji2, V, 136; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 113-114.

Mehmet İpşirli

MİRZA TAKĪ HAN

(ميرزا تقي خان)

Emîr-i Kebîr Muhammed Takī Han Ferâhânî (ö. 1268/1852)

İranlı ıslahatçı devlet adamı.

1222 (1807) yılında Irâk-ı Acem'de Ferâhân yakınlarındaki Hezâve'de doğdu. Emîr-i Kebîr, Atabeg ve Emîr-i Nizâm unvanlarıyla anılır. Hayatının ilk dönemi hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Bir aşçı olan babası Kerbelâyî Muhammed Kurban, Ferâhân'da Kāim-i Makām Mirza Büzürg'ün hizmetinde bulunduğundan ailesi onunla birlikte önce Tahran'a, ardından Tebriz'e yerleşti. Mirza Büzürg babasının yardımcısı olarak çalışan Mirza Takī'nin zekâ ve kabiliyetini farkedince oğullarıyla birlikte ders almasını ve iyi bir eğitim görmesini sağladı. Mirza Takī öğrenimini tamamladıktan sonra Mirza Büzürg tarafından kâtiplik görevine getirildi. Bu sırada dönemin siyasî şahsiyetlerini yakından tanıma fırsatı buldu. Mirza Büzürg 1237'de (1822) ölünce yerine geçen oğlu Ebü'l-Kāsım zamanında önce Azerbaycan ordusunda askerî kâtip (leşkernüvîsî), ardından 1251'de (1835) Azerbaycan ordusunun malî işlerinden sorumlu bulunan müstevfî-i nizâmı olarak tayin edildi. Ordudaki bu görevi ona sadrazamlığı sırasında yapacağı malî reformlar için tecrübe kazandırdı.

Mirza Takī bu dönemde üç resmî seyahat yaptı. İlkinde Rus elçisinin Tahran'da öldürülmesi münasebetiyle özür beyan etmek için 1829-1830 yıllarında Hüsrev Mirza başkanlığında bir heyetle Rusya'ya gitti. On ay süren bu gezi esnasında Tiflis, Moskova ve Saint Petersburg'da okulların yanı sıra bazı sanayi kuruluşlarını görme fırsatı buldu; izlenimleri ona İran'da yapacağı reformlar için geniş bir ufuk sağladı. 1253'te (1837) ikinci gezisinde Veliaht Nâsırüddin Mirza ile birlikte Erivan'a gitti. Orada Rus Çarı I. Nicholas'la görüştü. Üçüncü gezisini, 1843-1847 yılları arasında "müşîrüddevle" unvanıyla başkanı olduğu bir heyetle birlikte Osmanlı-İran sınır ihtilâflarını görüşmek üzere Erzurum'a yaptı. Osmanlı, Rus ve İngiliz temsilcileriyle sürdürülen görüşmeler sonunda İran-Osmanlı sınırını tesbit

eden 16 Cemâziyelâhir 1263 (1 Haziran 1847) tarihli Erzurum Antlaşması imzalandı. Mirza Takī, Türkiye'de görevli bulunduğu zaman içerisinde Osmanlı Devleti'nin gerçekleştirdiği Tanzimat ıslahatının sonuçlarını görme fırsatı buldu. İran'a dönünce vezîr-i nizâm ve on beş yaşındaki Veliaht Şehzade Nâsırüddin'e lalabaşı olarak tayin edilen Mirza Takī, 1264 (1848) yılında Muhammed Şah'ın vefatı üzerine veliaht tarafından emîr-i nizâmlığa (başkumandanlık) getirildi ve tahta çıkma töreni için gereken hazırlıkları yapma göreviyle Tahran'a gönderildi. Nâsırüddin Mirza tahta çıktıktan sonra onu sadrazam (şahs-ı evvel-i Îran) tayin etti ve kendisine "emîr-i kebîr" ve "atabeg-i a'zam" unvanlarını verdi (Zilkade 1264 / Ekim 1848); ayrıca kız kardeşiyle evlendirdi.

İran'da sadâret makamına ulaştıktan sonra siyasî, ekonomik ve sosyal alanlarda birçok problemle karşılaşan Mirza Takī Han bunları çözüme kavuşturmak ve ülkeyi daha iyi bir seviyeye ulaştırmak için bir dizi ıslah hareketi başlattı. Buna zemin hazırlamak amacıyla kötü gidişten sorumlu tuttuğu birçok eski vali ve yöneticiyi görevden aldı. Mirza Âkā Han Nûrî başta olmak üzere pek çok kişi onun sadârete getirilmesinden hoşlanmadı ve makamından uzaklaştırılması için entrikalara başladı. Tahran'da toplanan Azerbaycanlı askerler Mirza Takī'nin görevden alınıp idam edilmesini istedilerse de bu girişim sonuçsuz kaldı (1849). Bâbîliğin kurucusu Seyyid Ali Muhammed Bâb'ın çıkardığı isyan da bastırıldı ve kendisi Tebriz'de idam edildi (1266/1850). Bunları diğer bazı isyan hareketleri izledi. Meşhed'de

baş kaldıran Hasan Han Sâlâr'la yapılan görüşmelerden bir netice alınamayınca üzerine kuvvet yollanarak isyan bastırıldı (1266/1850). Ayrıca Mâzenderan'da Molla Hüseyin Büşrûyî ve Molla Muhammed Bârfürûşî, Zencan'da Molla Muhammed Zencânî ve Neyrîz'de Seyyid Yahyâ Dârâbî'nin isyanları da bastırılarak liderleri idam edildi. Mirza Takī bu şekilde bütün eyaletlerde dirlik ve düzeni sağlayıp yeni ıslah hareketleri için bir zemin oluşturmaya çalıştı.

Mirza Takī Han ülkede hemen ıslahatlara başladı. İlk olarak gelirleri arttıran ve harcamaları buna göre ayarlayan dengeli bir bütçe programını yürürlüğe koydu; endüstri ve tarımı özendiren çeşitli kararlarla devlete yeni gelirler sağladı. Birçok kişiyi teknik eğitim almak ve öğrenim görmek üzere

Rusya'ya gönderdi. Ülke genelinde imar faaliyetlerine girişti ve öncelikle Tahran'da bir çarşı ile (Bâzâr-ı Emîr) şehre su getiren bir kanal, Şîraz'da bir hisar, İsfahan'da ticarî merkez, Muhammere'de kışla inşa ettirdi. Modern bir ordu kurmak ve askerin eğitiminde Ruslar'la İngilizler'in etkisini azaltmak için İtalyan ve Avusturyalı subaylardan faydalandı; silâh ve mühimmat ithalâtını asgari seviyeye düşürmek amacıyla Tahran, Horasan ve Azerbaycan'da fabrikalar kurdu. Yaptığı en önemli hizmetlerden biri, ülkede Avrupa tarzında ilk öğretim kurumu olan Tahran Dârülfünunu'nu kurmasıdır (1268/1852). Modern anlamda Rûznâme-i Veḳāyiʿ-i İttifâḳıyye adlı ilk resmî gazetenin 1267'de (1851) yayımını da o sağladı.

Dürüst bir devlet adamı olarak bilinen Mirza Takī Han, Kaçar hânedanına intisap ettikten sonra hızlı bir şekilde yükselmesiyle diğer devlet adamlarından birçoğunun kinini üzerine çekmiş, bilhassa malî alanda yaptığı reformlarla ciddi düşmanlar kazanmıştı. Sonuçta reformları daha birinci yılını doldurmadan aleyhindeki propagandalar yoğunlaştı, çok yoğun ve verimli geçen sadâret görevine 20 Muharrem 1268'de (15 Kasım 1851) Nâsırüddin Şah tarafından son verildi. Yaklaşık iki ay sonra gönderildiği Kâşân'a bağlı Fîn kasabasında şahın emriyle öldürüldü (17 Rebîülevvel 1268 / 10 Ocak 1852).

BİBLİYOGRAFYA

P. Sykes, A History of Persia, London 1930, II, 339-340; Ekber Hâşimî Rafsencânî, Emîr-i Kebîr yâ Ḳahramân-ı Mübâreze bâ İstiʿmâr, Tahran 1346 hş.; Hafez Farman Farmayan, "The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran", Beginnings of Modernization in the Middle East (ed. W. R. Polk - R. L. Chambers), Chicago 1968, s. 126-128, 146; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 135-136, 310; a.mlf., "Amīr(-e)Kabīr", EIr., I, 959-963; Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Mîrzâ Taḳī H̱ân Emîr-i Kebîr, Tahran 1355 hş.; Firîdûn Âdemiyet, Emîr-i Kebîr ve Îrân, Tahran 1362 hş.; G. Nashat, The Origins of Modern Reform in Iran: 1870-1880, Urbana-Chicago-London 1982, s. 16-21, 56, 127, 141; A. K. S. Lambton,

Qajar Persia, London 1987, s. 18-19, 23, 205; Mohammad Reza Nasiri, Nâsıreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri: 1848-1896, Tokyo 1991, s. 6-7; Abdullah Müstevfî, Şerḥ-i Zindegânî-yi Men, Tahran 1371 hş., I, 65-66, 70, 74-75, 76; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân der Ḳarn-i 12 ve 13 ve 14 Hicrî, Tahran 1371 hş., I, 209-221; Hüseyin Mekkî, Zindegânî-yi Mîrzâ Taḳī Ḫân Emîr-i Kebîr, [baskı yeri yok] 1373 hş. (Çâphâne-i Peyâm); J. H. Lorentz, “Iran’s Great Reformer of the Nineteenth Century: An Analysis of Amīr Kabīr’s Reforms”, Ir.S, IV/2-3 (1971), s. 85-103; R. Curzon, “Mîrzâ Taḳī Ḫân Emîr-i Kebîr ez Çeşm-i Yek İngilisî”, Âyende, IX/6, Tahran 1983, s. 448-457; Abbas Amanat, “The Downfall of Mirza Taqi Khan Amir Kabir and the Problem of Ministerial Authority in Qajar Iran”, IJMES, XXIII/4 (1991), s. 577-599; Muhammed Ali Ekberî, “Mîrzâ Taḳī Ḫân Emîr-i Kebîr der Terâzu-yi Tenḳīd”, Târîḫ-i Muʿâṣır-ı Îrân, VII, Tahran 1374 hş., s. 74-100; R. Levy, “Mirza Takî Han”, İA, VIII, 362; Abdul-Hadi Hairi, “Amīr Kabīr”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 70-71; Ali Ekber Velâyetî, “Emîr Kebîr”, DMBİ, X, 263-272.

Rıza Kurtuluş

MİRZAZÂDE MEHMED SAİD EFENDİ

(ö. 1188/1775)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1122'de (1710) doğdu. Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin oğludur. Bazı kaynaklarda yanlışlıkla Batumlu Mirza Mustafa Efendi'nin oğlu olarak gösterilir (Danişmend, V, 143). 1133'te (1721) ailesinin nüfuzu sayesinde müderrislik ruusu aldı. Babası şeyhülislâm olunca (1143/1730) hâmise-i Süleymâniyye müderrisliğine yükseldi. Babasının yaklaşık sekiz ay sonra görevden çekilmesinin ardından beş yıl kadar bu rütbede bekledi. Daha sonra kadılığa geçti ve 1145'te (1732-33) İzmir kadısı, 1156'da (1743) bilâd-ı erbaadan Bursa kadısı oldu. Aynı yıl içinde Mekke kadılığı pâyesini aldı, 1161'de (1748) İstanbul kadılığına getirildi. Şâban 1171'de (Nisan 1758) Anadolu kazaskerliğine, Şevval 1173'te (Haziran 1760) ve Rebîülâhir 1177'de (Ekim 1763) iki defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Ayrıca 1175 Muharreminin başlarında (Ağustos 1761) nakîbüleşraflık görevini de üstlenmişti. Zilhicce 1178'de (Haziran 1765) bu vazifeden alındıysa da 1181 yılı Cemâziyelevvel sonlarında (Ekim 1767) ikinci defa nakîbüleşraflığa getirildi. Gerek nakîbüleşraflığı gerekse kazaskerliği döneminde seyyidlerin meseleleriyle ilgilendi, bilhassa sahte seyyidlerle uğraşarak sayılarını tesbite çalıştı. Kazasker olduğu sırada Eğin kökenli bazı İstanbul sarrafının Eğin nakîbüleşraf nâibini öldürmesi davası kazasker mahkemesine intikal edince konuyu araştırıp şeyhülislâmın fetvasını da alarak suçluların cezalandırılmasını sağladı (Şem'dânîzâde, II/A, s. 68).

6 Zilkade 1183'te (3 Mart 1770) Pîrîzâde Osman Sâhib Efendi vefat edince onun yerine şeyhülislâmlığa tayin edildi. O sırada hasta olduğundan "ferve-i beyzâ" denilen şeyhülislâmlık kürkü kapıcılar kethüdâsıyla evine gönderildi (a.g.e., II/B, s. 25). Görevi sırasında ilmiye mesleğinin düzen ve itibarının korunmasına dikkat etti. Hatta Mora'da büyük yararlılık gösterip

1500 askerle birlikte hizmet eden Yenişehirli Müderris Osman Efendi'nin derecesinin iki mertebe yükseltilmesi teklifine karşı çıktı; gazâda bulunan ulemâya verilecek terfiin belli olduğunu, buna göre hareket edilmesi gerektiğini söyledi. Ancak padişah Osman Efendi'ye hizmetine karşılık vezirlik rütbesini verdi. Mehmed Said Efendi'nin dört yıl

süren şeyhülislâmlığı sıhhî bakımdan rahatsızlıklarla geçti. Sonunda artan hastalığı sebebiyle bir süre izin alarak Üsküdar'da Sultantepe'deki konağına çekildi. Nikristen dolayı paşa kapısına, saraya ve padişah huzuruna gidemeyecek, hatta bayramlaşma merasimlerine bile katılamayacak hale geldi. Durumunu padişaha bildirerek görevden affını istedi ve 1 Cemâziyelâhir 1187'de (20 Ağustos 1773) istifa etti (a.g.e., II/B, s. 114). 18 Zilhicce 1188'de (19 Şubat 1775) vefat ederek Üsküdar Karacaahmet'te Tunusbağı aile kabristanında babasının yanına gömüldü. İlmiye mesleğinin itibarının korunması hususunda gayret sarfeden Mehmed Said Efendi, kaynaklarda ârif ve zarif bir kişi olarak tanıtılır ve özellikle ilmî rütbelerin muhafazası ve yükselmelerde usulüne uygun davranılması konusundaki hassasiyetine temas edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh, II/A, s. 68, 74, 120; II/B, s. 24, 25, 37, 114; Devhatü'l-meşâyih, s. 103-104; Ahmed Rifat, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşrâflar: Devhatü'n-nukabâ (haz. Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal), Sivas 1998, s. 102; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 9-10; Sicill-i Osmânî, III, 31-32; İlmiyye Salnâmesi, s. 538-540; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 51; a.mlf., Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 493-494; Danişmend, Kronoloji2, V, 143; Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, II, 782-783; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4510.

Mehmet İpşirli

MİRZAZÂDE ŞEYH MEHMED EFENDİ

(ö. 1147/1735)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Ulemâdan Mirza Mehmed Efendi'nin oğlu ve Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin damadıdır. Mirzazâdeler olarak bilinen iki ayrı ilmiye ailesinden Batumlu Mirzazâdeler'le bir yakınlığı yoktur. Kaynaklarda ve bazı araştırmalarda yanlışlıkla diğer aileye nisbetle Batumlu Şeyhülislâm Mirza Mustafa Efendi'nin oğlu olarak gösterilmiştir (Devhatü'l-meşâyih, s. 88; İlmiyye Salnâmesi, s. 510; Danişmend, V, 138).

Önce ulemâ çocuklarına has bir uygulamayla tahsilini süratle tamamlayıp ruûs imtihanını kazanarak mûsıle-i Süleymâniyye derecesine ulaştı. Ardından kayınpederi Feyzullah Efendi'nin desteğiyle "tafra" hareket yani sıra gözetmeden iltimas ve imtiyazla, beklemeksizin üst derecelere süratle yükseldi, müderrislik ve kadılık yaptı. 1099-1107 (1688-1695) yılları arasında Şah Hûban, Kara Mustafa Paşa, Topkapı dahilinde Ahmed Paşa, Şeyhülislâm Yahyâ Efendi ve Sahn-ı Semân medreselerinde müderrisliklerde bulundu (Şeyhî, II, 14, 141, 163, 182, 193). Havâmis-i Süleymâniyye itibariyle Şehzade Medresesi müderrisi iken (a.g.e., II, 223) Edirne pâyesiyle İzmir kadısı olup daha sonra İstanbul kadılığı pâyesine ulaştı, Edirne ve Mekke kadılıkları da yaptı (a.g.e., II, 256, 294). Mâzuliyet dönemlerinde Maraş, Prevadi, Karaburun, Balya, Kuşadası, Gelibolu, İznik gibi kazalar kendisine arpalık olarak verildi (a.g.e., II, 306, 307, 312, 330, 342, 354, 367, 385). 1119 (1707) ve 1122 (1710) tarihlerinde İstanbul kadısı ve 5 Safer 1125'te (3 Mart 1713) Anadolu kazaskeri oldu, 1126'da (1714) azledildi (Râşid, IV, 19).

1128'de (1716) Avusturya'ya savaş ilânıyla ilgili III. Ahmed'in huzurunda toplanan fevkalâde meşveret meclisine mâzul Anadolu kazaskeri sıfatıyla katıldı. Bu toplantıda sefer için fetva veren Şeyhülislâm Menteşzâde

Abdürrahim Efendi’ye karşı çıktı, ayrıca sefer taraftarı olan Sadrazam Damad Şehid Ali Paşa’ya da bunun için büyük hazırlıkların yapılması gerektiğinden bahsetti. Onun itirazları sadrazamı çok kızdırdı ve arpalığı olan Prevadi’de oturup orada dava görmekle görevlendirilerek İstanbul’dan uzaklaştırıldı (Devhatü’l-meşâyih, s. 88). Ancak bu durum uzun sürmedi; 10 Cemâziyelâhir 1129’da (22 Mayıs 1717) ve 13 Zilkade 1132’de (16 Eylül 1720) iki defa Rumeli kazaskeri oldu.

Bunun ardından on yıl kadar herhangi bir görev almadı. Ancak Patrona Halil İsyanı onun yeniden hatırlanmasına vesile teşkil etti. İsyan hareketinde gösterdiği zaaf yüzünden III. Ahmed tarafından şeyhülislâmlıktan azledilen Yenişehirli Abdullah Efendi’nin yerine getirilecek en uygun kişi olduğuna karar verildi. Mirzazâde önce bu görevi kabul etmek istemedi, fakat Rumeli Kazaskeri Seyyid Abdullah Efendi’nin ve diğer ulemânın ısrarı üzerine kimsenin kendi işine karışmaması şartıyla fikrini değiştirdi ve 17 Rebîülevvel 1143’te (30 Eylül 1730) şeyhülislâm oldu. Bu son derece karışık ortamda Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa’nın katli, ardından III. Ahmed’in tahttan indirilip yerine I. Mahmud’un geçirilmesi hadisesine şahit oldu. Onun bu hadiseler sırasında âsilerin tepkisini çekmemesi onlarla temasta bulunduğunu akla getirir. Hatta dağılma kararı alan âsilerin öncelikle kendisine başvurdukları ve ceza görmeyeceklerine dair hüccet aldıktan sonra 11 Ekim’de Etmeydanı’nı boşalttıkları bilinmektedir. Mirzazâde’nin bu sıkıntılı günlerde yapılan toplantılarda kararlı ve soğukkanlı bir tavır içinde bulunduğu kaynaklardaki bilgilerden anlaşılmaktadır (Aktepe, Patrona İsyanı, s. 144, 150, 163, 170). Patrona Halil başta olmak üzere âsi liderlerinin tasfiyesinde de rol oynamıştır. Ancak bu hadiseler yaşı ilerleyen Mirzazâde’yi yıprattı. Hastalığı ve gözlerindeki zaaf dolayısıyla hizmetten affını istedi. 10 Zilkade 1143’te (17 Mayıs 1731) görevden çekilip Üsküdar’da Sultantepe’deki köşkünde oturdu. Dört yıl sonra da yaşı yetmişi geçmişken Zilhicce 1147’de (Mayıs 1735) vefat etti, Karacaahmet’te Tunusbağı aile kabristanında babasının yanına defnedildi. Kaynaklarda dindar, halkın meseleleriyle ilgilenmeye önem veren, üç günde bir hatim indirecek derecede Kur’an okumaya düşkün, herkes tarafından sevilen bir zat olduğu belirtilir. Oğlu

Mehmed Said Efendi şeyhülislâmlığa kadar yükselmiştir. Şair ve âlim Ahmed Neylî Efendi küçük kardeşi, Şeyhülislâm Mehmed Şerif Efendi de kızı tarafından torunudur. Üsküdar Sultantepe'de bir cami yaptırdığı ve bunun yanında bir kütüphane kurduğu bilinmektedir (Erünsal, s. 83).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, bk. İndeks; Râşid, Târih, IV, 19; 1730 Patrona Halil İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi (nşr. Faik R. Unat), Ankara 1943, s. 42, 47, 53, 56-57, 64; Destarî Salih Tarihi: Patrona Halil Ayaklanması Hakkında Bir Kaynak (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, s. 10, 15, 19; Subhî, Târih, vr. 23b, 65a; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 9, 11, 12, 17, 18, 21, 36; Devhatü'l-meşâyih, s. 87-88; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, V, 83-84; İlmiyye Salnâmesi, s. 510-511; Danişmend, Kronoloji2, IV, 9, 20-21; V, 138; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 16, 113, 153; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 119, 191, 204; Münir Aktepe, Patrona İsyanı 1730, İstanbul 1958, s. 111, 119, 144, 150, 158, 163, 170; a.mlf., "Nevşehirli İbrahim Paşa", İA, IX, 238; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 83; Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, II, 782-783; Atabey Kılıç, "Mirzazâdeler Ailesinden Şeyh Mehmed Efendi", TDA, sy. 110 (1997), s. 83-104.

Mehmet İpşirli

MİSAFİR

Arapça'da "yolcu" anlamındaki müsâfir kelimesi Türkçe'de "konuk" karşılığında kullanılır. Arap dilinde bu mânada daha çok dayf kelimesi (çoğulu adyâf, duyûf, dîfân, dıyâf) geçer. Aynı kökten türeyen dıyâfe (ziyafet) "misafir ağırlama, konuklara ikramda bulunma" demektir. Âyet ve hadislerde infakta bulunulacak kimseler arasında sayılan "ibnü's-sebîl" "dayf" ile yorumlanmıştır (Taberî, II, 97; Kurtubî, XIV, 38; İbn Kesîr, I, 298). Arapça'da zâir de "misafir" anlamında kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. İbrâhim'e İshak'ı müjdelemek ve Lût kavmini helâk etmek için insan şeklinde gelen melekler "dayf" olarak anılır (Hûd 11/78; el-Hicr 15/51, 68; ez-Zâriyât 51/24; el-Kamer 54/37). İbrâhim onlar için bir dana kesip ikramda bulunmuş, fakat onlar yememiştir (ez-Zâriyât 51/26). Misafir ağırlama geleneğini ilk başlatan kimse olduğu nakledilen Hz. İbrâhim (el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣıfatü'n-nebî", 4) "ebü'd-dîfân" diye meşhurdur. Meleklerin Hz. Lût'u ziyaretleriyle ilgili âyetlerden ev sahibinin misafirini ağırlaması yanında onu her türlü tecavüze karşı korumasının da görevi olduğu anlaşılmaktadır. Yine Kur'an'da "tadyîf" (misafir etmek) fiili bir âyette, Hz. Mûsâ ile onun arkadaşının bir köy halkı tarafından ağırlanmak istenmemesi anlatılırken geçer (el-Kehf 18/77). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de, kötü sözü açıkça söylemesine izin verilen zulme uğramış kimseyle ilgili âyetin (en-Nisâ 4/148) bir kavme misafir olup da ağırlanmayan bir kişi hakkında nâzil olduğu rivayet edilir (İbn Abdülber, XVIII, 287).

Mekârim-i ahlâktan olan misafirperverlik Türk ve Arap toplumlarında övünç vesilesi bir haslet sayılmıştır. Kâşgarlı Mahmud'un verdiği örneklerde şöhretini duyurmak isteyen kimsenin misafirini iyi ağırlaması gerektiğinden (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 46), ancak konuk ağırlamayı uğur sayan nesillerin kaybolup geriye bir karartı gördüğünde çadırını yıkan kişilerin kaldığından (a.g.e., I, 85, 384) söz edilir. Dede Korkut hikâyelerinin daha başında konuğu gelmeyen kara evlerin yıkılması dilenir (Dedem Korkudun Kitabı, s. 2) ve kocası olmadığı halde eve gelen misafirleri ağırlayan kadın takdir edilir (a.g.e., s. 3).

İslâm öncesi göçebe Arap toplumunda, çölün çetin şartlarında yolculuk

yapan kimselerin misafir edilip ihtiyaçlarının karşılanması hayatî bir önem taşıdığından misafirperverlik şeref ve asaletin gereği sayılmış, mürüvvet kelimesiyle ifade edilen ahlâkî erdemlerin en önemlilerinden kabul edilmiş, Arap şiirinde övünme konularından biri olmuştur. Ancak bunun ardında genellikle kişilerin veya kabilelerin şeref ve övünç duygularını tatmin etme, şöhret kazanma ve hayranlık uyandırma arzusu yatmaktaydı. Öte yandan bunu Hz. İbrâhim'den beri devam eden erdemli bir davranış olarak sürdürenler de vardı. Hac ibadetinin misafirlik âdâbı ve misafire ikram konusundaki anlayış ve gelenekler üzerinde önemli etkisinin bulunduğu muhakkaktır. Mekke'ye gelen hacılar Allah'ın misafiri kabul edilirdi. Sikāye ve rifâdeyi Kureyş'e bir görev olarak veren Kusay, Mekke'de oturanları Allah'ın komşusu (cîrânullah) ve Ehl-i beyt'i, hac için gelenleri de Allah'ın misafirleri (dîfânullah) ve evini ziyaret edenler diye tanımlamış, onlar için hac günleri yiyecek ve içecek hazırlanmasını istemişti (İbn Sa'd, I, 73). Bir rivayete göre zemzemin ilk bulunuşunda Cebrâil, Hz. Hacer'e onun Allah'ın misafirlerine bir ikramı olduğunu söylemiştir (Fâkihî, II, 6). Araplar'ın misafirperverlik konusunda övündükleri bir husus da "nîrânü'l-Arab"dan (Arap ateşleri) biri olan "nârü'l-kırâ"dır. Kırâ ve iktirâ' "misafire ikramda bulunma" anlamına gelmektedir. Bu şekilde ateş yakanlar "hâdî" (yol gösterici) lakabıyla anılırdı (İbn Sa'd, V, 61). Aralarındaki sürekli savaşlara rağmen Araplar, çölde yolculuk yapanların hem yollarını bulmalarını kolaylaştırmak hem de onları misafir etmek amacıyla ateş yakarlardı (Kalkaşendî, I, 466, 467). Misafirliğe dair açıklamaların geniş yer tuttuğu bazı hadislerde Câhiliye kültürü hakkında da bilgi bulunmaktadır. Ümmü Zer hadisi olarak bilinen, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'e geçmişte on bir kadının kocalarıyla ilgili konuşmalarını hikâye ettiği rivayette bunlardan bazılarının kocalarının misafirlerine ikramlarıyla övündükleri görülür (Buhârî, "Nikâḥ", 83; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 92).

Bi'setten önce de nezih bir hayatı olan Resûl-i Ekrem misafirperverliğiyle tanınmıştı. Kendisi, ilk vahyin heyecanını ve duyduğu endişeyi Hz. Hatice'ye anlatınca Hatice onun bazı hasletlerini, bu arada misafirperverliğini de anarak korkmamasını, Allah Teâlâ'nın kendisini mahcup etmeyeceğini söylemiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1; Müslim, "Îmân", 252). Resûlullah gelen misafirleri asla geri çevirmez, evinde ağırlama imkânı olmadığı durumlarda onu ağırlayacak birini bulurdu

(meselâ bk. Buhârî, “Tefsîr”, 59/6, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 10; Müslim, “Eşribe”, 172). Ayrıca bütün zamanlarını ibadetle geçirenlere ihmal etmemeleri gereken bedenî, ailevî ve insanî yükümlülüklerini hatırlatırken misafirlerin haklarına da dikkat çekmiş (Buhârî, “Ṣavm”, 54, 55, “Edeb”, 84; Müslim, “Ṣıyâm”, 182, 192), ev sahibinin misafirin yanında güler yüzlü olmasını, öfke ve üzüntüsünü belli etmemesini öğütlemiştir (Buhârî, “Edeb”, 87). Hemen bütün hadis mecmualarında tekrar edilen bir hadiste yer alan (meselâ bk. Buhârî, “Edeb”, 31, 85, “Riḳāḳ”, 23; Müslim, “Îmân”, 74, 75, 76, 77, “Luḳaṭa”, 14), “Allah’a ve âhiret gününe inanan kimse misafirine ikramda bulunsun” ifadesi müslümanlar arasında bir özdeyiş haline gelmiştir. Bu hadisin bir rivayetine göre Hz. Peygamber, “Ev sahibi misafirine câizesini versin” demiş, bir soru üzerine de câizenin misafiri bir gün bir gece ağırlamak olduğunu, misafirliğin üç gün sürebileceğini, daha fazla devam ettiği takdirde yapılan ikramın sadaka sayıldığını söylemiş (Buhârî, “Edeb”, 31, 85; Müslim, “Luḳaṭa”, 14), ayrıca misafirin ev sahibini sıkıntıya sokacak derecede misafirliğini uzatmasının uygun görülmediğini belirtmiştir (Müsned, IV, 31; VI, 385; Müslim, “Luḳaṭa”, 15, 16). İslâm âlimleri bu rivayetleri farklı şekilde yorumlamışlardır. Genel kabule göre ev sahibi birinci gün

misafirini gücü yettiğince özel ikramlarla ağırlar, ikinci ve üçüncü gün aile efradı ne yiyip içiyorsa onu ikram eder. Misafir üç günden fazla kalırsa artık ev sahibinin onu ağırlama mecburiyeti kalmaz ve yedirip içirdikleri sadaka yerine geçer. Hadisteki câize kelimesi, misafir olduğu yerden ayrılan veya oraya uğrayıp geçen misafire verilen bir günlük yol azığı şeklinde de açıklanmıştır. Bazı âlimlere göre üç günden sonraki ikramın sadaka kelimesiyle ifade edilmesi, misafirin hali vakti yerinde ise ev sahibini daha fazla sıkıntıya sokmasının uygun olmayacağına işaret etmektedir (İbn Hacer, XXII, 335-340).

Bilhassa Tebük Seferi’nden sonra “elçiler yılı” (senetü’l-vüfûd) diye anılan hicretin 9. (630) yılında Medine’ye gelen kalabalık heyetlerin ağırlanması misafirlik âdâbı konusunda birçok tecrübenin yaşanmasına vesile olmuştur. Onlar için bazan çadırlar kurulmuş, bazan da sahâbeden evleri geniş olanlar bu konuda yardımcı olmuştur (Abdülhay el-Kettânî, II, 201-207). Muhacirlerden Abdurrahman b. Avf, ensardan Remle bint Hâris evlerinde elçileri misafir edenlerin başında gelir. Abdurrahman’ın evi “dârü’d-dîfân”

olarak anılırdı (İbn Şebbe, I, 235). Hz. Ömer misafirler için "dârü'r-rakīk" (dârü'd-dakīk) denilen evler yaptırmıştır. Buralarda un, hurma, kuru üzüm ve diğer ihtiyaç maddeleri bulunurdu (İbn Sa'd, III, 283). Hz. Osman döneminde de dârü'd-dîfânların kurulması devam etmiştir (Yâkūt, IV, 355). Bu gelenek daha sonra vakıf yapılarının ve kervansarayların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Yolculuk sırasında karşılaşılan zorluklar sebebiyle misafirler oruç ve namaz gibi ibadetler konusunda hafifletici hükümlere tâbi tutulmuştur (bk. ORUÇ; SEFER). İslâm âlimlerinin dinen teşvik edilen ahlâkî erdemlerden olduğu hususunda fikir birliğine vardıkları, misafiri ağırlamanın fıkhî hükmü hakkında iki temel yaklaşım vardır. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve ulemânın çoğuna göre misafiri ağırlamak sünnettir. Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete ve Leys b. Sa'd'a göre ise misafiri bir gün bir gece ağırlamak vâciptir (Nevevî, XII, 30, 31). Leys b. Sa'd, bu konuda Nisâ sûresinin 148. âyetiyle Hz. Peygamber'in, "Kim bir kavmin yanına inerse onu ağırlamak onların üzerinedir" hadisini (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5) delil getirmektedir (İbn Abdülber, XXI, 45). İmam Şâfiî, bâdiyede olsun şehirde olsun misafiri mekârim-i ahlâk çerçevesinde ağırlamayı yerine getirilmesi gereken bir görev sayar (a.g.e., XXI, 43). Hadis âlimleri misafir ağırlamanın çadır halkı (ehl-i veber) için olduğu, şehir halkı (ehl-i hadar) için bunun gerekmediği yolunda Hz. Peygamber'e nisbet edilen sözü uydurma kabul etmişlerdir (a.g.e., XXI, 44; Nevevî, II, 19). Ancak çölde yolculuk yapan, zor durumda kalan ve hayatî tehlikeye düşmesinden korkulan kimsenin ihtiyacının karşılanmasının farz olduğunda şüphe yoktur. Kalacak yer ve yeme içme hususunda çeşitli imkânların bulunduğu şehirlerde ise durum daha farklıdır. Bu gibi yerlerde dahi insanların güç durumlarda kalabileceğini ve Hz. Peygamber'in misafiri ağırlamayan kişilerde hayır olmadığına dair sözlerini dikkate almak gerekir (ayrıca bk. İbn Abdülber, XXI, 42-48; Nevevî, II, 18, 19; Bedreddin el-Aynî, XVIII, 220-226; Mv.F, XXVIII, 316-319).

İbrâhim el-Harbî, misafire ikramla ilgili 132 hadisi İkrâmü'ḍ-ḍayf adlı eserinde bir araya getirmiştir. İslâmî literatürde misafirlik konusu ahlâkî yönüyle daha çok İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı, İbn Abdülber enNemerî'nin Behcetü'l-mecâlis'i gibi edep türü eserlerde ele alınmıştır. İslâm kültürünün ve terbiyesinin en önemli kaynaklarını oluşturan bu tür eserlerde konuya dair hadislerle âlim, edip ve şairlere ait özlü sözlere yer

verildiği görülür. Ayrıca Ma‘mer b. Müsennâ’nın Kitâbü’ḍ-Ḍîfân adlı bir eseri vardır (İbnü’n-Nedîm, s. 80; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1435).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḍyf” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Ṣıfatü’n-nebî”, 4; Müsned, IV, 31; VI, 385; Buhârî, “Nikâḥ”, 83, “Bedʾü’l-vaḥy”, 1, “Ṣavm”, 54, 55, “Edeb”, 31, 84, 85, 87, “Tefsîr”, 59/6, “Riḳāḳ”, 23, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 10; Müslim, “Îmân”, 74, 75, 76, 77, 252, “Ṣıyâm”, 182, 192, “Eşribe”, 140, 143, 172, “Luḳaṭa”, 14, 15, 16, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 92; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 73; III, 283; V, 61; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 235; Fâkihî, Aḫbâru Mekke, Beyrut 1414, II, 6; İbn Ebü’d-Dünyâ, Mekârimü’l-aḫlâḳ (nşr. Mecdî Seyyid İbrâhim), Kahire 1411/1990, s. 26; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, II, 97; III, 6; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 80; Kudâî, Müsnedü’ş-şihâb (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1407/1986, I, 445; İbn Abdülber, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, XVIII, 287; XXI, 42-48; Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 46, 85, 384; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 8-18; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 355; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 38; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 18,19; XII, 30, 31; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 298; Dedem Korkudun Kitabı (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 2, 3; Akfehsî, Âdâbü’l-ekl ve’ş-şürb ve’ż-żıyâfe (nşr. Abdülilâh Nebhân - Mustafa el-Hadarî), Halep 1994, s. 63-76; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 466, 467; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XXII, 335-340; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVIII, 220-226; İbn Hacer el-Heysemî, el-İnâfe fîmâ câʾe fi’ṣ-ṣadaḳa ve’ż-żıyâfe (nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1411/1991, s. 60-71; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1435; Şiblî Nu‘mânî, İslâm Tarihi: Sadrü’l-İslâm II (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1347/1928, I, 311, 514; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 201-207; “Ḍıyâfe”, Mv.F, XXVIII, 316-319.

Mustafa Çağrıcı

MÎSÂK

(الميثاق)

Antlaşma, sözleşme anlamında bir terim.

Sözlükte “güvenmek, itimat etmek” mânasındaki sika (vüsûk) veya “sağlam ve muhkem olmak” anlamına gelen vesâka kökünden türemiş bir isim olan mîsâk “kuvvetli ahid ve antlaşma” demektir. Dinî metinlerde “Allah ile peygamberler ve kullar arasında gerçekleşen antlaşma” anlamında kullanılmaktadır.

Gerek kişi ve kabileler gerekse hükümdar ile tebaası arasında cereyan ettiği şekliyle siyasî mânada sözleşme eski Mezopotamya kültürlerinde sıkça rastlanan bir uygulamadır. Ancak tarafları Tanrı ve insanlar olan ahidleşme inancının eski İsrâil dinine has bir kavram olarak ortaya çıktığı kabul edilmektedir (EJd., V, 1022). İnsanlar ve tanrılar arasında ahidleşme fikri, özellikle adağa dayalı törenler bağlamında Yakındoğu dışındaki kültürlerde de bulunmaktadır (ERE, IV, 208-209).

İlâhî seçilmişlik ve ahid temalarının merkezî konumda bulunduğu Tevrat’ta siyasî sözleşme türünün yanı sıra biri vaad, diğeri ahidleşme şeklinde olmak üzere iki ilâhî sözleşmeden bahsedilmektedir (ER, IV, 134-135). Tanrı’nın Nûh, İbrâhim ve Dâvûd ile yaptığı, onlara yönelik karşılıksız vaadini ifade eden sözleşmeler ilk türden ahid kapsamında yer alırken (Tekvîn, 9/8-17; 17/2-22; I. Samuel, 7/8-16) Tanrı ile İsrâiloğulları arasında gerçekleşen sözleşme ikinci türü oluşturmaktadır (Tesniye, 26/16-19). Tevrat’ta ahid veya mîsâk karşılığında İbrânîce berit dışında edut (Çıkış, 25/16; Levililer, 16/13) ve alah (Tekvîn, 26/28) kelimeleri de kullanılmaktadır.

İnciller’de ve Pavlus’un Mektupları’nda Îsâ Mesîh’in gelişiyle başlayan yeni bir dönemden ve Tanrı ile hıristiyanlar arasında cereyan edip İsrâiloğulları ile yapılan ahdin yerine geçen yeni bir ahidden

bahsedilmektedir (Luka, 22/20; Korintoslulara Birinci Mektup, 11/25; Korintoslulara İkinci Mektup, 3/12-18). Ahid kavramının yanında reformist (Calvinist) Hıristiyanlık içinde gelişen ve “ahid teolojisi” olarak isimlendirilen diğer bir inanışa göre Tanrı en başta bütün insanlık adına Âdem’le bir ahid yapmış, bu ahdin ihlâl edilmesi üzerine seçilmişler adına ikinci Âdem konumundaki Îsâ ile yeni bir ahid gerçekleştirmiştir. Kurtuluş ise bu son ahde girmeye bağlı görülmüştür (ERE, IV, 216).

Kur’ân-ı Kerîm’de sika kavramı dokuz âyette yer almakta, yirmi beş âyette de mîsâk kelimesi geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vşḳ” md.). Kur’an’da ahid ve mîsâk kelimeleri genellikle birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmakla birlikte ahid geniş mânada her türlü dinî, siyasî ve sivil anlaşmayı ifade etmekte (bk. AHİD), mîsâk ise daha ziyade dinî mahiyette ve bir nevi kayda bağlanmış veya pekiştirilmiş sözleşmeye işaret etmektedir. Nitekim Allah’ın, tevhid dinini yaymak ve kendilerinden sonra gelecek peygamberi tasdik etmek üzere bütün nebîlerden -ve ümmetlerinden-aynı şekilde peygamberlere ve ilâhî emir ve nehiylere uyma konusunda inananlardan aldığı sözden bahseden, ayrıca ilgili sözleşme hükümlerini de zikreden âyetlerde çoğunlukla mîsâk kelimesi kullanılmaktadır (el-Bakara 2/83-84; Âl-i İmrân 3/81; el-Mâide 5/12-13). Bazı hadislerde insanlar arasındaki yemin (Dârimî, “Riḳāḳ”, 92; Müslim, “Tevbe”, 27) veya anlaşma (Buhârî, “Meġāzî”, 10; Müslim, “Cihad”, 98) ve Allah’a verilen söz (Buhârî, “Meġāzî”, 14; Müslim, “Îmân”, 299) kapsamında olmak üzere mîsâkla ahid yan yana zikredilmekte, fakat Allah’ın Âdem’in zürriyeti, peygamberler, Ehl-i kitap ve âlimlerle ahidleşmesine atıf yapılan yerlerde genellikle sadece mîsâk kullanılmaktadır (Müsned, I, 272; V, 135; Dârimî, “Muḳaddime”, 56, 57).

Bazı müfessirlere göre ahid kelimesiyle Allah’ın kullarını sorumlu tuttuğu bütün emir ve nehiyler, mîsâk ile de bunları tekit eden deliller kastedilmektedir (Fahreddin er-Râzî, XIX, 46; Kurtubî, IX, 307-308). Elmalılı Muhammed Hamdi’ye göre Allah başlangıçta Âdem’in zürriyetiyle iman ve kulluk üzerine ezelî bir anlaşma yapmıştır; insan aklı ve yaratılışı da bu anlaşmayı desteklemektedir (Hak Dini, I, 245; bk. BEZM-i ELEST). Bilhassa “Allah ile insanlar arasındaki sözleşme” mânasında kullanıldığında ahidle mîsâk arasında ince bir anlam farkı göze çarpmaktadır. Buna göre ahid aralarındaki anlaşmaya dayanarak Allah’ın insanlar üzerindeki

hakkına, onlara yönelik vaad, emir ve bilgilendirmesine (el-Bakara 2/40; er-Ra‘d 13/20; en-Nahl 16/91; Yâsîn 36/60), mîsâk ise insanların Allah’a verdikleri sağlam söze (el-Bakara 2/93; en-Nisâ 4/155; el-Mâide 5/7) işaret etmektedir. Kur’an’da Allah’a karşı gelmekten sakınan müminlerin vasıfları sayılırken ahde vefa gösterme özellikleri de belirtilmektedir (el-Bakara 2/177; Âl-i İmrân 3/76; er-Ra‘d 13/20; krş. el-Meâric 70/32). Ayrıca inananların, antlaşmaların hükümlerine riayet ettikleri müddetçe müslüman olmayan taraflara da verilen söze göre uygulamada bulunmaları emredilmektedir (et-Tevbe 9/4, 7). Kur’an’da bunlardan başka Allah adına verilen ahdin bozulmaması istenmekte (en-Nahl 16/91), muahedelerine sadık kalanlara büyük mükâfat vaad edilmekte (el-Feth 48/10) ve Allah’a karşı ahidlerini hiçe sayanların âhirette hiçbir pay alamayacakları haber verilmektedir (Âl-i İmrân 3/77).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vşḳ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vşḳ” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vşḳ” md.; Müsned, I, 272; V, 135; Dârimî, “Muḳaddime”, 56, 57, “Riḳāḳ”, 92; Buhârî, “Meġāzî”, 10, 14; Müslim, “Îmân”, 299, “Cihâd”, 98, “Tevbe”, 27; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 148; III, 142; XIX, 46; Kurtubî, el-Câmiʿ, IX, 307-308; Elmalılı, Hak Dini, I, 245; Sâlih Uzeyme, Muṣṭalaḥât Ḳurʾâniyye, Beyrut 1414/1994, s. 394-397; F. M. Denny, “Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur’ân”, Numen, XXIV, Leiden 1977, s. 47-59; C. E. Bosworth, “Mīt̲h̲āḳ”, EI² (İng.), VII, 187-188; M. Weinfeld, “Covenant”, EJd., V, 1012-1022; J. A. MacCulloch, “Covenant”, ERE, IV, 206-209; W. A. Brown, “Covenant Theology”, a.e., IV, 216-224; D. R. Hillers, “Covenant”, ER, IV, 134-136.

Salime Leyla Gürkan

MÎSÂK-ı MİLLÎ

(ميثاق ملّي)

Osmanlı Mebusan Meclisi tarafından ilân edilen ve barış şartlarını açıklayan bildiri.

Ahd-i Millî ve Peymân-ı Millî olarak da ifade edilir. Hazırlanmasına Erzurum ve Sivas kongrelerinde başlanmıştır. Mustafa Kemal Paşa, 12 Ocak 1920'de çalışmalarına başlayan Meclisi Meb'ûsan'ın seçilen bazı üyelerine bir grup oluşturmalarını ve kongrelerde alınan kararlar doğrultusunda millî istekleri karşılayacak bir program hazırlamalarını tavsiye etti. Başta Rauf Bey (Orbay) olmak üzere Kuvâ-yi Milliye taraftarı mebuslar İstanbul'a geldiklerinde meclis ikinci başkanı Hüseyin Kâzım Kadri Bey'in öncülüğünde düzenlenen bir metinle karşılaştılar. Bu sebeple Ahd-i Millî adıyla bir komisyon kurularak değişik metinlerin birleştirilmesine karar verildi. Komisyon çalışmalarını sürdürürken Mustafa Kemal Paşa sekiz maddeden oluşan bir metni Rauf Bey'e gönderdi. Komisyon, ana ilkeleri itibariyle Erzurum ve Sivas kongreleri kararlarını yansıtan ve mecliste oluşturulan Felâh-ı Vatan grubunun programı olarak düşünülen bu metni bütün meclis üyelerinin kabul edebileceği şekilde yeniden düzenledi. Mustafa Kemal'in metninde, Sivas Kongresi kararlarının birinci maddesindeki gibi, 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'nin imzalanması esnasında Türk ordularının bulunduğu hattın içinde kalan, müslüman çoğunluğun yaşadığı toprakların fiilen veya hükmen hiçbir sebeple ayrılma ve bölünme kabul etmez bir bütün olduğu (md. 1), Arap çoğunluğun yaşadığı toprakların geleceğinin tayini hakkının Arap halkına ait bulunduğu (md. 3) açıklanıyordu (Atatürk'ün Bütün Eserleri, VI, 163-166).

Wilson prensiplerini esas alan komisyon, "mütareke hattının içinde ve dışında kalan topraklar" kaydını koyarak 1914 yılındaki Osmanlı topraklarının bölünmez olduğunu ortaya koydu. Çünkü Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Wilson'un barış şartlarına göre Osmanlı toplumlarının geleceği halkın serbest oyu ile belirlenecekti. Osmanlı hükümeti bu prensibi

esas alarak mütarekeyi imzalamıştı. Komisyon, mütarekenin imzalandığı sırada Türk askerinin hâkim olduğu toprakların bize ait olduğunu söylemek yerine işgal edilen yerlerin dışında kalan topraklara sahip çıkarken işgal altındaki topraklardan da vazgeçmediğini açıklamaktaydı. Ahd-i Millî Beyannâmesi adı verilen metin, 28 Ocak'ta Meclisi Meb'ûsan'da yapılan özel bir toplantıda 121 mebus tarafından imzalandı. Bazı kaynaklar bu metnin meclisin gizli oturumunda kabul edildiğini yazarsa da meclis o gün herhangi bir oturum yapmamıştır. Konu dış meseleleri yakından ilgilendirdiği için yayımlanmadan önce hariciye memurları tarafından incelenmesi ve tercüme edilmesi, bunların tamamlanmasına kadar gizli tutulmasına karar verildi. Mustafa Kemal Paşa, Rauf Bey'e gönderdiği bir yazıda "mütareke hattının içinde ve dışında" ifadesiyle sınır konusundaki prensiplerden bir hayli uzaklaşıldığını hatırlattı. "Sınır konusunda esas milliyettir" diyen

Rauf Bey, mütareke sınırının bu milliyetler sınırını genel olarak göstermek maksadıyla zikredildiğini, bu şekilde Türk olan Süleymaniye ve Kerkük şehirlerinin de dahil edildiğini bildirdi (a.g.e., VI, 169-171).

Edirne mebusu Şeref Bey (Aykut), meclise bir önerge verip 28 Ocak'ta komisyonun kabul ettiği bildirinin basına ve parlamentolara tebliğini ve tercihen müzakeresini istedi. Bazı üyeler doğrudan tebliğini istedilerse de başkan, zapta geçirilmesi için mutlaka okunması gerektiğini söyleyerek 17 Şubat 1920 tarihli toplantının ikinci oturumunda Şeref Bey'e söz verdi. Bütün üyelerin gayretiyle ortaya "peymân-ı müebbed-i millî" çıktığını ve bunun bir mîsâk-ı millî olduğunu belirten Şeref Bey "Ahd-i Millî" başlıklı bildiriyi okudu. Oy birliğiyle kabul edilen metin "Mîsâk-ı Millî" adıyla yayımlandı. Fransızca'ya çevrilerek bütün hükümetlere ve parlamentolara gönderildi. Altı maddeden oluşan Mîsâk-ı Millî Beyannâmesi'nin girişinde Osmanlı Mebusan Meclisi üyelerinin devletin bağımsızlığı ve milletin geleceğinin, haklı ve sürekli barışa kavuşmanın aşağıdaki esaslara tamamen uyulmasıyla mümkün olduğunu ve bu esaslar dışında Osmanlı saltanatını yaşatmanın imkânsız bulunduğunu kabul ettikleri vurgulanmaktadır. Barış şartları özetle şunlardır: 1. Osmanlı Devleti'nin sadece Arap çoğunluğunun yaşadığı, 30 Ekim 1918 tarihli mütarekenin imzalanması sırasında işgal altında kalan kısımlarının mukadderatı ahalisinin serbestçe vereceği oylara göre belirleneceğinden adı geçen mütareke hattının içinde ve dışında dinen,

ırken, emelen birleşmiş, karşılıklı sevgi ve fedakârlık hisleriyle dolu, örfî ve içtimaî haklarıyla mahallî şartlara tamamen riayetkâr Osmanlı-İslâm ekseriyetiyle meskûn bulunan kısımların tamamı hakikaten ve hükmen hiçbir sebeple ayrılma kabul etmez bir bütündür. 2. Ahalisi ilk serbest kaldığı zamanda genel oylarıyla anavatana katılmış olan elviye-i selâse (Kars, Ardahan, Batum) için gerektiğinde tekrar genel oya başvurulmasını kabul ederiz. 3. Trakya barışına bağlanan Batı Trakya'nın hukukî durumunun tesbiti de orada yaşayanların serbestçe beyan edecekleri oylara göre belirlenmelidir. 4. İslâm hilâfetinin makarrı, saltanatın pâyitahtı ve Osmanlı hükümetinin merkezi olan İstanbul şehriyle Marmara denizinin güvenliği her türlü tehlikeden korunmuş olmalıdır. Bu esas saklı kalmak şartıyla Akdeniz ve Karadeniz boğazlarının dünya ticaret ve taşımacılığına açık kalması hakkında bizimle diğer bütün ilgili devletlerin müttefikan verecekleri karar geçerlidir. 5. İtilâf devletleriyle düşmanları ve bazı ortakları arasında kararlaştırılmış olan antlaşma hükümleri çerçevesinde azınlıkların haklarına -civar ülkelerdeki müslüman ahalinin de aynı haklardan faydalanması şartıyla-riayet edilecektir. 6. Millî ve iktisadî gelişmemizin imkân dairesine girmesi ve

daha modern bir idareye kavuşmamız için her devlet gibi bizim de gelişme araçlarımızın temininde tam bağımsızlığa ve serbestliğe sahip olmamız hayat ve bekamızın esas temelidir. Bu sebeple siyasî, adlî, malî ve diğer gelişmelerimizi engelleyici kayıtlara karşıyız. Tahakkuk edecek borçlarımızın ödenme şartları da bu esaslara aykırı olmayacaktır (Meclisi Mebûsan Zabıt Ceridesi, I, 143-145).

Galip devletlerin barış tekliflerine karşı Osmanlı Parlamentosu'nun cevabı olarak ilân edilen Mîsâk-ı Millî tepkiyle karşılandı. İtilâf devletleri 16 Mart'ta İstanbul'u resmen işgal ettiler. Meclisi basarak ileri gelen mebusları ve aydınları tutuklayıp Malta'ya sürdüler. 18 Mart'ta çalışmalarına ara veren Meclisi Meb'ûsan 11 Nisan'da padişah tarafından feshedildi. Milletin temsilcileri 23 Nisan'da Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi adıyla toplanarak ülke yönetimine el koydular. Mîsâk-ı Millî yeni Türk Devleti'nin ilkelerini belirleyen, gerçekleşmesi için sonuna kadar çalışılacak millî ülkü, hedef ve kutsal and oldu. 1920'lerde Mîsâk-ı Millî belgesine dayanılarak hazırlanan Yeni Mîsâk-ı Millî Haritası'nda İskenderiye-Port Said hizasına kadar olan bugünkü Suriye, Lübnan, Filistin ve Irak toprakları üzerinde hak

iddia edilmektedir. Ayrıca Adalar, Kıbrıs ve Batum da yeni Türkiye'nin sınırları içinde gösterilmektedir. Ancak siyasî gelişmeler bu hedeflere tam olarak ulaşılmasını engellemiştir. Batum, 16 Mart 1921'de imzalanan Moskova Antlaşması ile Gürcistan'a bırakılırken San Remo Konferansı, Lübnan ve Suriye'yi Fransa manda yönetimine verdiğinden (Nisan 1920) Fransa Büyük Lübnan Devleti'nin kurulduğunu ilân etti (Eylül 1921). Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetiyle Fransa arasında 20 Ekim'de imzalanan Ankara İtilâfnâmesi'yle bugünkü sınır çizilerek Suriye ve Lübnan Fransa'ya bırakıldı. Özel statü ile Fransız yönetimine verilen Hatay 23 Haziran 1939'da anavatana katıldı. 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması ile Osmanlı Devleti tasfiye edilirken Mîsâk-ı Millî sınırları içinde gösterilen Irak, Filistin, Kıbrıs, Ege adaları ve Batı Trakya da yeni Türkiye Devleti sınırları dışında bırakıldı. Mecliste kabul edilen ve meclis tutanaklarında kayıtlı bulunan Mîsâk-ı Millî metninde mütareke çizgisinin içinde ve dışında kalan toprakların bölünmez bir bütün olduğu yazıldığı halde konuyla ilgili eserlerin çoğu "dışında" kelimesine yer vermemekte ve bugünkü sınırların Mîsâk-ı Millî sınırları olduğu şeklinde yanlış bir kanaatin oluşmasına sebep olmaktadır. Aslında Mîsâk-ı Millî'de hedef geniş tutulmuş, fakat şartlar gereği elde edilebilenlerle yetinilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Atatürk'ün Özel Arşivinden Seçmeler, Ankara 1981, s. 113-116; Atatürk'ün Millî Dış Politikası: Millî Mücadele Dönemine Ait 100 Belge (1919-1923), Ankara 1992, I, 131-133; Atatürk'ün Bütün Eserleri, İstanbul 2001, VI, 159-175; Cevdet Kerim, Türk İstiklâl Harbi, İstanbul 1341, s. 28; Selahattin Tansel, Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, İstanbul 1991, III, 17-21; Mahmut Goloğlu, Üçüncü Meşrutiyet 1920, Ankara 1970, s. 80-84; G. Jaeschke, Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri (trc. A. Cemal Köprülü), Ankara 1971, s. 207-209; Mehmet Gönlübol - Cem Sar, Atatürk ve Türkiye'nin Dış Politikası: 1919-1938, Ankara 1973, s. 6-12; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, Ankara 1998, II, 315-319; Mustafa Budak, İdealden Gerçeğe: Mîsâk-ı Millî'den Lozan'a Dış Politika, İstanbul 2002, s. 91-282; Şerafettin Turan, Mustafa Kemal Atatürk, Ankara 2004, s. 281-

292; Meclisi Mebûsan Zabıt Ceridesi (4. devre, 1. fevkalâde toplantı 17 Şubat 1336), Ankara 1992, I, 143-151; Mete Tunçay, “Misak-ı Millî’nin 1. Maddesi Üstüne”, Birikim, III/18-19, İstanbul 1976, s. 12-16; “Mîsak-ı Millî (Ulusal Ant) ile İlgili Bazı Belgeler”, Atatürk Haftası Armağanı, Ankara 1977, s. 17-51; Nejat Kaymaz, “Mîsâk-ı Millî Üzerine Yapılan Tartışmalar Hakkında”, TTK Bildiriler, VIII/3 (1983), s. 1941-1958; a.mlf., “TBMM’de Mîsâk-ı Millî’ye Bağlılık Andı İçilmesi Konusu”, TT, IV/19-23 (1985), s. 47-51, 122-126, 177-179, 182-185, 275-280, 338-343; Ahmet Mumcu, “Misak-ı Millî ve Anayasamız”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, I/3, Ankara 1985, s. 813-830; İsmet Parmaksızoğlu, “Misâk-ı Millî”, TA, XXIV, 242-243; Faik Reşit Unat, “Misâk-ı Millî (Ahd-i Millî Beyanmamesi)”, AA, I (1945), s. 92-93.

Cevdet Küçük

MİS‘AR b. KİDÂM

(مسعر بن كدام)

Ebû Seleme Mis‘ar b. Kidâm b. Zuheyr el-Hilâlî el-Âmirî (ö. 155/772)

Hadis hâfızı.

Tebeu’t-tâbiîn neslindendir. Irak bölgesinin muhaddis ve âlimlerinden olması sebebiyle “şeyhü’l-Irâk”, başının büyüklüğü dolayısıyla “Revâsî” (Ruâsî), gözüne perde indiği için “Ahvel” diye anılmıştır. Dayısı Seleme b. Osman’dan, Avn b. Abdullah, Adî b. Sâbit, Amr b. Mürre, Umeyr b. Saîd, Katâde b. Diâme, Ebû İshak es-Sebîî, Atâ b. Ebû Rebâh gibi muhaddislerden hadis dinlemiştir. Kûfe Mescidi’nde hadis rivayet ettiği belirtilen Mis‘ar, henüz ilim yolculuklarının (rihle) yaygınlık kazanmadığı bir dönemde yaşadığı için hadis öğrenmek üzere yolculuk yapmamış, sadece Katâde b. Diâme’den hadis dinlemek maksadıyla seyahat etmiştir. Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr, ilmine ve dindarlığına hayran olduğu Mis‘ar’ı -belki aralarındaki akrabalık bağı sebebiyle-vali tayin etmek istemiş, fakat Mis‘ar bu görevi kabul etmemiştir. Hayatı eviyle mescid arasında geçtiği söylenen Mis‘ar şiir söyler, hatta bazan namazlardan sonra şiir okur ve insan nefsinin zaman zaman böyle şeylere ihtiyaç duyduğunu belirtirdi. Hadis rivayeti yanında Kur’an tâlimiyle de meşgul olurdu. Kendisinden hocaları Süleyman b. Tarhân ve İbn İshak ile Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Şu‘be b. Haccâc, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vekî‘ b. Cerrâh ve diğerleri rivayette bulunmuştur.

Mis‘ar b. Kidâm, 155 (772) yılında Kûfe’de vefat etmiş olup bu tarih 152 (769) ve 153 (770) olarak da zikredilmiştir (İbn Hibbân, VII, 507). Süfyân es-Sevrî, Şîa’dan İbn Hay diye bilinen Hasan b. Sâlih ve Şerîk b. Abdullah’ın, Mürcie’den olduğu gerekçesiyle onun cenaze namazına iştirak etmediği kaydedilir. Talebelerinden Muhammed b. Bişr, Mis‘ar’ın 1000 civarında hadis rivayet ettiğini, bunlardan on tanesi dışında tamamını kendisinden yazdığını söylemesine rağmen kaynaklarda onun hadislerini ihtiva eden bir eserinden söz edilmemiş, ancak Kütüb-i Sitte başta olmak

üzere pek çok kaynakta rivayetleri yer almıştır. Her biri hadis râvisi olan oğullarından Kidâm, Muhammed ve Ahmed sika sayılmış, Abdullah ise Ebû Hâtim er-Râzî tarafından metrûkü'l-hadîs diye nitelendirilmiştir. Kardeşi Beşşâr b. Kidâm el-Hilâlî de güvenilir bir râvidir.

Süfyân b. Uyeyne, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Hasan el-İclî, Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zür'a er-Râzî gibi hadis tenkitçileri Mis'ar'ın sika olduğunu belirtmiş; Hişâm b. Urve ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân o devirde Kûfe'de Mis'ar gibi güvenilir bir kişinin bulunmadığını söylemiştir. Şu'be b. Haccâc az hata yaptığı ve ezberi kuvvetli olduğu için ona "mushaf" dendiğini ifade etmiş, görüşlerinin doğruluk ölçüsü kabul edilmesi sebebiyle "mîzân" diye anılmıştır. Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî ve Mis'ar'dan gelen rivayetlerde teâruz bulunup ihtilâfa düşüldüğünde daha mütkın, hadisi ceyyid ve senedi daha âlî olması sebebiyle Mis'ar'ın görüşünün tercih edilmesi gerektiğini, hadis hâfızı Hureybî de Mis'ar dışında herkesin aleyhinde konuşulduğunu belirtmiştir.

Bazı kaynaklarda Mis'ar'ın Mürciî olduğu kaydedilir. Fakat bu, Ebû Hanîfe hakkında da ileri sürülen iddianın benzeri olup Mis'ar, o dönemde imanın artıp eksilmesi tartışmalarıyla bağlantılı olarak amelin imandan bir cüz olduğu görüşünü benimseyen ehl-i hadîsin kanaatini paylaşmadığı için bu eleştiriye mâruz kalmış, bu görüşünden dolayı Mu'tezile, Zeydiyye ve Mürcie gibi fırkalar tarafından öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte güvenilirliği ve hadis rivayetindeki titizliği sebebiyle rivayetlerinin sıhhati konusunda herhangi bir tereddüt gösterilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 364; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr (nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), VI, 72; VIII, 13; Ebü'l-Hasan el-İclî, Maʿrifetü'ṣ-ṣiḳāt (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Medine 1405/1985, II, 274; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 368; İbn Hibbân, eṣ-Ṣiḳāt (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, VII, 507; Ebû Nuaym, Ḥilye, VII, 209-270; İbnü'lKayserânî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ

(nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 1415, I, 188-190; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 163-173; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, X, 102-103.

İbrahim Hatiboğlu

MİS‘AR b. MÜHELHİL

(مسعر بن مهلهل)

Ebû Dülef Mis‘ar b. Mühelhil el-Hazrecî el-Yenbûî (ö. 390/1000 [?])

Arap seyyahı ve şairi.

Doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte IV. (X.) yüzyılın başlarında dünyaya geldiği ve 390 (1000) yılı civarında öldüğü tahmin edilmektedir. Onun Hazrecî ve Yenbûî nisbeleri ensara mensubiyetini ve Medine'nin batısında yer alan Yenbûunnahl mevkiiyle ilgisini belirtmektedir. Ebû Dülef el-Yenbûî olarak da anılır. Hayatının bir kısmını Sâmânîler'in saraylarında geçirdi. Mis'ar'ın, Vezir Ebû Abdullah el-Ceyhânî zamanında saraya şair veya kâtip olarak alınmış olması muhtemel görülmektedir. Biyografisiyle ilgili ilk kayda Sâmânîler'den Nasr b. Ahmed'in (914-943) hükümdarlığının sonlarına doğru rastlanır. Şair, 331 (943) yılında Buhara Sâmânî emîrinin kızını krallarına istemek üzere gelen bir Çin heyetini ülkelerine götürmesi için Nasr b. Ahmed tarafından rehber olarak tayin edildi. Onun dönüş sırasında Hindistan'ı ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Seâlibî'ye göre Mis‘ar'ın seyahat ettiği yerlerdeki ileri gelen kişilere Sâhib b. Abbâd'ın mektuplarını götürmesi seyahatlerinin ciddi bir gezi niteliği taşıdığını göstermektedir. Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd ile dostluk kurdu. Fakir halk tabakasından olan ve Benî Sâsân adı verilen gezginşair isteyicilerin insanlardan bağış toplayabilmek için söyledikleri deyişleri ve argo terminolojisini içeren mizah türündeki "el-Kasîdetü's-Sâsâniyye"sini ona ithaf etti. Bu konuya özel ilgi duyan İbn Abbâd kasideyi çok beğendi. Kasidede yer alan anlaşılması zor birçok tabir ve kelimeyi açıklamak için bizzat Mis‘ar şiirine bir şerh yazdı. İbn Abbâd'ın özel ilgisi sebebiyle böyle bir kaside yazdığı, ayrıca kendisinin mizahtan hoşlanan bir yapıya sahip olmasının da bunda etkisinin bulunduğu, bu temayı dilencilik amacıyla değil edebî bir çeşni olarak işlediği ifade edilmektedir. Onun Sâmânîler'in saray şairi olması da bu görüşü teyit etmekte ve kasidedeki bazı ifadeler Şiî olduğunu göstermektedir. Mis‘ar'ın 150 beyte yaklaşan kasidesinde dilenci türlerini,

insanlardan para koparmak için yaptıkları kurnazlıkları ve çeşitli ülkelerdeki gezintilerini dile getirmiştir. Kasidesine nükteli bir gazelle başlamış ve para peşinde koşarak doğuda Çin'e, batıda Tanca'ya, kuzeyde Avrupa ülkelerine, güneyde Arap yarımadasına kadar yaptığı yolculukları anlatmıştır. Ayrıca kendi dönemindeki yaşayışı en ince ayrıntılarına kadar tasvir etmiştir. Bu sebeple kaside edebî yönden olduğu kadar tarihî, coğrafî, sosyolojik ve folklorik açıdan da önemlidir.

Gezgin bir şair ve edip olarak tanınmasına rağmen Misʻar b. Mühelhil'in yaptığı yolculuklar şüphe ile karşılanmıştır. İki hâmisine ithaf ettiği ve yolculuklarında gördüğü yerleri anlattığı iki risâlesinde şairin abartıya kaçtığı kabul edilmektedir. Misʻar, birinci risâlesinde Buhara'dan Sendebil'e dönerken Türk Hükümdarı Kālın b. Şâkir'den bahsetmekte, ziyaret ettiğini ileri sürdüğü Türk kabileleri hakkında düzensiz bilgi vermektedir. Sendebil'den sonra Malaya'daki Kra'ya geçmekte, ardından Hindistan'daki çeşitli yerler hakkında bilgi aktarmakta ve konuyu Sîstan'a getirmektedir. Buna göre Misʻar Sendebil'de kaldığını, sonra Çin, Malaya ve Hint yoluyla İran'a döndüğünü iddia etmişse de onun Buhara'dan Çin'e kadar yaptığı yolculuklar hakkında şüpheler vardır. Misʻar ikinci risâlesinde Batı ve Doğu İran'a yaptığı seyahatlere yer vermiştir. Bu seyahatler için anlattıklarında da bazı tutarsız ifadelere rastlanmaktadır. Meselâ Batı İran'daki yolculuğunu anlatırken Doğu İran'la ilgili bilgiler aktarmıştır. Aynı zamanda İran'daki bazı madenlerden ve arkeolojik buluntulardan da söz etmiştir.

Şairin risâlelerindeki bazı bilgilerin yanlışlığı bunların bir kısmının kendisi tarafından uydurulmuş olduğu izlenimini vermektedir. Brockelmann, Misʻar'ın risâlesindeki coğrafî kayıtlarında güvenilirlik bulunmadığını ifade etmekte, Grigoriev, Marquart ve 1923 yılında Meşhed İmam Rızâ Kütüphanesi'nde Misʻar'ın eserlerini de içine alan bir coğrafya mecmuası bulan Zeki Velidi Togan, Buhara-Sendebil-Sîstan dışında kalan ve ilk risâlede geçen yerlerin hayalî olduğunu belirtmektedir. Ancak çağdaşı İbnü'n-Nedîm'in Misʻar'ı büyük bir gezgin ve coğrafyacı şair olarak tanıtması (el-Fihrist, s. 410, 413) bu konuda en ciddi kaynak niteliğindedir. Ayrıca onun bu risâleleri, Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-büldân'ı ile Zekeriyyâ el-Kazvînî'nin ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt ve Âs̱ârü'l-bilâd adlı eserlerinin temel kaynakları arasında yer almaktadır. Misʻar'ın "dilenci

şair” kimliği göz önüne alınacak olursa risâlelerinde anlattığı yolculuklarında gerçek bir seyyah özelliği ve titizliği aramanın doğru olmayacağı düşünülebilir.

Eserleri. 1. er-Risâletü’l-ûlâ (Riḥle ile’ṣ-Ṣîn). Mis‘ar’ın, Çin’e yaptığı seyahatten söz ettiği bu eserinde seyahatten sonra hâfızasında kalanları ve hayalinde bulunanları dile getirmiş olduğu izlenimini vermektedir. Alman şarkiyatçısı Rohr-Sauer tarafından neşredilen risâleyi (Bonn 1939) C. van Schlozër Latince’ye çevirmiştir (Berlin 1845). 2. er-Risâletü’s̱-s̱âniye (Riḥle fî vasaṭı Âsiyâ). Seyahatine Azerbaycan’ın güneyindeki Şîz şehrinden başlayıp kuzeye doğru hareketle Bakü, Tiflis, Erdebil ve Şehrizor’a vardığını, ardından doğuya yönelerek Karmîsîn (Kirmanşah), Hemedan, Taberistan, Kūmis, Tûs, Nîşâbur ve Karâta’ya ulaştığını anlatır. Buraların tasvirinden sonra Hûzistan şehirleriyle İsfahan’ın tasvirini yapar. Risâleyi Vladimir Fedorovich Minorsky Arapça metni, İngilizce tercümesi ve yazdığı şerhle birlikte yayımlamış (Kahire 1955), Ebü’l-Fazl Mîr Seyyid Alinakī Tabâtabâî bu neşri Farsça’ya çevirmiştir (Sefernâme-i Ebû Dülef der Îrân bâ Taʿlîḳ u Taḥḳīḳāt-ı Vilâdimir Minûrskî, Tahran 1342 hş./1963-64). Eser, Butrus Bûlghâkûf ve Enes Hâlidof tarafından Arapça metni ve Rusça tercümesiyle birlikte ayrıca neşredilmiştir (Moskova 1960; Kahire 1970). Kaynaklarda Mis‘ar’a nisbet edilen

ʿAcâʾibü’l-büldân adlı eserin bu iki risâlesinden ibaret olduğu ifade edilmektedir. Fuat Sezgin, sözü edilen iki risâlenin yazmalarından yapılan tıpkıbasımını Mecmûʿ fi’l-coġrâfiyye içinde yayımlamıştır (Frankfurt 1407/1987). 3. el-Ḳaṣîdetü’s-Sâsâniyye. Bizzat şair veya Seâlibî tarafından bu adla anılan kasidenin bir kısmı Seâlibî’nin Yetîmetü’d-dehr’i içinde yer almıştır (III, 356-377). Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî, Ebû Dülef ʿabḳarî min Yenbûʿ adıyla bir eser yazmıştır (Riyad 1392/1972, 1393/1973, 1397/1977, 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Zeynelâbidîn el-Hâirî el-Mâzenderânî), Beyrut 1988, s. 410, 413; Bedîüzzaman el-Hemedânî, Maḳāmât (nşr. M. Mahmûd er-Râfiî), Kahire, ts., s. 65-67; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, III, 356-377; Şevkī Dayf, eş-Şiʿr ve ṭavâbiʿuhü'ş-şaʿbiyye ʿalâ merri'l-ʿuṣûr, Kahire 1977, s. 152-155; a.mlf., Târîḫu'l-edeb, V, 637-640; Zekî M. Hasan, er-Raḥḥâletü'l-müslimûn fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Beyrut 1981, s. 32-34; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-İslâm ve'l-ḥaḍâretü'l-insâniyye, Beyrut 1982, s. 312 vd.; a.mlf., Ebû Dülef, Riyad 1986; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü'l-coġrâfiyyîne'l-ʿArab ve muḳteṭafât min âs̱ârihim, Dımaşk 1416/1995, s. 234-242; Mahmûd Isâm el-Meydânî, Aʿlâm ve meʿâlim ʿArabiyye ve İslâmiyye, Dımaşk 1996, s. 87-94; Fuâd Kındîl, Edebü'r-riḥle, Kahire 2002, s. 246-268; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü'l-beyâni'l-Arabî), s. 47-48; A. von Rohr-Sauer, "Des Abū Dulaf Bericht über seine Reise nach Türkestān, China und Indien", OLZ, XLV (1942), s. 240-242; V. Minorsky, "La deuxième risāla d'Abū-Dulaf", Oriens, V (1952), s. 23-27; a.mlf., "Abū Dulaf", EI^2 (İng.), I, 116; C. Brockelmann, "Mis'ar", İA, VIII, 363-364; J. H. Kramers, "Sâsân", a.e., X, 244; R. W. Bulliet, "Abū Dolaf al-Yanbūʿī", EIr., I, 271-272; İnâyetullah Rızâ, "Ebû Dülef", DMBİ, V, 458-462.

İnci Koçak

el-MİSBÂH

(المصباح)

Mutarrizî’nin (ö. 610/1213) Arap gramerine dair eseri

(bk. MUTARRİZÎ).

MİSBÂH

(مصباح)

Dinî, siyasî, edebî dergi.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra oluşan serbest ortamda neşir hayatına atılan dergilerdendir. 12 Eylül - 4 Kânunuevvel 1324 (25 Eylül - 17 Aralık 1908) tarihleri arasında sekiz sayı çıkmıştır. İmtiyaz sahibi Emin Vedat, başyazarı Zeynelâbidînzâde Seyyid Mehmed Nesib Bey'dir. Haftalık olarak yayımlanan derginin 8. sayısı "asker kardeşlerimize hediyye-i şitâiyye" ibaresiyle sunulan bir özel sayı olarak hazırlanmış ve bir aydan fazla bir gecikmeyle çıkmıştır. Başlangıçta sekiz sayfa olan derginin dördüncü ve beşinci sayıları on altı sayfa basılmıştır. Beşinci sayıda matbuat âleminde yaşanan mürettip krizinden dolayı yayımında gecikme olmasını önlemek amacıyla derginin tekrar sekiz sayfa halinde çıkarılacağı duyurulmuştur. Misbâh'ın sayfa numaraları devamlılık göstermekte ve özellikle kapak sayfalarında olmak üzere fotoğraf kullanıldığı görülmektedir.

Başlık altında kendini "dinden, felsefeden, edebiyattan, siyasiyattan bâhis Türkçe gazete" olarak tanımlayan derginin birinci sayısında yayımlanan Emin Vedat imzalı mukaddimede eski devir karanlık bir tablo halinde ortaya konulduktan sonra II. Meşrutiyet hakların geri alınma dönemi olarak yüceltilmiştir. Dinî bakışı ön planda tutan derginin mesleği, "dîn-i akdes" üzerine bina edilmiş kabul ettikleri hükümete bu yolda telkinde bulunmak şeklinde açıklanır. Devletin "dîn-i muazzamımız"la samimi bağlarına işaret edilerek bu çerçeve içinde kalmak şartıyla yazılacak makalelerin temel konuları terakkî, tekâmül, muaşeret, dinî ve millî terbiye olarak belirlenir.

Misbâh'ın aynı dönemde yayımlanan Sırât-ı Müstakîm ve Beyânülhak gibi dergilerle ilgi alanları yanında yazar kadrosu bakımından da bazı ortak yönlerinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim Mehmed Nesib, Sırât-ı Müstakîm'in üçüncü sayısında başladığı "İ'câz-ı Kur'ân" başlıklı yazılarına Misbâh'ta devam etmiştir. Dördüncü sayıda Ömer Tâlib imzalı bir yazıda ise Beyânülhakk'ın

22 Eylül 1324'te (5 Ekim 1908) yayın hayatına atılışı coşkulu ifadelerle haber verilmiştir.

Dergide imzasına en çok rastlanan Mehmed Nesib "İ'câz-ı Kur'ân" dışında "Hikmeti Edyân", "Esrâr-ı Sıyâm", "Ve yes'elûneke ..." gibi başlıklar taşıyan seri yazılar yazmıştır. Bunlardan biri de çevireni olarak göründüğü, dinin medeniyete aykırı olduğunu iddia edenlere cevap niteliği taşıyan "Din ve Medeniyet"tir. Diğer yazıları yanında Mehmed Nesib, dördüncü sayıda yayımlanan "Tebrik ve İntikad" adlı makalesinde Beyânülhakk'ın çıkışını tebrik ettikten sonra bu derginin ikinci sayısında "Üç İlâhe" başlığıyla çıkan bir şiiri özellikle bu ifadeden dolayı sert bir dille eleştirmektedir.

"Hukuk Dersleri" üst başlığını taşıyan "Hey'et-i Adûl" adlı yazılarında Emin Vedat, Matbuat Cemiyeti'nce yayımlanan programdaki matbuat suçlarının mahkemelerde değil kurulacak bir "hey'et-i adûl" tarafından yargılanması teklifi üzerinde durmaktadır. Bu serideki yazılarına "Matbuatta Tahdîdât", "Zem ve Kadh", "Hürriyet", "Teşebbüs-i Şahsî" ve "Merkeziyet" bölümleriyle devam etmiştir. Ayrıca Sultan V. Murad'ın şehzadesi Selâhaddin Efendi ile Çırağan Sarayı'nda gerçekleştirdiği, şehzade ve babasının göz altı yıllarına temas eden dikkat çekici bir röportaj neşretmiştir (nr. 7, s. 65-66). Misbâh'ta Mûsâ Kâzım'ın ve devrin tanınmış meşâyihinden Abdülaziz Mecdi'nin de (Tolun) ikişer yazısı ile Abdülaziz Mecdi'nin iki şiiri yayımlanmıştır. Bedîüzzaman Kürdî Molla Said'in (Nursi) "Dağ Meyvesi Acı da Olsa Devadır" başlıklı iki sayı devam eden yazısı, İkinci Meşrutiyet'in ilk günlerinde İstanbul ve Selânik'te irticâlen söylediği bir nutkun yazılı hale getirdiği şeklidir (nr. 2, s. 11).

Resimli Gazete'den alınmış olan Mahmud Esad imzalı "Hukūk-ı Düvel İlminin Tarihi", "Hukūk-ı Düvel-i Umûmiyyenin Esası" başlıklı seri yazılarla imzasız yayımlanan "Fıkh-ı İslâm" da dergide belirtilmesi gereken yazılardandır. Abdullah Esad, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Müstantiki Niyazi, Ankara İstînaf Ceza Mahkemesi reisi Ömer Lutfi, Balıkesir'de Yazıcızâde Muharrem Hüsnü, Florinalı Nâzım ve Fuad Şükrü dergide yer alan diğer isimlerdendir. Derginin "Kısm-ı Edebî" bölümünde en fazla şiirlerine rastlanan, Meclisi Kebîr-i Maarif Dâire-i İlmiyye Kalemi Hulefâsından Selâhaddin imzasından başka Ahmed Remzî-i Mevlevî (Akyürek), Halil Edib ve Muhyiddin Bey daha çok dinî içerikli şiirler yazmışlardır. Iraklı şair

Cemîl Sıdkī ez-Zehâvî’nin Arapça şiirleri de dergide yayımlanmıştır.

Siyasî bakımdan taraf olarak zaman zaman İttihat ve Terakkî’yi desteklediğini belli eden derginin üçüncü sayısında Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti Siyasî Programı’na yer verilmiş, birinci sayının son sayfasında “Gazetemizin Balıkesir Ahalisine Hitabı” başlıklı yazıyla yapılacak seçimlerde halk yönlendirilmek istenmiştir. Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti’nin çıkardığı Neyyir-i Hakîkat gazetesinden aktarılan Bahâeddin imzalı “Ali Suâvi” başlıklı yazıda Ahmed Midhat Efendi’ye karşı Ali Suâvi savunulmaktadır. On altı sayfa olarak çıkan sekizinci sayının sunuş yazısında bu özel sayının gelirinin askerlere bağışlanacağı, bu sayıdan itibaren edebiyat ve fenle ilgili yarışmalar düzenleneceği belirtilmiştir. Ancak bir daha çıkmadığı anlaşılan derginin İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Hakkı Tarık Us kütüphaneleriyle Millî Kütüphane’de tam koleksiyonu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Duman, Katalog, s. 268, 305; “Misbah”, TDEA, VI, 379.

Âlim Kahraman

MİSBÂHU’z-ZÜCÂCE

(مصباح الزجاجة)

Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî (ö. 840/1436) tarafından yazılan Sünen-i İbn Mâce zevâidi

(bk. es-SÜNEN).

MİSİS

Çukurova'da tarihî bir şehir.

Ceyhan nehrinin sağ kıyısında Adana'ya 27 km. uzaklıkta kurulan şehrin adı Eskiçağ kaynaklarında Mopsuestia, Bizans ve Haçlı kaynaklarında Mopsuesta, Mamistra (Mampsista, Mamista, Malmistra) şeklinde geçer. Şehir Süryânîce'de Masista, Arapça'da Massîsa (Masîsa), Türkçe'de Misis olarak adlandırılır. Mopsuestia ve Külek Boğazı'ndaki Mopsukhrene şehirlerinin efsanevî bir şahsiyet olan Mopsos adındaki kâhin tarafından kurulduğu rivayet edilir (Erhat, s. 227). Hıristiyanlığın Anadolu'ya yayılmasından sonra dinî bir merkez haline gelen Mopsuestia özellikle piskopos Theodoros vasıtası ile tanınmıştır. 550 yılı Haziranında Bizans İmparatoru Iustinianos zamanında burada bir konsil toplanmış, ardından şehir Mopsuestia adıyla anılmaya başlanmıştır. V. (XI.) yüzyıl Bizans kaynaklarında ise şehrin adı Mamista olarak kaydedilmektedir.

Bizans İmparatoru Herakleios, Suriye'yi tahliye etmek zorunda kalınca müslüman Araplar'ın Anadolu'ya yaptığı akınları önlemek ve arada tampon bir bölge oluşturmak amacıyla Antakya ile Misis arasındaki bütün kaleleri yıkarak halkını sürgün etti (Belâzürî, s. 234). Bizans'ın bu çabasına rağmen Araplar Emevîler zamanında Misis'e geldiler, hatta akınlarını Malatya'ya kadar uzattılar; ancak Misis-Malatya arasındaki bu toprakları Merdeî akınları yüzünden iskân edemediler. Belâzürî, Tarsus ve Misis şehirlerinin Ebû Ubeyde b. Cerrâh veya onun kumandanlarından Meysere b. Mesrûk tarafından ele geçirildiğini kaydeder (a.g.e., s. 235).

Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında İslâm dünyasındaki iç karışıklıklardan faydalanan Bizans İmparatoru IV. Konstantinos'un 685 yılında yeniden Bizans topraklarına kattığı Misis 84'te (703) Abdülmelik'in oğlu Abdullah tarafından geri alındı. İç kalesi eski temelleri üzerinde tekrar inşa edildi. Abdullah ertesi yıl kaleye 300 muharip yerleştirdi, Tellülhısn'da bir cami yaptırdı (İbnü'l-Esîr, IV, 500). Mesleme b. Abdülmelik 87'de (706) Misis'e bağlı Sûsene'ye bir akın düzenleyerek birçok kişiyi öldürttü. Abdülmelik döneminde özellikle kış aylarında Misis'te Antakya

kuvvetlerine mensup 1500-2000 kişilik bir birlik bulundurulmakta idi (Belâzürî, s. 236).

Rumlar'ın Misis halkını sık sık muhasara etmesine öfkelenen Ömer b. Abdülazîz Antakya-Misis arasında bulunan kaleleri yıktırmak istedi. Ancak halkın bu durumda Antakya dışında düşmana karşı koyacak bir engel kalmayacağını söylemesi üzerine bundan vazgeçildi. Ömer b. Abdülazîz şehrin dış mahallesi olan Keferbeyya'da bir cami ve bir sarnıç yaptırdı. Belâzürî, Kale Camii adıyla bilinen bu caminin Mu'tasım-Billâh zamanında yıkıldığını kaydeder (a.g.e., s. 237). Diğer bir rivayete göre Keferbeyya, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd veya Mehdî-Billâh döneminde kurulmuştur. Hişâm b. Abdülmelik şehrin kalesinin dış kısmını (rabaz) inşa ettirdi. II. Yezîd, Zutlar'ı mandalarıyla birlikte Misis'e yerleştirdi. II. Mervân ise Ceyhan nehrinin doğusunda Husûs mahallesini, 125 (743) yılında Adana ile Misis arasında Velîd Köprüsü'nü yaptırdı. Köprü Mu'tasım-Billâh tarafından onarıldı (225/840).

İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh Misis'e 400 asker gönderdi ve onlara iktâ olarak toprak verdi. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr bunlara 400 kişi ekledi ve askerlere toprak bağışında bulundu. Şiddetli bir deprem yüzünden zarara uğrayan surları tamir ettiren (139/756-57) Mansûr 8000 muhacir yerleştirip şehrin çok azalmış bulunan nüfusunu arttırdı ve şehre Ma'mûre adını verdi (a.g.e., s. 237). Mansûr, Misis'te Kale Camii'nden daha büyük bir cami yaptırdı. Me'mûn zamanında meşhur valilerden Abdullah b. Tâhir b. Hüseyin bu camiyi genişletti. Mansûr, Misis'e 1000 asker yollayarak şehrin savunmasını kuvvetlendirdi. Emevî Halifesi II. Mervân döneminde sürgün edilen İranlı, Slav ve hıristiyan Nabatîler Misis şehrine yerleştirildi, kendilerine toprak ve ev verildi (140/757). Misis'teki asker sayısını 2000'e çıkaran Mehdî-Billâh, Keferbeyya'nın planını değiştirip şehrin güvenliğini sağlamak için etrafını hendeklerle çevirmeye çalıştı. Hârûnürreşîd 165'te (781-82) Bizans topraklarına girince camiyi tamir ettirdi ve şehirdeki asker sayısını arttırdı.

187 (803) yılında büyük bir deprem Misis'i tahrip etti. Ertesi yıl Bizans kuvvetleri Çukurova bölgesine girerek Misis ve Aynizerbâ'yı (Anazarba) yağmalayıp halkını esir aldılar. Hârûnürreşîd süratle bölgeye gelip Bizanslılar'ı buradan uzaklaştırdı. Misis etrafındaki arazi 190'da (806)

Bizanslılar tarafından tekrar yağmalandıysa da Misis halkı ve gönüllü mücahidler Bizans kuvvetlerini yenip mallarını geri aldılar. 195 (811) yılındaki depremde şehrin surları ve bazı mahalleleri civardaki üç köyle birlikte harap oldu. Süryânî Mihail, depremden sonra Ceyhan nehrinin sularının gemiler karaya oturacak kadar alçaldığını söyler (Chronique, III, 17).

Halife Me’mûn, 215 yılı Muharreminde (Mart 830) Bizans’a karşı çıktığı Anadolu seferinde Misis üzerinden geçen yolu kullandı. Ertesi yıl Bizans İmparatoru Theophilos, Çukurova bölgesine girerek Misis’i ve civarını tahrip etti. Bu sefer es-nasında Bizans ordusunun yaklaşık 1600 kişiyi öldürdüğü, 7000 kişiyi de esir aldığı rivayet edilir. Ardından Me’mûn Bizans’a karşı sefer düzenledi ve onları barış istemeye zorladı (Ya‘kūbî, II, 465-466; İbnü’l-Esîr, VI, 419). Theophilos, Me’mûn’un Bizans’tan aldığı kaleleri geri vermesi ve beş yıllık barış antlaşması imzalaması karşılığında 100.000 dinar ödemeyi ve 7000 müslüman esiri serbest bırakmayı önerdi; ancak Me’mûn bunu kabul etmedi (Avcı, s. 98). Ertesi yıl Mu‘tasım-Billâh, Bizans’a karşı yeni bir Anadolu seferine çıkarak Ammûriye’ye (Amorion) kadar ilerledi. 245’te (859) vuku bulan deprem Kuzey Suriye, el-Cezîre ve Çukurova’daki birçok yerleşim yerini, bu arada Misis şehrini tahrip etti.

287’de (900) Misis’e varan Halife Mu‘tazıd-Billâh Tarsus’un ileri gelenlerini çağırdı ve Emîr Vasîf ile mektuplaştıkları için onları tutukladı (İbnü’l-Esîr, VII, 498). 292 (905) yılında Andronikos kumandasında Bizans ordusu Maraş’a kadar ilerledi; Misis ve Tarsus halkı yardıma koştuysa da yenildi, reisleri Ebû Ricâl savaş sırasında öldürüldü. 344’te (955) Misis, Adana, Tarsus birlikleri Bizans elçi heyetiyle birlikte Halep Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle’nin yanına gidip kendisiyle bir mütareke imzaladılar. Bizans’a karşı mücadeleyi sürdüren Seyfüddevle, 349 (960) yılında Leon Phokas ile yaptığı savaşı kaybedince Misis üzerinden Halep’e çekildi.

İmparator II. Nikephoros Phokas 352’de (963) Çukurova’ya sefer yaparak Adana’yı zaptetti. Adana halkının Misis’e kaçması üzerine Domestikos Ioannes Çimiskes’i onları takip etmesi için Misis’e gönderdi. Misis’i bir süre kuşatan Çimiskes erzak tükenince muhasarayı kaldırıp geri çekildi. Bu sırada Misisliler’e yardım eden köyleri yakıp yıktı ve 5000 müslümanı

öldürttü. Horasan bölgesinden yardım için yola çıkan müslümanlar şehre geldiğinde Bizanslılar geri çekilmişti (a.g.e., VIII, 552). Aynı yıl İmparator Nikephoros ordusu ile Misis'i elli gün süreyle kuşattı, fakat o da yiyecek sıkıntısı yüzünden kuşatmayı kaldırarak geri çekildi. Ancak 13 Receb 354'te (15 Temmuz 965) Domestikos Ioannes Çimiskes Misis'i zaptetti. Şehir halkı Keferbeyya'ya çekilip bu saldırıdan korunmaya çalıştıysa da Çimiskes Keferbeyya'yı da ele geçirerek yaklaşık 200.000 kişiyi esir aldı (a.g.e., VIII, 561). Esirler, Tarsus halkını korkutup kaleyi teslim etmelerini sağlamak için imparatorun kardeşi Leon tarafından kuşatılan Tarsus Kalesi önüne getirildi. Misis ve Tarsus'un kale kapıları yaldızlanarak zafer ganimeti diye İstanbul'a götürüldü ve bölgeye Ermeniler yerleştirildi. Tarsus ve Misis'in istilâsı sebebiyle imparatorun emriyle yazılıp halifeye gönderilen kaside ve buna reddiye olarak Muhammed b. Ali el-Kaffâl'in kaleme aldığı hicviye meşhurdur (bk. KAFFÂL, Muhammed b. Ali).

Misis bu tarihten itibaren yüz yıl kadar Bizanslılar'ın elinde kaldı. İmparator II. Basileios, tahta çıktıktan sonra yaptığı Doğu Anadolu seferinde yaklaşık altı ay Misis ve Tarsus bölgesinde ikamet etti. İmparator IX. Konstantinos Monomak-hos, 1042'de Ardzruni hânedanından Apilkarib adlı bir Ermeni prensi Çukurova'ya vali olarak gönderdi. Misis'in 1080'li yıllarda Kuropolates unvanına sahip Ermeni asıllı Philaretos'un elinde olduğu görülmektedir. Ancak onun Tarsus, Malatya, Urfa, Antakya ve Misis'i kapsayan hâkimiyeti fazla sürmedi.

Anadolu Selçukluları'nın kurucusu I. Süleyman Şah 1082'de Tarsus'u, 1083'te Adana, Aynizerbâ ve Misis'i fethetti (Azimî Tarihi, s. 24; İbnü'l-Esîr, X, 138). Ancak Anadolu'da Selçuklu fetihlerinin hemen arkasından başlayan I. Haçlı Seferi sırasında (1097) Çukurova'nın bu şehirleri Antakya üzerine yürüyen Haçlılar tarafından zaptedildi (Demirkent, Haçlı Seferleri, s. 37).

Çukurova'ya önce gelip Tarsus, Adana ve Misis'i 8 Ekim 1097 tarihinde Türkler'in elinden alan Haçlı liderlerinden Bohemund'un yeğeni Tankred, bu üç şehri kendisinden bir süre sonra bölgeye gelen Baudouin de Boulogne'a teslim etmek zorunda kaldı. Baudouin buralara kendi adamlarını yerleştirerek bölgeden ayrıldı. 1101 yılında Tankred Misis'i geri aldı. Fakat 1103'te Antakya Prinkepsliği ile birlikte Çukurova'daki Adana,

Tarsus, Misis şehirlerini dayısı Bohemund'a teslim etmeye mecbur oldu. Aynı yıl Kilikya'ya karşı saldırıya geçen Dânişmendliler Tarsus, Misis ve Aynizerbâ'yı yağmalayıp geri döndüler (Ersan, s. 25). Ertesi yıl Bizans kumandanı Monastras Longinias bu şehirlerin hepsini tekrar Bizans arazisine kattı.

Antakya Prinkepsliği'nin idaresini üzerine almış olan Tankred 1107'de Bizans'ın elinden Misis'i geri aldı. İmparator ile Bohemund arasında yapılan antlaşmayı hiçe sayarak şehri Bizans'a teslim etmedi. II. Bohemund 1130 yılında Kilikya'yı istilâya başlayınca bölgeye hâkim olan I. Leon, Dânişmendli Emîr Gazi'den yardım istedi. Yapılan savaşta II. Bohemund öldürüldü. I. Leon 1131'de Misis, Tarsus ve Adana'yı ele geçirdi (a.g.e., s. 28). Aynı yıl Kilikya'ya bir sefer düzenleyen Emîr Gazi, I. Leon'a vergi ödemeyi kabul ettirdi. Misis bir süre Bizans hâkimiyetine girdiyse de 1132-1133'te I. Leon Misis'i geri almayı başardı.

Bu olayın ardından Antakya Prinkepsi Raymond de Poiters ile mücadeleye girişen

Leon hile ile esir alınıp hapse atıldı, fakat iki ay sonra Misis ve Adana'yı Antakya Prinkepsliği'ne teslim edip esaretten kurtuldu. Ancak çok geçmeden bu şehirleri yeniden ele geçirdi (1136). İmparator II. Ioannes Komnenos 1137'de yaptığı Suriye seferi sırasında Leon'u kaçmaya mecbur etti. Çukurova'ya girerek Leon'un 1132-1133 yıllarında işgal ettiği toprakları tekrar Bizans hâkimiyeti altına aldı (İbnü'l-Esîr, XI, 53). Leon'u karısı ve çocukları ile birlikte esir alarak İstanbul'a götürüp hapsetti. Misis 1144'te yeni bir depremle sarsıldı. Kuzey Suriye ve Çukurova'nın birçok şehri bu depremden büyük zarar gördü.

Leon'un ailesinden kaçmayı başaran tek kişi olan Thoros, Çukurova'ya döndükten sonra bölgede Ermeni hâkimiyetini tekrar kurmaya teşebbüs etti. Thoros'un 1151'de Misis ile Tel Hamdûn'u Bizanslılar'dan alması üzerine İmparator Manuel Komnenos, amcasının oğlu Andronikos Komnenos'u Misis ve Tarsus'a vali tayin ederek 12.000 kişilik bir ordu ile bölgeye gönderdi. Bu sırada Thoros, Kilikya'daki hâkimiyetini tanımayıp Misis'e yürüyen Andronikos'u yenilgiye uğratıp Kilikya'nın hemen hemen tamamına hâkim oldu.

1154’te Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud, Kilikya’ya girip Misis, Aynizerbâ ve Tel Hamdûn’a kadar ilerledi. Bizans İmparatoru Manuel Komnenos 1158 sonbaharında büyük bir ordu ile Suriye’ye gitmek üzere İstanbul’dan yola çıktı; Aynizerbâ ve Misis’i aldı (1159). Thoros, İmparator Manuel’in Akdeniz kıyısına geldiğini haber alınca Vakha Kalesi’nde saklandı. İmparator, Kudüs Kralı III. Baudouin’in ara buluculuğuyla Thoros’u affetti.

Thoros’un ölümüyle yerine geçen kardeşi Mleh 568 (1172-73) yılında müttefiki Nûreddin Zengî’nin yardımıyla Adana, Misis ve Tarsus şehirlerini Bizanslılar’dan geri aldı. Mleh, Nûreddin’e ganimetlerden pay ayırdı ve ünlü kişilerden otuz esiri kendisine gönderdi. Nûreddin de bunlardan birkaçını Halife Müstazî-Biemrillâh’a yolladı (a.g.e., XI, 388). Mleh’ten sonra Misis, Adana ve Tel Hamdûn bir süre Haçlılar’ın eline geçtiyse de III. Rupen 1184’te bu kaleleri geri almayı başardı.

III. Haçlı Seferi sırasında Tarsus ve Misis yoluyla Suriye’ye gitmeyi planlayan Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa 10 Haziran 1190’da Göksu ırmağında (Silifke yakınında) boğularak öldü. Ordusunun büyük bir kısmı oğlu Friedrich idaresinde Misis üzerinden yürüyerek Antakya’ya ve oradan Filistin’e gitti.

Kilikya Ermeni hâkimi II. Leon, Venedikliler’e ve Cenovalılar’a Misis’te ticaret yapma izni verdi. Ceyhan nehrinin denize döküldüğü yer alüvyonlar sebebiyle henüz tıkanmadan önce limana giren gemiler Misis’e kadar gelmekteydiler. Misis 1199’da Anadolu Selçuklu Sultanı II. Süleyman Şah’a tâbi oldu. I. İzzeddin Keykâvus 1216’da Kilikya üzerine bir sefer düzenledi ve zengin ganimetlerle geri döndü.

Rupen hânedanı Misis’te bir asır boyunca hemen hemen tam bir sükûn içinde hüküm sürdü. Şehir en parlak dönemini I. Hethum zamanında (1219-1270) yaşadı. 1243’ten itibaren Kilikya İlhanlılar’a tâbiiyet arzetti. Memlük Sultanı Baybars, Hama Emîri el-Melikü’l-Mansûr’u büyük bir ordu ile Ermeniler’e karşı yolladı. İki ordu Çukurova’da şiddetli bir savaşa tutuştu (24 Ağustos 1266). el-Melikü’l-Mansûr Ermeniler’i yendikten sonra Misis üzerinden Sîs’e yürüyüp şehri yağmaladı. Bu arada Seyfeddin Kalavun da

Misis, Adana, Ayas (günümüzdeki Yumurtalık) ve Tarsus'u ele geçirdi. 1269'da bölgede meydana gelen deprem Misis ve civarını tahrip etti.

Memlük ordusu 1332'de Misis'te toplanmış olan Ermeniler'i büyük bir yenilgiye uğrattı. Bu savaşın ardından Misis, Adana, Melûn ve Tarsus'a yeni bir Memlük akını gerçekleşti (1334-1335). Memlükler 1375'te başşehir Sîs'i ele geçirip Kilikya Ermeni Krallığı'na son verdiler. Bu sefer sırasında Sîs, Aynizerbâ, Misis, Adana ve Tarsus şehirleri yeniden tahrip edildi. Böylece Misis Memlükler'in hâkimiyeti altına girmiş oldu. Ermeni Başpiskoposluğu'nun 1175-1320 yılları arasında Misis'te bulunduğu, Mısır'dan sık sık yapılan seferler sonunda piskoposluk merkezinin Papa XXII. Johannes'in emriyle 1320'de Ayas'a nakledildiği rivayet edilmektedir.

Bölge Ermeniler'den sonra Ramazanoğulları ve Dulkadıroğulları tarafından yönetildi. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinin ardından bütün Çukurova bölgesi ve Misis kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine girdi. Osmanlı döneminde Misis Kalesi derbend mahiyetindeydi. 1542'de Misis'in dış mahallesi olan Keferbeyya'da yaptırılan han 1830'da Hasan Paşa tarafından tamir ettirildi. Misis yakınında Ceyhan üzerinde Bizans İmparatoru Büyük Konstantinos'un yaptırdığı köprü, 1736'da orta kemerinin yıkılıp kullanılmaz hale gelmesi üzerine 1766 yılında onarıldı. Köprü 1832'de Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır kuvvetlerine karşı Belen'de savaşan Osmanlı ordusu tarafından tahrip edildi.

1671'de Misis'ten geçen Evliya Çelebi buranın harap ve küçük bir mevki olduğunu, şehir dışındaki köprünün öbür yakasında bakımsız haldeki hanın IV. Mehmed'in emriyle Köprülü Mehmed Paşa tarafından onarıldığını ve bu handa misafir olan yolculara ekmek ve çorba ikram edildiğini, 300 kişilik bir askerî birliğin handa konaklayan kervanları eşkıya baskınlarından koruduğunu, görevlerinin bittiği yerde kervanlardan "selâmet kâğıdı" aldıklarını, hanın etrafında çatısı toprak örtülü 380 ev, köprü ile han arasında kâgir dükkânlar ve karşı tarafta çok eskiden beri kullanılmakta olan değirmenlerin bulunduğunu kaydeder (Seyahatnâme, IX, 339).

XIX. yüzyılda Misis, Adana vilâyetine bağlı 2000 nüfuslu bir nahiye

merkeziydi (Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4313). XX. yüzyılın başında yapılan İstanbul-Bağdat demiryolu Misis'in kuzeyinden geçmektedir. 1919'da Fransızlar buraya 1200-1500 kişiden oluşan Ermeni birlikleri yerleştirdiler; 27-28 Mayıs 1920'de Türk kuvvetleri Ermeni birliklerine hücum etti. Temmuz sonunda yabancı kuvvetler Adana'ya geri çekilmek zorunda kaldılar. Misis'in adı 1960 yılından sonra Yakapınar olarak değiştirildi. Yakapınar günümüzde Adana ilinin Yüregir ilçesi sınırları içinde olup nüfusu 1997 yılında 4570 idi.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 234-241, 243, 245; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 465-466; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 99; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 385, 429; VII, 509; VIII, 302, 320, 623, 625; IX, 213; X, 79-81, 118; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 55, 63, 65, 67, 68; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 22, 35; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 24, 132; Süryani Mikhail, Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche: 1166-1199 (nşr. ve trc. J. - B. Chabot), Paris 1899-1924, II, 3, 171, 477; III, 16, 17, 24, 96, 128, 173, 179, 191, 230, 245, 397, 501; Ioannes Kinnamos, Ioannes Kinnamos'un Historia'sı: 1118-1176 (trc. Işın Demirkent), Ankara 2001, s. 14, 28, 95, 132, 133, 166, 205; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 169-170; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 500, 528; V, 530; VI, 189, 198, 206, 417, 419; VII, 498, 537; VIII, 552-553, 555, 560-561, 607; X, 138; XI, 53, 388; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 190, 209, 264; II, 374, 439, 510, 586, 594; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 77, 82, 134-135; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 9, 305, 306, 308, 322-323, 326; A. Comnena,

The Alexiad (trc. E. A. S. Dawes), London 1928, s. 303, 355; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 338-340; Theophanes, The Chronicle of Theophanes (trc. H. Turtledove), Philadelphia 1982, s. 61, 69, 133; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, bk. İndeks; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 68, 94,

227, 311, 377, 424, 428, 429, 506; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 37, 65, 85, 92, 95, 123, 127, 129, 131, 133; a.mlf., “Misis”, İA, VIII, 364-373; a.mlf., “al-Maṣṣīṣa”, EI^2 (İng.), VI, 774-779; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 213, 511, 527, 567; H. Hellenkemper, Burgen der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edessa und im Königreich Kleinarmenien, Bonn 1976, s. 6, 10, 112, 141 vd., 165, 170, 184-186, 188, 219, 257, 259, 263, 267, 284-287, 289; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 57, 153-155, 172, 247; II, bk. İndeks; III, 274; Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 227; Refet Yinanç, Dulkadir Beyliği, Ankara 1989, s. 71; Mehlika Aktok Kaşgarlı, Kilikya Tâbi Ermeni Baronluğu Tarihi, Ankara 1990, tür.yer.; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118), Ankara 1990, I, 6, 75, 106, 120; a.e. (1118-1146), Ankara 1994, II, 108, 113, 117, 119; a.mlf., Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 37, 82, 84-85, 122, 232; Clive F. W. Foss, “Mopsuestia”, The Oxford Dictionary of Byzantium, Oxford 1991, II, 1408; Mehmet Ersan, Türkiye Selçukluları Zamanında Anadolu’da Ermeniler (doktora tezi, 1995), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18, 21, 25, 28, 29, 32, 69, 71; Muharrem Kesik, Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi: Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155), Ankara 2003, s. 2, 55, 111, 113, 127; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 98; Faruk Sümer, “Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar”, TAD, I/1 (1963), s. 3; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4313.

Işın Demirkent

MİSK

(المسك)

Misk geyiğinden elde edilen güzel kokulu madde.

Kelimenin aslı Sanskritçe muşka (husye, testis, er bezi) olup Farsça aracılığıyla (müşg [müşk]) ve Farsça'da kazandığı bugünkü anlamla Grekçe'ye (moschos) ve Arapça'ya (misk), onlardan da diğer dillere geçmiştir. Türkçe'de Arapça'daki telaffuzuyla misk ve halk arasında daha çok mis şeklinde söylenir.

Misk, misk geyiği (moschus moschiferus) denilen ve Tibet, Moğolistan, Tonkin dağları dolaylarında yaşayan, âzami 60 cm. yüksekliğindeki boynuzsuz keçi (chevrotain) benzeri küçük bir memeli hayvanın erkeğinden elde edilir. Misk geyiğinin dişileri cezbetmek, ayrıca kendi hâkimiyet bölgesini belirlemek için kullandığı bir salgı olan misk, hayvanın husyelerinin önündeki özel bir bez tarafından üretilen, siyaha yakın parlak koyu esmer renkli ve kıvamlı, çok keskin kokulu bir maddedir. Eskiden güzel kokusunun yanı sıra yatıştırıcı, ağrı kesici, hâfıza, göz ve kalp kuvvetlendirici, ayrıca cinsî iktidar arttırıcı özelliklerinden dolayı tıpta da kullanılmıştır. Sâbit b. Kurre miski akrep sokmasına karşı iğnenin battığı yer üzerine konulabilecek maddeler arasında sayar (ez̠-Ẕaḫîre, s. 145). Kaynaklarda fazla alındığında baş ağrısına ve baş dönmesine, titreme, terleme ve uykuya yol açtığı, bunlardan başka kadınlarda âdet kanını arttırdığı belirtilir. Bugün miskten yalnız parfümeri sanayiinde faydalanılmaktadır. Çok pahalı bir madde olan misk piyasada genellikle bazı katkı maddeleriyle karıştırılarak satılır; ayrıca misk öküzü, misk kedisi ve misk sıçanı gibi hayvanların salgıları daha ekonomik olduğundan bu ad altında pazarlanmaktadır. Bazı kokulu bitkilere de bu ad verilir: Misk otu, çiçeği, gülü, orkidesi, kavunu gibi. Endülüslü ünlü botanikçi Ebü'l-Hayr el-İşbîlî misk-i Cidde, miskü'l-arz ve miskü'l-berden bahseder (ʿUmdetü'ṭ-ṭabîb, I, 177, 178, 496; II, 604, 670). Kokulu bir üzüm çeşidi İngilizce ve Fransızca'da "muskat", Türkçe'de "misket" adıyla tanınır. Amber gibi miskin de sentetiği bulunmakta, fakat bu mamul gerçek misk kadar kesif bir

koku içermemektedir.

Câhiliye Arapları tarafından yaygın biçimde kullanılan misk en güzel koku olarak kabul ediliyordu. İmruülkays'ın muallakasından üst tabaka Arap kadınlarının yataklarına misk sürdükleri anlaşılmaktadır (Yedi Askı, s. 24). Misk İslâmî dönemde güzelliğin ve güzel kokunun sembolü haline gelmiştir. Kur'an'da cennet şarabı "rahîk"ın içildikten sonra bırakacağı güzel kokunun (hitâm) misk gibi olacağı belirtilir (el-Mutaffifîn 83/25-26). Hz. Peygamber de misk kokusunu kokuların en güzeli sayar (Müslim, "Elfâẓ fi'l-edeb", 18-19; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 33) ve cenneti tasvir eden hadislerinde sık sık bu kokuya atıfta bulunur; ayrıca dünyada iyi insanlarla düşüp kalkmayı misk satan kimse ile arkadaşlık yapmaya benzetir (Buhârî, "Büyûʿ", 38; "Ẕebâʾiḥ", 31). Kendisi ihrama girmeden ve kurban bayramı günü (ihramdan çıkınca) tavaftan önce misk sürünürdü (Müslim, "Ḥac", 46). Şemâil hadislerinde Resûl-i Ekrem'in kokusu "miskten daha güzel" olarak nitelenmiştir (Buhârî, "Menâḳıb", 23; Müslim, "Feżâʾil", 81, 82). Ayrıca diğer güzel kokuların yanı sıra cenazenin defne hazırlanmasında da misk kullanılmıştır.

Ortadoğu'ya misk İpek yolu ve deniz bağlantılarıyla geliyordu. Kalkaşendî'nin sınıflandırmasından o dönemde miskin, geldiği veya üretildiği yerlere göre Tibetî (Tübetî), Soğdî, Sînî (Çin), Hindî, Kanbârî, Tuğur Gūzî (Dokuz Oğuz), Kasârî, Cezîrî, Cebelî (Sind) ve Asmârî denilen on çeşidinin bulunduğu anlaşılmaktadır. İslâm müellifleri genelde bunlardan Tibet miskini en kaliteli misk saymışlardır. Mes'ûdî bunu hayvanın burada yetişen sümbül ve güzel kokulu otlardan yemesine bağlar. Ona göre Çin miskinin kalitesinin düşük olması Çin'de yetişen otların yeterince güzel kokmaması, içine bazı yabancı maddelerin karıştırılması ve uzun bir deniz yolculuğundan sonra alıcının eline geç ulaşması sebebiyledir. En kaliteli misk olgunlaşıp hayvanın kaşınması sonucu düşen kesecikten alınandır (aslında hayvanın karın derisinin altında ve limon büyüklüğünde olan misk kesesinin düşmesi söz konusu değildir; insanlar tarafından toplandığı söylenen kurumuş misk, ancak erkek geyiğin kendi bölgesini işaretlemek için kayalara ve çalılara sürdüğü miskin bir tabaka halinde kurumuş şekli olabilir). Misk doğrudan söz konusu hayvandan elde edildiği gibi bu şekilde düşüp kuruyan misk de toplanarak sıvılaştırıldıktan sonra satışa arzedilirdi (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 179-180).

Misk İslâm kültürüne hoş kokunun ve temizliğin sembolü, güzelliğin ve buna ait çeşitli unsurların benzetileni olarak girmiş, müslüman milletlerin kültür ve edebiyatında bu hususiyetleriyle yer almıştır. Misk hakkında mahallî unsur ve şartların katılmasıyla folklorik özellikleri güçlü bir rivayetler zinciri ortaya çıkmış, bu rivayetlerle muhtevası zenginleşerek önemli bir kavram ve sembol haline gelmiştir. Edebiyatta miskin sağlandığı gazâl türü hayvan (âhû) güzelliği, narin yapısı ve vücudunun zarafeti gibi özellikleriyle sevgilinin genel bir benzetileni olurken misk de renginin siyahlığıyla onun saçlarını, kaşlarını ve benlerini ifade eder. Divan şiirinin sevgili için şekillendirdiği güzellik anlayışında öne çıkan unsurlardan saç siyah rengi ve güzel kokusuyla miskin ilk akla gelen benzetilenidir. Miskin hilye ve na‘tlardaki kullanılışından anlaşıldığına göre saça yüklenen bu özellikler, İslâm kültüründe kâinattaki güzelliğin kaynağı ve timsali sayılan Hz. Peygamber’in saçından kaynaklanmaktadır. Resûl-i Ekrem’in kabrinin bulunduğu Ravza-i Mutahhara’nın tabii olarak gül, reyhan ve sümbül yanında misk ve amber de koktuğuna inanılır.

BİBLİYOGRAFYA

Steingass, Dictionary, s. 1247; Webster’s Third, s. 1491; Buhârî, “Ṣalât”, 1, “Ṣavm”, 53, “Büyûʿ”, 38, “Libâs”, 76, “Ẕebâʾiḥ”, 31, “Menâḳıb”, 23, “Tevḥîd”, 37; Müslim, “Ḥac”, 46, “Feżâʾil”, 81, 82, “Elfâẓ fi’l-edeb”, 18-19, “Fiten”, 92, 93; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 33; İmruülkays v.dğr., Yedi Askı: el-Muʿallaḳatü’s-sebʿa (nşr. ve trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1985, s. 19, 24; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 399; Sâbit b. Kurre, eẕ-Ẕaḫîre fî ʿilmi’ṭ-ṭıb, Kahire 1928, s. 24, 87, 145; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXX, 106-107; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 179-180; Ebü’l-Hayr el-İşbîlî, ʿUmdetü’ṭ-ṭabîb fî maʿrifeti’n-nebât (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî), Rabat 1990, I, 177, 178, 496; II, 604, 670; İbnü’l-Baytâr, el-Câmiʿ li-müfredâti’l-edviye ve’l-aġẕiye, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 155-157; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XII, 1-15; Zehebî, eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî (nşr. Ahmed Rif‘at el-Bedrâvî), Beyrut 1410/1990, s. 192; İbn Kayyim el-

Cevziyye, eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî (nşr. Âdil Ezherî - Mahmûd Ferec el-Ukde), Kahire 1410/1990, s. 308-309; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), II, 126-130; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVII, 254; Dâvûd-i Antâkî, Teẕkiretü üli’l-elbâb li’l-ʿacebi’l-ʿucâb (nşr. Fuat Sezgin), 1997, I, 414-415; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 209; Akil Muhtar, Tıp Müfredatı Farmakodinami ve Tedavi, İstanbul 1935, s. 365; A. Süheyl Ünver, Tıp Tarihimiz Yıllığı, İstanbul 1966, s. 51; Turhan Baytop, Farmakognozi Ders Kitabı, İstanbul 1974, II, 325; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 265, 267, 268; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (nşr. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 30-31; Emine Yeniterzi, Dîvan Şiirinde Na‘t, Ankara 1993, s. 209-211; A. Dietrich, “Misk”, EI² (İng.), VII, 142-143; Dihhûdâ, Luġatnâme, XXV/B, s. 507-514.

Turhan Baytop - Nebi Bozkurt

MİSKAL

(المثقال)

Eski bir ağırlık ölçüsü ve para birimi.

Sözlükte “ağır olmak” mânasındaki sikal kökünden türeyen miskāl kelimesi “ağırlık” demektir. Terim olarak altın, gümüş, ilâç ve gülyağı gibi değerli şeylerin tartılmasında kullanılan bir ağırlık ölçüsü birimini ifade eder. Ayrıca örfte 1 miskal ağırlığındaki dinarlara da (altın sikke) bu isim verilmiştir. Akkadca’sı meşḳalu / meşḳaltum / şiḳlu, Asurca’sı şiklu, Ugaritçe’si şeḳal, Fenikece’si mişḳal, İbrânîce’si şekel / mişekâl / mişekôl, Ârâmîce’si şiḳla, Ermenice’si mitpal / mispal, Süryânîce’si siklôs / metkalâ olan kelime Grekçe’ye siklos, Latince’ye siclus şeklinde geçmiştir (Lewis - Short, s. 1693; Soden, II, 628; III, 1248; Costaz, s. 228; Gesenius, s. 1053-1054). Ayrıca Avrupa ve Balkan dillerine miskal, misgal, metikal, metical, meticale, muskal, mitka gibi muhtelif şekillerde Farsça, Türkçe ve Hintçe’ye ise değişmeden girmiştir. Miskal kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de sekiz yerde “ağırlık” anlamında geçmektedir. Hadislerde de hem sözlük hem terim mânasıyla kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “şḳl” md.).

İslâm’dan önceki 14,16-gramlık İbrânî şekelleri / Grek staterleri, 8,5 gramlık İbrânî hafif şekelleri / Grek didrahmileri / Pers darikleri, 5,6-gramlık darik / siklos / sextula adındaki Pers gümüş denierleri, 4,72-ve 4,53-gramlık exaggion, sextans veya sextula da denen Roma altın solidusları, 4,25 gramlık Grek drahmileri / İbrânî hafif beka’ları vb. Araplar’ca miskal diye adlandırılmış, bunlardan sonuncusu şer‘î ağırlık birimi miskal olarak kabul edilmiştir. Halife Abdülmelik’in bastırdığı İslâm’a has ilk altın sikkelerin (dinar) ağırlığı da 4,25 gr. geldiği için halk arasında miskal ve dinar kelimeleri dönüşümlü bir şekilde kullanılmıştır. İlhanlı Sultanı Gāzân Han’ın 685 (1296) yılında yaptığı sikke ıslahatı neticesinde piyasaya sürülen altın paralara geleneğin aksine resmen miskal adı verilmiştir. 4,25 gramlık miskal eski Bulgarlar aracılığıyla Ruslar’a aktarılmış olup “zolotnik” adını almıştır (Togan, I, 118).

Endülüs Emevîleri ve Fâtımîler'in 4,25, Muvahhidler ve Eyyûbîler'in 4,72-gramlık dinarlar kestirdiği bilinmektedir. Halk arasında miskal olarak anılan bu sikkeler Kuzey ve Batı Afrika'da XIX. yüzyıla kadar tedavülde kalmıştır. Aslında Afrika'da XX. yüzyıla kadar ağırlıkları 4-5 gr. arasında değişen çeşitli ayarlarda birçok altın sikke piyasaya sürülmüştür. Bugün bile Mozambik'in câri para birimi "metical"dir. Mısır'da ise XII. (XVIII.) yüzyıldan itibaren 4,4625 gramlık (= 1,5 şer'î dirhem = 24 kırat) miskaller kullanılmaya başlanmıştır. Ancak zamanla ağırlığının arttırıldığı anlaşılmaktadır; çünkü XX. yüzyılda Mısır miskali yaklaşık 4,68 gramdı. Buna karşılık aynı yüzyılda İran'ın 24 nohutluk miskalleri 4,64 grama eşitti. Osmanlı miskallerinin bunlardan daha ağır olduğu görülmektedir. 26 Eylül 1869 tarihli kanunnâmeye göre 1 miskal (= 1,5 dirhem = 24 kırat = 96 buğday) 4,81104375 gramdır (Système, s. 18). Sofya'da 1891'de uygulamaya konan yeni ölçü sisteminde miskal 5 grama eşitlenmiştir (Vekov, XXVI/1-2 [1998], s. 126).

Hint ve Uzakdoğu ticaret yolları boyunca muhtelif miskallerin kullanılageldiği görülmektedir. Meselâ XVI. yüzyılda muhtemelen ham ipek ticaretine mahsus olan Hürmüz miskali 3,825 gramdan ibaretti. Aynı döneme ait Şîraz miskali 4,59 grama eşitti (Ferrand, XVI [1920], tür.yer.). Basmaciyan, Ermeni eski miskalinin 4,414 gr., kendi döneminde fiilen kullanılan miskalin ise 3,824 gr. olduğunu ileri sürmektedir (JA, CCXII [1928], s. 145).

Walter Hinz, çeşitli bölgelere has miskallerin metrik karşılıklarının tesbitine çalışmışsa da bunu kendi bulgularına dayanan 3,125 gramlık standart bir ölçek dirheminden hareketle yapma hatasına düşmüştür. Çünkü tam aksine, klasik kaynaklarda dirhem ağırlıklarının hesabında Câhiliye döneminden beri değişmezliği sabit olan, nümismatik verilerin de desteklediği genel kanaate göre metrik değeri 4,25 grama karşılık gelen miskaller esas alınmıştır. Miskalin askatları dânek, kırat, tesûc, habbe (buğday), şaîre (arpa), hardal, fels, fetîl, nakīr, kıtmîr, zerre; üskatları ise ukıyye, rıtl ve mendir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “şḳl” md.; R. Dozy - W. H. Engelman, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l’arabe, Beirut 1974, s. 315; Ch. T. Lewis - Ch. Short, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 1693; Wensinck, el-Muʿcem, “şḳl” md.; v. Soden, AHW, II, 628; III, 1248; L. Costaz, Dictionaire syriaque-français, Beyrouth, ts. (Imprimerie Catholique), s. 228, 395; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 74; Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani’t-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 460; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü’r-rütbe fî ṭalebi’l-ḥisbe (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 16-17; İbnü’r-Rifʻa, el-Îżâḥ ve’t-tibyân fî maʿrifeti’l-mikyâl ve’l-mîzân (nşr. M. Ahmed İsmâil el-Hârûf), Dımaşk 1400/1980, s. 48-59; İbnü’l-Uhuvve, Meʿâlimü’l-ḳurbe fî aḥkâmi’l-ḥisbe (nşr. M. Mahmûd Şaʻbân - Sıddîk Ahmed Îsâ), Kahire 1976, s. 141-143; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Krawulsky), s. 80; M. Abdürraûf el-Münâvî, en-Nuḳūd ve’l-mekâyîl ve’l-mevâzîn (nşr. Recâ’ Mahmûd es-Sâmerrâî), Bağdad 1401/1981, s. 41, 42, 45-55, 80; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn fîmâ yeteʿallaḳ bi’l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29a; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi’l-aḳyise ve’l-mekâyîl ve’l-evzân, Kahire 1309, s. 26-33; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, I, 117-118; W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (trc. E. Robinson, ed. Fr. Brown v.dğr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 1053-1054; G. C. Miles, The Coinage of the Umayyads of Spain, New York 1950, s. 551-554; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 1-8; Mustafa ez-Zehebî, Taḥrîrü’d-dirhem ve’l-mis̱ḳāl ve’r-rıṭl ve’l-mikyâl ve beyânü meḳādiri’n-nuḳūdi’l-mütedâvile bi-Mıṣr

(nşr. Anistâs el-Kermelî, Resâʾil fi’n-nuḳūdi’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye ve ʿilmü’n-nümmiyyât içinde), Kahire 1987, s. 85-86; Système des mesures, poids et monnaies de l’Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, Istanbul 1988, s. 18; A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, London-New York 1991, s. 407; M. H. Sauvaire, “Matériaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes”, JA, 7. seri: XIV (1879), s. 460 vd.; a.mlf., “Matériaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la métrologie

musulmanes", a.e., 8. seri: IV (1884), s. 275-280; G. Ferrand, "Les poids, mesures et monnaies des mers du sud aux XVIe et XVIIe siècles", a.e., 11. seri: XVI (1920), s. 5-150, 193-312; K. J. Basmadjian, "Poids et mesures chez les anciens arméniens", a.e., CCXII (1928), s. 145; M. L. Bates, "The Function of Fatimid and Ayyūbid Glass Weights", JESHO, XXIV/1 (1981), s. 63-92; Mahmûd Ferve, "el-Meḳāyîs ve'l-mevâzîn ve'l-mekâyîl fî Tûnis ḫilâle'l-ḳarneyni'ş-şâmin ve't-tâsiʿ ʿaşer", el-Mecelletü't-târîḫiyyetü'l-ʿArabiyye li'd-dirâsâti'l-ʿOs̱mâniyye, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 250; M. Vekov, "Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems", Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 126, 127; J. Allan, "Miskal", İA, VIII, 373.

Cengiz Kallek

MİSKEVEYH

(bk. İBN MİSKEVEYH).

MİSKİN

(المسكين)

Yoksul, düşkün anlamında bir terim.

Arapça'da sükûnet kökünden türeyen miskîn "hiç veya yeteri kadar malı olmayan kimse, zelil, zayıf" mânasına gelir. Kök anlamından hareketle "yoksulluğun kendisini uyuşturduğu kişi" şeklinde açıklanmasını İbn Manzûr mübalağalı ism-i fâil olan kelimenin edilgen kılındığı gerekçesiyle isabetsiz bulur (Lisânü'l-ʿArab, "skn" md.). Halk ağzında uyuşuk, tembel, zavallı, hastalıklı, özellikle cüzzamlı kişiye de miskin adı verilir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 170-171). Bazı araştırmacılara göre Akkadca'da vatandaşlarla köleler arasındaki sınıf mensuplarından ihtiyaç sahiplerini ifade eden muşkênu / maşkênu kelimesi Ârâmîce üzerinden Arapça'ya miskin şeklinde geçmiştir (Koehler - Baumgartner, II, 605-606; benzer görüşler için bk. v. Soden, The Ancient Orient, s. 77-78; Speiser, s. 332-343). Kelime Ârâmîce ve Süryânîce'de meskînâ, İbrânîce'de misken / miskîn, Habeşçe'de meskân şeklinde yer alır (v. Soden, AHW, II, 684). Dinî bir terim olarak miskin zekât, ganimet, kefâret vb. konularda hak sahibini veya yardımın yapılacağı yoksul kişiyi ifade etmekle birlikte fakirle birleştiği ve ayrıldığı noktalar hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır (aş. bk.).

Miskin Kur'an'da tekil olarak on bir, çoğul olarak (mesâkîn) on iki yerde geçer. Bu âyetlerde miskinlerin gözetilmesi, maddî yönden desteklenmesi ve yedirilmesi övülüp mağfiret sebebi sayılmış (meselâ bk. el-Bakara 2/83, 177, 215; en-Nisâ 4/36; el-İnsân 76/8), haklarının verilmesi istenmiş (el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38), mahrumiyet içinde bırakılması ve doyurulmasının özendirilmemesi nankörlerin ve cehennemliklerin tutumları arasında zikredilmiş (meselâ bk. el-Hâkka 69/34; el-Müddessir 74/44; el-Fecr 89/18), onlara yardımdan kaçmak için gizlice ürün devşirmeye kalkışanların başına gelen ibretlik felâket anlatılmış (el-Kalem 68/24), büyük bir suç işlemiş olsalar da kendilerine yapılagelen iyiliğin durdurulmasının yanlışlığı belirtilmiş (en-Nûr 24/22), mirasın bölüşülmesinde hazır bulunanlarının bundan nasiplendirilip gönüllerinin alınması tavsiye edilmiştir (en-Nisâ

4/8). Bu âyetlerin Kur'an'ın nüzûl süresinin hemen tamamına yayılmış olmasından toplumun düşkün ve yoksul kesimiyle sürekli ilgilenilmesi gerektiği sonucu çıkarılabilir (ayrıca bk. FAKİR). İki âyette (el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112) geçen "meskenet" kelimesi -başka yorumlar da bulunmakla birlikte-daha çok horlanma, küçük düşme ve sıkıntı içinde yaşama şeklinde açıklanmıştır. Hadislerde de miskin sözcüğünün âyetlerdekine benzer anlam ve bağlamda sıkça kullanıldığı görülür (Wensinck, el-Muʿcem, "miskîn" md.).

Fitre, nafaka, vakıf, vasiyet, nezir, cizye gibi konularda bazı hak ve sorumlulukların belirlenmesi açısından miskinin tarifi ve meskenet ölçüsünün tesbiti önem taşımakla birlikte özellikle zekâtta hak sahiplerini sayan âyette (et-Tevbe 9/60) fakirlerle miskinlerin beraber anılması iki kelimenin anlamı hakkında geniş tartışmalara yol açmıştır. Bunların aynı anlama geldiğini ileri sürenler olmuşsa da ulemânın büyük çoğunluğu fakirlik ve meskeneti zayıflık / düşkünlük sıfatı bakımından ortak, ancak ya yoksulluk derecesi veya nitelik açısından farklı saymaktadır. Cumhurun üzerinde birleştiği görüşe göre bunların ayırıcı özelliği zayıflık ve ihtiyaç derecesidir; fakat hangisinin daha düşkün olduğunda ihtilâf vardır. Ahmed b. Hanbel, kendisinden nakledilen bir rivayette Şâfiî, İmâmiyye ve Zâhirîler'den İbn Hazm ile Asmaî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ubeyd gibi dilcilere göre fakir hiçbir şeyi bulunmayan, miskin ise kendisinin ve ailesinin zorunlu ihtiyaçlarını israfa ve cimriliğe kaçmaksızın konumuna uygun düzeyde karşılayacak kadar helâl mala sahip olmayan veya kazanç elde edemeyen, yani geliri giderini kapatmayan kimsedir. Bu görüşü savunanların en önemli delili zekât âyetindeki sıralamada fakirlerin miskinlerden önce anılmasıdır. Ayrıca Kehf sûresinde geçtiği üzere (18/79) miskin gemi edinebilecek kadar varlıklı olabilmekte, Beled sûresinde (90/16) "toza toprağa bulanmış (şiddetli fakru zarûret içinde bulunan) miskin" şeklindeki ifade de -yanına kayıt konmasından anlaşılacağı üzere- bu kelimenin tek başına "hiç maddî imkânı olmayan kimse" anlamına gelmediğini göstermektedir. Buna karşılık Bakara sûresinde (2/273) "kendilerini Allah yoluna adamış fakirler"in dünyalık kazanamadığı belirtilmekte, Haşr sûresindeki (59/8) "yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirler"in de hiçbir şeyi kalmadığı anlaşılmaktadır (İbn Hazm, VI, 148-149; Ebû Ca'fer et-Tûsî, I, 246-247; İbn Kudâme, VI, 420-424; Nevevî, VI, 189-197; Şirbînî, III, 108). Ebû Hanîfe, Mâlik ve

Şâfiîler’den Ebû İshak el-Mervezî ile Ebû Amr b. Alâ, Yûnus b. Habîb, İbnü’s-Sikkît, İbn Kuteybe, Sa‘leb gibi dilcilere göre ise miskin hiçbir şeyi bulunmayan kimsedir. Bu görüşü desteklemek üzere ileri sürülen başlıca deliller şunlardır: Beled sûresinde geçen niteleme, miskin kelimesinin giysisi bulunmayan veya açlıktan karnına taş bağlamış denecek kadar düşkün olanları da kapsadığını göstermektedir. Yine Bakara sûresinde (2/177) miskinin dilenciden (sâil) ayrı ve önce zikredilmesi ondan yoksul olduğunu ortaya koymaktadır. Kehf sûresinde (18/79) denizcilerin miskin şeklinde vasıflandırılması ise ellerindeki gemi gasbedildiğinde günübirlik kazanç imkânlarını yitirip muhtaç konuma düşeceklerini ya da onu kira veya âriyet yoluyla işlettiklerini belirtmek içindir. Ayrıca Hz. Ali’den rivayet edilen zayıf bir kıraatte bu kelime “mesâkîn” yerine “messâkîn” (tuzcular) şeklindedir ki bu durumda karşı görüşü savunanları destekleyen delil olmaktan çıkar (Muhammed el-Emîn eş-Şinkītî, s. 328). Kendilerini Allah yoluna adamış fakirlere gelince herhalde silâhsız, teçhizatsız

ve azıksız yola çıkmamışlardır (İbn Abdülber enNemerî, XVIII, 50-52; Kâsânî, II, 43-44). İki taraf da görüşünü desteklemek üzere gerek hadislerden gerekse Arap şiirinden birçok delil getirmiştir.

Fakirle miskinin yoksulluk yönünden denk olduğunu düşünen âlimler ikisini ayıran nitelikler hususunda ihtilâfa düşünce şu ana görüşler ortaya çıkmıştır: 1. Fakir ihtiyacını gizleyen, miskinse dışa vuran / dilenen muhtaçtır; dolayısıyla miskin fakirden daha zor durumdadır. İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Câbir b. Zeyd, Mücâhid b. Cebr, İbn Şihâb ez-Zührî, Mukātil b. Süleyman ve Ebû Hanîfe’nin benimsediği bu görüş Mâlikîler’den İbn Şa‘bân’ın da tercihidir. 2. Fakir dilenen, miskin dilenmeyen yoksuldur. Ca‘fer es-Sâdık bu kanaattedir (Ebü’n-Nasr Muhammed b. Mes‘ûd el-Ayyâşî, II, 96). 3. Fakir özürlü / mâlûl, miskinse sağlıklı ihtiyaç sahibidir. Fakirin daha güç durumda olduğunu gösteren bu görüş Katâde b. Diâme’ye aittir. 4. Fakir muhacirlerin, miskin diğerlerinin düşkünüdür. Bu açıklama Dahhâk b. Müzâhim, İbrâhim en-Nehaî ve bir rivayete göre İbn Abbas’tan nakledilmiştir. 5. Fakir müslümanların, miskin Ehl-i kitabın yoksuludur (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 714-715; Taberî, X, 109-111; Tahâvî, V, 28-31; Cessâs, IV, 322-324; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, s. 393-396; Mâverdî, VIII, 487-488; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, II, 961).

Miskin zimmîleri cizyeden muaf tuttuğu anlaşılan Halife Ömer'in zekât âyetindeki fakirleri müslümanların, miskinleri Ehl-i kitabın yoksulları şeklinde açıkladığı rivayet edilir (Ebû Yûsuf, II, 122-123). İkrime el-Berberî ve Züfer b. Hüzeyl'in de bu görüşte olduğu bilinmektedir. Bazı âyetlere dayanarak (el-Bakara 2/272; el-Mümtehine 60/8) müşriklerin miskinlerine tasaddukta bulunulması meşrû sayılmakla birlikte (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 727-728; İbnü'l-Cevzî, I, 327; VIII, 236-237; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 300-302) zekât verilmesi câiz görülmemiştir. Bu görüşü paylaşan Şâfiîler'e ve Zeydîler'e göre müslüman olmayan miskine infakta bulunulması da câiz değildir (Cemâleddin el-Kāsımî, VI, 352).

Tevbe sûresindeki âyet (9/60) gereği miskinin zekâtta hak sahibi olduğu hususunda ihtilâf yoktur, fakat kendisine zekât verilebilmesi için bazı şartlar aranmaktadır (bk. ZEKÂT). Enfâl sûresindeki âyete göre (8/41) ganimetin beşte birinden (humus) miskinlere pay ayrılacağı hususunda tartışma yoksa da bunun oranında görüş ayrılığı vardır (bk. GANİMET; HUMUS). Yine bazı âyet ve hadislerde çeşitli günahlara kefâret olmak üzere ya gösterilen sıraya veya yükümlünün seçimine göre yapılması gereken eylemler arasında belirli sayıda miskinin doyurulması yahut giydirilmesi de sayılmış (el-Mâide 5/89, 95; el-Mücâdile 58/2-4; Buhârî, "Muḥṣar", 5, 7, "Ṣavm", 30-31, "Keffârât", 1-4; Müslim, "Ṣıyâm", 81-84, "Ḥac", 80-86) ve ramazan orucunu tutmaya güç yetiremeyen kimsenin her gün için bir miskini yedirmesi istenmiştir (el-Bakara 2/184; bk. KEFÂRET).

Câhiliye devri âdetleri arasında yer alan, güçlü zenginlere mahsus "himâ" uygulamasının yasaklanmasına karşılık miskin ve fakirlere kamu arazilerinden himâ tahsisi câiz sayılmıştır. Yine miskinlere vakıfta bulunmanın cevazında görüş ayrılığı yoktur. Bir kimsenin miskinlere tanınan haklardan yararlanması için malının olmadığını ispat etmesi istenemez; çünkü insanın asıl hali muhtaçlıktır. Malının varlığı bilinen kişi bunu yitirdiğini ileri sürerek meskenet statüsünden yararlanmak isterse iddiasını kanıtlamakla yükümlüdür.

İslâm âlimleri çalışamaz durumdaki hasta, yaşlı ve özürlüleri, yeterli geliri bulunmayanları, işsizleri veya çalışsa bile ağır geçim yükü altında ezilenleri sosyal adalet ve güvenlik şemsiyesi altında toplamak istemiştir. Hz. Ömer'in bu anlayışı yansıtan tutumu, ilk dönemlerden itibaren İslâm

devletinin miskin gayri müslim vatandaşlarının bile sosyoekonomik güvence altına alındığını göstermektedir.

Birçok İslâm ülkesinde başlıca şehirlerin civarında cüzzamlıların barınacağı “miskinhâne” denilen cüzzamhâneler kurulup hem hastalığın yayılması önlenmiş, hem hastaların ihtiyaçları karşılanarak geri kalan ömürlerini daha rahat geçirmeleri sağlanmıştır. Selçuklular döneminde cüzzamlıların tecrit edilerek bakıldığı, “miskinler tekkesi” de denilen ihtisas hastahaneleri oluşturulmuş, bunlardan Anadolu’da bulunanlar Osmanlılar tarafından son zamanlara kadar işletilmiştir (bk. BÎMÂRİSTAN; MİSKİNLER TEKKESİ).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “skn” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “miskîn” md.; a.mlf., Miftâḥu künûzi’s-sünne, “miskîn” md.; v. Soden, AHW, II, 684; a.mlf., The Ancient Orient (trc. D. G. Schley), Michigan 1994, s. 77-78; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (ed. M. E. J. Richardson), Leiden-New York-Köln 1995, II, 605-606; Buhârî, “Zekât”, 53, “Muḥṣar”, 5, 7, “Ṣavm”, 30-31, “Riḳāḳ”, 16, 51, “Keffârât”, 1-4; Müslim, “Zekât”, 101-102, “Ṣıyâm”, 81-84, 149, “Ḥac”, 80-86; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-H̱arâc (Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü’l-mülûk içinde, nşr. Ahmed Ubeyd el-Kubeysî), Bağdad 1975, II, 122-123; Şâfiî, el-Üm, II, 71-72; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut-Kahire 1409/1989, s. 714-715, 727-728; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), X, 109-111; Tahâvî, Muḫtaṣaru İḫtilâfi’l-ʿulemâʾ (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed), Beyrut 1416/1995, V, 28-31; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), IV, 322-324; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, ez-Zâhir fî ġarîbi elfâẓi’ş-Şâfiʿî (nşr. Abdülmün‘im Tav‘î Beşennâtî), Beyrut 1419/1998, s. 393-396; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳ fi’l-luġa, Beyrut 1403/1983, s. 170-171; Mâverdî, el-Ḥâvi’l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, VIII, 487-492; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 148-149; VII, 219 vd.; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fi’l-fıḳhi’l-İmâmiyye (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1387, I,

246-247; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Muhammed et-Tâib es-Saîdî v.dğr.), Mağrib 1402-1407/1982-87, III, 100, 101; IV, 98, 299-300, 302; V, 95-97; XVIII, 48-52; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurˀân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 961, 971, 973; Kâsânî, Bedâˀiˁ, II, 43-44; V, 86-87, 101-102; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, I, 327; II, 413-414, 425-426; III, 455-457; VIII, 236-237; İbn Kudâme, el-Muġnî, VI, 420-424; VII, 368 vd.; Kurtubî, el-Câmiˁ, VI, 276-279; VIII, 169-171; Nevevî, el-Mecmûˁ, VI, 189-197; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 300-302; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, II, 177; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 261-263; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maˁrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, III, 217-218; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâˀir, Kahire 1378/1959, s. 180, 539; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 106-108, 366, 426; Derdîr, eş-Şerḥu'l-kebîr (Desûkī, Ḥâşiye ˁale'ş-Şerḥi'l-kebîr içinde), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), I, 492; II, 690-691; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 58-59; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, V, 189-191; Seyyid Ali Ekber Kureşî, Ḳāmûs-i Ḳurˀân, Tahran 1367, II, 283-286; E. A. Speiser, "Muškênum", Oriental and Biblical Studies: Collected Writings of E. A. Speiser (ed. J. J. Finkelstein - M. Greenberg), Philadelphia 1967, s. 332-343; Cemâleddin el-Kāsımî, Meḥâsinü't-teˀvîl (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Beyrut 1398/1978, VI, 352; Muhyiddin Atıyye, el-Keşşâfü'l-iḳtiṣâdî li-âyâti'l-Ḳurˀâni'l-Kerîm, Herndon 1412/1991, s. 502-508; Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, Tefsîrü'l-ˁAyyâşî (nşr. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî), Beyrut 1411/1991, II, 96; Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bazmul, Aḥkâmü'l-faḳīr ve'l-miskîn fi'l-Ḳurˀâni'l-ˁaẓîm ve's-sünneti'l-muṭahhara, Beyrut 1420/1999; Muhammed el-Emîn eş-Şinkītî, Defˁu îhâmi'l-ıżṭırâb ˁan âyâti'l-Kitâb, Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), s. 327-329; "Miskîn", Mv.F, XXXVII, 297-299; F. Buhl - [C. E. Bosworth], "Miskīn", EI² (İng.), VII, 144-145.

Cengiz Kallek

MİSKÎN ed-DÂRİMÎ

(مسكين الدارمي)

Rebîa b. Âmir b. Üneyf b. Şüreyh et-Temîmî ed-Dârimî (ö. 89/708)

Arap şairi.

14 (635) yılında doğdu. Asıl adı Rebîa olup şiirlerinde “miskîn”i sıkça kullanması sebebiyle bu kelime lakabı haline gelmiştir. Temîm kabilesinin Dârim koluna mensuptur. Hayatının ilk zamanlarında çektiği yoksulluğa rağmen onurunu, asalet ve şerefini korudu; kabilesi içinde yiğit, şahsiyetli ve erdemli bir kimse, etkili ve edebî değeri yüksek şiirlerin sahibi olarak tanındı. Irak valisi Ziyâd b. Ebîh kıtlık döneminde Miskîn’e yardım etti, geniş otlaklar tahsis ederek onu büyük imkânlara kavuşturdu. Vefatında Miskîn Ziyâd için mersiye söyleyince Ziyâd’ı sevmeyen Ferezdak buna karşı çıkmıştır (Dîvân, I, 201, 331). Miskîn de kendisine cevap vermiş ve hicivleşme bir süre devam ettikten sonra iki şair barışmıştır.

Miskîn ed-Dârimî, Emevî yöneticileriyle iyi münasebet kurmuştu. Basra ve Kûfe valiliklerinde bulunan Bişr b. Mervân onun şiirlerini beğeniyordu. Yemenliler’e güveni sarsılan Muâviye b. Ebû Süfyân siyasî desteklerini kazanmak amacıyla Temîm, Mudar ve Kays kabilelerinden maaş bağladığı kimseler içinde Miskîn’e de yer vermişti. Muâviye’nin bu davranışının sebepleri arasında, İbnü’r-Revvâğ ile beraber Nehrevan’da Hâricîler’e ve Kûfe eşrafıyla birlikte Muhtâr es-Sekafî’ye karşı düzenlenen seferlere Miskîn’in de katılmış ve zaman zaman kumanda görevinde bulunmuş olması da zikredilir (Taberî, V, 197, 206, 290; VI, 70). Muâviye; oğlu Yezîd’i veliaht tayin etmek istediği zaman şairden yararlanmıştı. Muâviye bu fikrini açıklamadan önce Miskîn ed-Dârimî’den oğlu Yezîd’e biat edilmesine dair bir kaside nazmederek kendisinin, âyan ve eşrafın hazır bulunduğu bir mecliste okumasını istemiş, o da, “Batı tahtını Allah boşalttığı zaman şüphesiz halife Yezîd olacak” anlamındaki beyti okuyunca ortalığı bir sessizlik kaplamıştı. Şairin bu başarısı kendisine büyük imkânlar sağlamıştır.

Az miktarda eser vermiş şairlerden olan Miskîn'in şiirleri genellikle medih ve hiciv konusundadır. Abdurrahman b. Hassân b. Sâbit ile yaptığı şiir atışmasında nazmettiği "Kasîde-i Lâmiyye"si meşhurdur (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XV, 118-119). Gazel dışında hamâse, hikemiyyât ve fahr gibi temalarda manzumeleri de vardır. Yer yer Arap atasözleriyle süslediği şiirleri taşkınlıktan uzak, ağır başlı ve gerçekçi bir çizgi gösterir. Onun sanatının orijinal bulunan yönü kıskançlık (gayret) konusundaki şiirleridir. Ebû Ubeyde bu alanda nazmedilmiş en güzel şiirlerin Miskîn'e ait olduğunu söyler. Bu tür şiirlerinde o ölçülü ve hoşgörülü bir kıskançlığı işlemiştir.

Miskîn ed-Dârimî'nin yaşadığı yıllar istişhâd asrı denen ve yaklaşık II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar devam eden döneme rastladığından en eski nahiv kaynaklarından itibaren eserlerin pek çoğunda beyitleri yer almıştır. Sîbeveyhi el-Kitâb'ında onun birkaç beytini delil olarak kullanmıştır (I, 256, 307, 308; II, 279). Abdülkādir el-Bağdâdî, İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'si ile onun üzerine Radî elEsterâbâdî'nin yazdığı şerhte Miskîn'in örnek olarak zikredilmiş beyitlerini ele alıp çeşitli yönlerden incelemekte ve gramercilerin değerlendirmelerini aktarmaktadır (Ḫizânetü'l-edeb, III, 67-73). Câhiz, Miskîn'in birkaç beytini naklederken (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 322, 351; III, 81) Şerîf el-Murtazâ birçok beytini muhtelif vesilelerle kaydetmiştir (Emâli'l-Murtażâ, I, 309, 471, 472, 476, 633; II, 118, 160). Miskîn'in çeşitli kaynaklarda bulunan şiirlerinin Hâşim et-Ta"ân tarafından yayımlandığı söyleniyorsa da (Bağdad [?]) bunun mevcudiyeti tesbit edilememiştir. Abdullah el-Cübûrî ile Halîl İbrâhim el-Atıyye'nin yaptığı neşir elli beş kısa parça (kafiye) ve 300 civarında beyitten oluşmaktadır (Bağdad 1389/1970).

BİBLİYOGRAFYA

Ferezdak, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 201, 331; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1408/1988, I, 256, 307, 308; II, 279; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 309-311; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 322,

351; III, 81; Belâzürî, Ensâb, IV/A, s. 145, 146; V, 169; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 197, 206, 209, 290; VI, 70; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XV, 118-119; XX, 205-214; XXI, 352, 353; Şerîf el-Murtazâ, Emâli'l-Murtażâ, Kahire 1954, I, 309, 471, 472, 476, 633; II, 118, 160; Yâkūt, Muᶜcemü'l-üdebâʾ, VI, 126-132; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb (Bulak), I, 465-468; III, 67-73; Sezgin, GAS, II, 323; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 518-520; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 269, 337-338; Seyyid Abdullah et-Tilbānī, "Il Poeta Omeyyade Miskīn al-Dārimī", AION, XXIX (1979), s. 179-189; Merzûk b. Sanîtân b. Tinbâk, "et-Tesâmuḥ fî'l-ġayre fî şiᶜri Miskîn ed-Dârimî", ed-Dâre, XIII/2, Riyad 1408/1987, s. 69-97; Ch. Pellat, "Miskīn al-Dārimī", EI^2 (İng.), VII, 145-146.

M. Reşit Özbalıkçı

MİSKİNLER TEKKESİ

Cüzzamlıların tecrit edildiği mekân, cüzzamhâne; Üsküdar Cüzzamhânesi.

Sözlükte “âciz, zavallı, yoksul; tepkisiz, hareketsiz” anlamlarına gelen miskîn sıfatı cüzzamlıların niteliklerine uyduğu için bu hastalığa isim olmuş ve halktan ayrı tutulan cüzzamlıların barındırıldığı müstakil binalara (leprosarium) miskinhâne, miskinler tekkesi, miskinler dergâhı ve meczûmîn zâviyesi gibi isimler verilmiştir. Bunlara tekke, zâviye veya dergâh denilmesinin sebebi, genellikle tarikat pîrinin türbesi yanında bulunan ve insanların müstakil bir grup halinde yaşamalarına elverişli olan tekkelere benzetilmesi, cüzzamlıların da topluma karışmayarak tekke sakinleri gibi münzevî bir ömür sürdürmelerinden ileri gelmektedir. Bu adlandırmada -Avrupalılar’ın yakın çağlara kadar lânetli saymalarının aksine-cüzzamlıların hoşlanmayacakları bir isimle gururlarının kırılmaması da söz konusu olsa gerektir; nitekim idarecilerine de “şeyh” deniliyordu (bk. CÜZZAM). Ayrıca halkın tekke ve dergâh dervişlerine yardım ettiği bilindiğinden miskinler tekkesi adı cüzzamlılara sadaka verilmesine vesile

oluyordu. Ancak hiçbir aktivite göstermeyen uyuşuk ve tembel insanlara da miskin denildiği için sonraları miskinler tekkesi tabiri “tembelhâne” anlamını kazanmış, aynı şekilde topluca uyuşturucu kullanılan yerlere de “esrar tekkesi” denilmiştir.

İslâm dünyasında Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik’in Dımaşk’ta kurduğu ilk bîmâristanda (88/707) cüzzamlılar için de bir bölüm ayrılmıştı. Fas’ta şehrin dış mahallelerinde tutulan cüzzamlılar XIII. yüzyılın ilk yarısında Bâbüşşerîa’nın dışındaki mağaralara nakledilmişti; Endülüs’te ise şehirlerin dışına yapılan özel mekânlarda kalıyorlardı. Bunlar, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde de aynı şekilde şehirlerin dış mahallelerinde veya tamamen dışında barındırılıyordu (bk. BÎMÂRİSTAN). İlk Osmanlı cüzzamhânesi Edirne’nin kenar semti Kirişhâne’de hizmete girmiş (XV. yüzyıl), bunu Üsküdar, Bursa, Lefkoşe, Kandiye ve Sakız’da açılanlar takip etmiştir.

II. Bayezid zamanında 907 (1501) yılında hazırlandığı sanılan Kānunnâme-i İhtisâb-ı İstanbul el-Mahrûse'nin 64. maddesindeki, "... ve cüzzamlıları şehirden süreler, şehirde komayalar" hükmünün bir sonucu olarak Yavuz Sultan Selim tarafından o yıllarda Üsküdar'ın dışında kalan Karacaahmet Mezarlığı'nın ortasında, bugün Karacaahmet Türbesi'nin önünden Haydarpaşa yönüne giden yolun soluna rastlayan yerde inşa ettirilen (920/1514) ve Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde de bahsi geçen (I, 475) Miskinler Tekkesi, hem sağlıklı kişileri bu hastalıktan korumak hem de toplum içinde yaşama şansı olmayan cüzzamlıları barındırmak amacını taşıyordu. O dönemde cüzzamlılara herhangi bir tedavi uygulanamıyor, sadece halktan tecrit edilerek mümkün olduğunca rahat bir şekilde yaşamalarının sağlanmasına çalışılıyordu. II. Selim devrine ait Celâlzâde Kanunnâmesi'nin "Ahvâl-i Voynugân" başlığı altında yer alan 90. maddesinde cüzzam hastalığına yakalanan kişi ölmüş kabul edilmekte, eğer oğlu yoksa malının hazineye geçmesi öngörülmekteydi. İstanbul'da bir cüzzamlının varlığı haber alındığında eşraftan dahi olsa o kişi hemen Miskinler Tekkesi'ne götürülür, taşrada cüzzamhânesi bulunmayan yerlerdeki cüzzamlılar da genellikle buraya gönderilirdi. Son zamanlarında tekkeye her sabah Atik Vâlide İmareti'nden kırk ekmekle çorba, her akşam yine çorba, et ve pilâv gelir, haftada iki gece de zerdeli pilâv verilirdi; ayrıca buraya yılda on iki kurban tahsis edilmişti. Binanın önünde yoldan geçenlerin para bırakması için sekiz sadaka taşı vardı (resim için bk. DİA, VIII, 152). Bunların oyuklarına para konulduğunda kapıda bekleyen ve "gözcü dede" denilen hasta içeriye haber verir, cüzzamlılar da hep birlikte dua ederlerdi; daha sonra şeyh denen tekke yöneticisi toplanan paraları hastalara dağıtırdı.

Zaman içerisinde hamam ve cuma namazlarının da kılındığı minareli (resim için bk. a.y.), minberli küçük bir caminin ilâvesiyle bir külliye halini alan Miskinler Tekkesi, 1810 yılında II. Mahmud'un hazine vekili Ali Ağa'nın çabalarıyla âdeta yeniden yapılırcasına onarım görmüş ve genişletilmiştir. Yerli ve yabancı kaynaklarda yer alan bazı dağınık bilgilere göre tekkenin odaları iç bahçeye bakıyordu ve önlerinde ahşap birer revak vardı; her odada bir ocak bulunuyordu. On oda aileleriyle kalan evli cüzzamlılara, altı oda bekârlara, iki oda da son zamanlarda dışarıdan gelen ve cüzzamlı olmayan imama ayrılmıştı; hamamda bir de çamaşırhane vardı. Sultan Abdülmecid döneminde camisiyle birlikte ikinci defa esaslı bir tamir gören

miskinhâneye (1843) Hacı Hüseyin Hayri Paşa bir sebil (1866) ve Mürg-ı Kevser Hanım adlı bir hayır sever de musluklar ve tulumbalı bir kuyu (1887) yaptırmıştır.

Kadın hastalara mavi dokumadan çarşaf ve şalvar, erkeklere aba elbise, katır yemeni, mest-pabuç ve keçe takke veriliyordu. Önceleri cüzzamlılar kimseyle görüşemez, sadece kapı önüne çıkabilirlerdi; daha sonra şehre inip alışveriş yapmaya başladılar. Bir adlî dava söz konusu olduğunda mahkeme heyeti tekkeye geliyordu. Kaynaklarda bazı cüzzamlıların tavuk besleyip yumurta sattıkları, Ömer Efendi adında bir hastanın yirmi keçisi olduğu kaydedilmektedir.

Cumhuriyet döneminin başlarında hastaları önce Toptaşı Hastahanesi'ne, daha sonra da (1927) Bakırköy Akıl, Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi'nde açılan özel cüzzam pavyonlarına nakledildiği için boş kalan Miskinler Tekkesi bir süre sonra geçirdiği yangınla harabeye dönmüş, ardından yavaş yavaş ortadan kalkarak geriye sadece II. Mahmud dönemindeki onarım sırasında yapılmış olan, yarıdan fazlası toprağa gömülmüş vaziyetteki çeşmesi kalmıştır. Çeşmenin kitâbesi yerinde, onarımının kitâbesi ise Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin deposundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 475; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 246; "Târîh-i Miskinler der Üsküdâr ve Târîh-i Çeşme-i Miskinler der Üsküdâr", Dîvân-ı Gülşen-i Efkâr-ı Vâsıf-ı Enderûnî, Bulak 1257, s. 37-38; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 90-91; B. Stern, Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei, Berlin 1903, I, 112; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 236; "Islamische Leprosorien im Mittelalter", Fachprosa-Studien Beitrage zur Mittelalterlichen Wissenschafts-und Geistesgeschichte (ed. G. Keil), Berlin 1982, s. 306-312; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-94, II, 287-296; VII, 329; Nermin Ersoy, "Üsküdar Cüzzamhanesi'nin Bugünkü Durumu", I. Türk Tıp Tarihi Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler, Ankara

1992, s. 207-210, lv. 59; Sevim Başer, Başlangıcından Bugüne Kadar İstanbul’da Kurulan Lepra Hastaneleri (yüksek lisans tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; “Türk Lepra ve Leprosori Tarihine Kısa Bir Bakış”, Merhaba Yaşamak: Türkiye’de Cüzzamla Savaşın Dünü-Bugünü-Yarını (haz. Türkan Saylan - Mustafa Sütlütaş), İstanbul 1998, s. 14-21; Yeşim Işıl Ülman, Gazette médicale de Constantinople ve Tıp Tarihimizdeki Önemi (doktora tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26-27; Dr. Zambaco, “Les lepreux de Scutari près Constantinople”, Revue medico-pharma-ceutique, III/8 (1890), s. 122-128; III/9 (1890), s. 139-145; III/10 (1890), s. 154-157; III/11 (1890), s. 169-173; III/12 (1890), s. 190-193; IV/1 (1891), s. 2-5; IV/2 (1891), s. 22-25; IV/3 (1891), s. 42-44; IV/4 (1891), s. 58-62; Niyazi İsmet Banoğlu, “Miskinler Tekkesi ve Cüzzamhane”, Havadis Gazetesi, 29 Haziran 1958; Pakalın, II, 546; Nuran Yıldırım, “Cüzamhaneler”, DBİst.A, II, 456.

Nuran Yıldırım

MİSL

(مثل)

Benzer ve mahiyet yönünden aynı olan şey

(bk. MÜMÂSELET).

MİSLÎ

(المثلي)

Aynı türe ait olup fiyatı etkileyecek bir fark olmadan birbirinin yerine geçebilen mallar anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “birbirine benzeyen, birbirinin yerine geçebilen şeyler” anlamındaki misl kelimesinden türetilen mislî, fıkıh terimi olarak fiyatı etkileyecek bir fark olmadan birbirinin yerine geçebilen, görünüm, iç yapı ve ekonomik fayda bakımından eş özelliklere sahip aynı türe ait malları ifade eder. Mecelle mislî malı, “Çarşı ve pazarda mu‘teddün bih, yani bahânın ihtilâfını mûcip bir tefâvütsüz misli bulunan şeydir” şeklinde tanımlamıştır (md. 145). Mislî mal kendi türü altındaki diğer mallarla ortak özelliklere sahiptir. Aynı türe ait mallar arasında sadece miktar olarak fark bulunduğu için miktarları eşitlendiğinde bu mallar aynı değeri taşıyan ve birbirinin yerine geçebilen mallar haline gelir. Mislî olmayan mallara kıyemî denir.

Mislî mallar miktarlarının belirlenme şekline göre dört gruba ayrılır. 1. Un gibi miktarı ağırlık ölçüsüyle belirlenenler (veznî, mevzûn / mevzûnât). 2. Buğday gibi miktarı hacim ölçüsüyle tesbit edilenler (keylî, mekîl / mekîlât). 3. Aynı cins kumaş gibi miktarı uzunluk ölçüsüyle belirlenenler (zer‘î, mezrû‘ / mezrûât). 4. Yumurta gibi miktarı sayma yoluyla tesbit edilip büyüklükleri ve değeri birbirine yakın olanlar (adediyyât-ı mütekāribe; bk. Mecelle, md. 132-136, 145, 147). Ticarî örfle ilişkili olduğundan bu sınıflar içerisindeki mallar örfe göre yer değiştirebilir. Aynı şekilde zamanla kıyemî mallar mislî, mislî mallar kıyemî mala dönüşebilir. Yine benzerlerinden farklılaşacak ve değeri düşecek şekilde ayıplı hale gelen, birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde başka cins malla karışan veya kullanılan mislî bir mal da kıyemî hale gelir. Kural olarak standart ve fabrikasyon üretilen mallar mislî, her biri özel bir ustalıkla yapılmış el ürünü mallar ise kıyemîdir. Bu bakımdan sanayi öncesi dönemde birleşik (mürekkep) mallar el ürünü olduğundan bu mallar arasında mislîlik niteliği nâdiren bulunabilir. Mislî mallar kural olarak icâre, âriyet gibi kullandırma

amacına yönelik akidlere konu olmaya elverişli değildir. Buna karşılık karz ancak mislî mallar üzerinden gerçekleşebilecek bir akiddir. Hanefîler'in ribâ anlayışına göre ağırlık ve hacim ölçüsüyle işlem gören bütün mislî mallar ribevî sayıldığı için bunların birbiriyle mübâdelesinde ribâ yasaklarına riayet edilmesi gerekir, aksi takdirde yapılan akid fâsid olur. Mislî malın kıyemî malla veya kıyemî mala bağlı bir menfaatle mübâdelesinde ise mislî mal semen veya kira bedeli mesabesinde kalacağından ribâ cereyan etmez, ancak gabn söz konusu olabilir.

Mislî mallara hukukun birçok dalında kıyemî mallardan farklı hükümler bağlanmasının temelinde, bunların zimmette deyn şeklinde sabit olmaya tabii olarak elverişli bulunması ve yerine kendi türünden bir başka malın geçebilmesi yatar. Ayrıca bu hüküm farklılıklarının çoğu akidlerle ilgili bulunduğundan gerçekte bunlar mislî-kıyemî mal ayırımıyla doğrudan ilişkili olan ayn-deyn ayırımıyla da bağlantılıdır. Mislî-kıyemî ayırımı eşyanın objektif nitelikleri ve örf dikkate alınarak yapılırken ayn-deyn ayırımı, bir borç ilişkisinde tarafların karşılıklı edimleri belirleme şekilleriyle alâkalı olup ancak ortada bir borç ilişkisi varsa gündeme gelir. Meselâ gasba konu olan bir mal, ister mislî ister kıyemî olsun kısmen veya tamamen itlâf edilmediği sürece iade borcuna konu olur ve iadeye konu olan malın mislî de olsa deyn kavramıyla ifade edilmesi doğru değildir. Mal itlâf edildiğinde ise deyn kavramı devreye girer. Çünkü bu durumda ortada artık haksız fiilden kaynaklanan bir borç ilişkisi bulunmakta, yani aynî hak nitelik değiştirip şahsî hakka dönüşmektedir.

Akid yapıldığı sırada taraflar akde konu edilen malı tayin etmişlerse mislî veya kıyemî olduğuna bakılmaksızın o mal borcun konusu olarak taayyün eder. Bu takdirde malın mislî olması borçluya onun yerine aynı niteliklere sahip bir başka malı verme hakkını bahşetmez. Zira belirleme işlemiyle akde konu olan mal dış âlemde somutlaştırıldığından alacaklının hakkı borçlunun zimmetinde değil doğrudan o ayn üzerinde kurulur. Akdin konusunun mislî bir mal olması onun ayn sayılmasına engel teşkil etmediği gibi kıyemî bir mal da sınırlı bazı işlemlerde fert olarak değil birtakım nitelikleri belirlenerek deyn niteliğinde bir borca konu yapılabilir. Bu durumda kıyemî malın mislî mal hükmünü aldığından söz edilebilir (Serahsî, XII, 133; Kâsânî, II, 283; İbn Nüceym, III, 171). Deyn niteliğindeki borçlarda ise alacaklının hakkı dış dünyada somut bir nesneye

değil borçlunun zimmetine taalluk eder. Mislî-kıyemî mal ayırımıyla bağlantılı bu iki ayrı borç türü (ayn-deyn) birbirinden farklı niteliklere sahip olduğu gibi bunlardan doğan hakkın mahiyeti de farklıdır. Terim olarak her iki hak çoğunluk tarafından milk kelimesiyle ifade edilse de ayn üzerindeki hak aynî hak terimine, deyn üzerindeki hak da alacak hakkı terimine yakınlaşmaktadır (Hacak, s. 274-275, 281, 284).

Mislî malların prototipi olan para özel bazı hükümler taşır. Fıkıh doktrininde altın ve gümüş tabiatı gereği tedavül aracı yani para olarak kabul edilir. Bu sebeple Hanefî ve Mâlikî doktrinlerinde muâvaza karakterli akidlere konu yapılacak para diğer mislî mallardan farklı şekilde fert olarak belirlense bile taayyün etmez, deyn niteliğinde kalır (Alâeddin es-Semerkandî, II, 38; Mecelle, md. 243). Yine bu özelliğinden dolayı sarf akdinin kuruluşu tarafların irade beyanları yanında karşılıklı bedellerin kabzıyla gerçekleşir. Altın veya gümüş katkılı paralarla bakır, nikel ve kâğıt paralar mislî mal olmalarına rağmen tedavül yeteneğini yitirdiğinde ya da piyasada bulunamaz hale geldiğinde kıyemî mala dönüşür. Bu tür paraların, aşırı değer kaybı ya da kazanımı durumlarında mislî niteliğini sürdürmesi konusu ihtilâflıdır (İbn Âbidîn, IV, 533-534; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, s. 210-212; ayrıca bk. NAKİT; PARA; SARF).

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), XII, 131-133; Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1405/1984, II, 38; Kâsânî, Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿ, Beyrut 1986, II, 283; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut 1980, II, 196; Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1998, IV, 32; Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 160-161; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Beyrut 1983, s. 357; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, III, 171; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 533-534; V, 152, 161-162; VI, 182-183, 185, 254; Mecelle, md. 132-136, 145-148, 243, 891, 1117-1119; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 231, 236; III, 335-336, 339-342; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd,

Beyrut 1948, I, 15, 18; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut, ts. (el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Arabiyyü’l-İslâmî), I, 12-13; Mustafa Ahmet ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1968, III, 130-143,

167-173; M. Kemal Oğuzman - Özer Seliçi, Türk Eşya Hukuku, İstanbul 1988, s. 12-13; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Borçların İfası, İstanbul 1988, s. 26-28, 49-51; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Ḳāʿidetü’l-mis̱lî ve’l-ḳıyemî fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1413/1993, s. 13, 50, 88, 124, 143, 187, 203, 204, 210-214; Selâhattin Sulhi Tekinay, Borçlar Hukuku (haz. Sermet Akman v.dğr.), İstanbul 1993, s. 12; Hasan Hacak, İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 274-275, 281-284.

Hasan Hacak

MİSTAH b. ÜSÂSE

(مسطح بن أثاثة)

Ebû Abbâd (Ebû Abdillâh) Mistah b. Üsâse b. Abbâd el-Kureşî (ö. 34/654)

Sahâbî.

Muhtemelen milâdî 598'de doğdu. Asıl adı Avf olup Mistah lakabıdır. Babası o daha küçükken öldüğünden yetim olarak büyüdü. Ümmü Mistah olarak tanınan ve asıl adının Selmâ (Sülmâ) olduğu belirtilen annesi Hz. Ebû Bekir'in teyzesinin kızıdır. Annesi ve kız kardeşi Hind ile birlikte erken dönemlerde müslüman oldu ve Medine'ye ilk hicret edenler arasında yer aldı. Hz. Peygamber onu Zeyd b. Müzeyyen el-Ensârî ile kardeş yaptı. Bedir ashabından olup Resûlullah'ın katıldığı bütün gazvelerde bulunan ve cesur bir kişi olarak bilinen Mistah, Ubeyde b. Hâris'in kumanda ettiği Râbiğ Seriyyesi'nde (Şevval 1 / Nisan 623) sancaktarlık görevini üstlendi.

Müreysî' Gazvesi'nden sonra meydana gelen İfk Hadisesi'nin yayılmasına adı karıştı ve iffetli bir kadına zina isnadında bulunma fiilini işlediği sabit görüldüğü için Resûlu Ekrem tarafından diğer suç ortaklarıyla birlikte kendisine had uygulandı. Bu olay annesini çok üzdüğü gibi akrabalık ilişkisi ve fakirliği sebebiyle kendisini koruyan Hz. Ebû Bekir de artık Mistah'a yardımda bulunmayacağına dair yemin etti. Ancak, "İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler akrabaya, yoksullara, Allah yolunda göç edenlere mallarından vermeyeceklerine yemin etmesinler; bağışlasınlar, feragat göstersinler. Allah'ın sizi bağışlamasını arzulamaz mısınız? Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir" meâlindeki âyetin (en-Nûr 24/22) nâzil olması üzerine Hz. Ebû Bekir bu kararından vazgeçerek yardımlarına devam edeceğini açıkladı (Tirmizî, "Tefsîr", 25). Mistah'ın daha sonra gözlerini kaybetmesini bu iftira olayı sebebiyle dünyada iken uğradığı bir musibet olarak değerlendirenler olmuştur. Mistah 34 (654) yılında Medine'de vefat etti. Bazı kaynaklarda Hz. Ali'nin hilâfeti dönemine kadar yaşadığı, Sıffîn Savaşı'na katıldığı ve aynı yıl (37/657) öldüğü de

zikredilmiştir (İbnü’l-Esîr, IV, 308-309; İbn Hacer, VI, 93).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Şehâdât”, 15, “Meġāzî”, 13, 34, “Tefsîr”, 24/6, 11; Müslim, “Tevbe”, 56; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 34; Tirmizî, “Tefsîr”, 25; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 299, 300, 302, 304, 351; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 7; VIII, 228; Halîfe b Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 21; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 558; III, 1223-1225; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 308-309; V, 156; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 187-188; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 620; VI, 93; Ebû Mahfûz Kerîm Ma‘sûmî, “Ḳarâbetü Ümmi Misṭaḥ min Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ”, Mecelletü’l-mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-Hindî, I/1, Aligarh 1396/1976, s. 332-335; Mustafa Fayda, “İfk Hadisesi”, DİA, XXI, 508.

Hüseyin Algül

MİSTİSİZM

İnsanın görünen nesnelerin ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhî tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden doktrin.

Mistisizm (İng. mysticism; Fr. mysticisme) Grekçe “sır” anlamına gelen musterion kelimesinden türetilmiştir. Kelimenin teknik anlamlar kazanması, eski Yunan’da pagan olan halkın dinî inanışından ayrı olarak Eleusis ve Dionysos kültlerinde temsil edilen sırların musteria terimiyle ifade edilmesi sonucunda olmuştur. Aslında Grek dinî akımlarında söylenmemesi gereken sırlarla ilgili olarak suskun kalması icap eden müntesipler için de mustai kelimesi kullanılırdı. Çünkü Grek mistik dininde sırlar herkese açık olmayıp özel bir intisabı gerektirmekteydi. Nitekim Grekçe’de “susmak, suskun kalmak” mânasındaki muein kelimesinin de Grek mistik ibadet şekillerinde intisap törenlerinin gizliliğine işaret ettiği düşünülmektedir (ER, X, 230, 245-246). Zaman ve tarih içinde gelişenden ezelî ve zamansız olana geçiş tecrübesini ifade eden mistisizmin anlamı daha sonra genişlemiş, bu terim Grek ve Doğu felsefelerinin Yeni Eflâtunculuk adı altında uzlaştırılması çabasının ardından değişikliğe uğrayarak “bütün bir hakikat problemine aklî ve daha çok sezgiye dayalı melekelerle özel biçimde yaklaşmak” mânasına gelmeye başlamıştır. Hıristiyanlığın erken dönemlerinde Yeni Eflâtunculuğun hıristiyanî fikirlerle kaynaşması sonucu -Dionysius the Areopagite’in Mistik Teoloji adlı eserinde görüldüğü gibi- mistik bir hıristiyan ilâhiyatı ortaya çıkmıştır. Fakat mistisizm, “görünenin ötesine veya görünmez olana geçme tecrübesi” şeklindeki genel anlamıyla belli bir dine özgü olmayıp bütün dinlerde rastlanan bir olgudur (Sunar, s. 4; Happold, s. 18-19).

Halk inanışlarında ruhçuluk, durugörü (clairvoyance), hipnotizma, gizli ilimler ve büyü ile karıştırılan mistisizm, bazılarınca nevrasteni ve diğer marazî şartların sonucu olan müphem psikolojik durum ve olaylar biçiminde nitelendirilmekte, bazıları ise mistik olmayı “dinin dogmalarına ve zâhirî mânalara riayet etmemek” şeklinde anlamaktadır (Happold, s. 36). Zaman zaman meskalin, liserjik asit veya alkol alanlarda meydana gelen anormal zihnî durumlar için de mistik dendiği görülmektedir; ancak bu

durumların temel bir akım olarak mistisizmle ilgileri bir hayli uzaktır ve ihmal edilebilir düzeydedir (The Encyclopedia of Philosophy, V, 420).

Mistisizm, dinî tecrübenin tarihte çok öne çıkan bir biçimi olup çeşitli doktrinlerin terimleriyle ifade edildiği ve tek bir doktrinden söz edilemediği için basit olarak tanımlanması oldukça güçtür. Ortaçağ teologları mistik teolojiyi "tecrübî hikmet, aşkın yönlendirmeyle ruhun Tanrı'ya doğru teveccühü; ilâhî aşk sayesinde ulaşılan tecrübî bilgi" şeklinde tanımlamıştır. Alman şairi Goethe'nin tanımı ise "kalbin skolastiği, duyguların diyalektiği" biçimindedir. Bazıları da mistik tecrübeyi aklî etkinlikle ilişkilendirmektedir. Meselâ Hint filozofu Sarvepalli Radhakrishnan bu aklî niteliğe vurgu yapmış ve mistisizmi, analitik düşünceye karşılık "eşyayı anlamlı bir bütün içinde bir araya getiren bütünleşmiş düşünce" olarak tanımlamıştır. Mistisizmin ünlü uzmanlarından Evelyn Underhill'in tarifi ise "Hak ile birleşme sanatı" biçimindedir (Happold, s. 37-38). W. R. Inge, Mysticism in Religion adlı eserinde (London 1907) mistisizm hakkında yapılmış "ben'in Tanrı ile bir olduğunu doğrudan hissetmesi" (Otto Pfleiderer), "ruhun Tanrı ile ilişkisinde bütün nisbetlerin ortadan kalktığı zihnî tutum" (Edward Caird), "tecrübe edilen her şeyin aslında bir şeyle, yani bir varlığın yahut başka bir şeyin sembolüyle ilgili olduğunun bilincine ulaşma" (Richard Nettleship) şeklinde çeşitli tanımlamaları

vermektedir (The Encyclopedia of Philosophy, V, 420). Bunların yanı sıra ünlü filozoflar üzerindeki etkisine dikkat çekmekle birlikte mistisizmin öznel olduğu ve dış dünya hakkında hiçbir nesnel doğru sağlamayacağı görüşünde olan Bertrand Russel'a göre mistisizm, evrenle ilgili inançlar üzerindeki belli bir duygu derinliği ve yoğunluğundan başka bir şey değildir (Mistisizm ve Mantık, s. 7).

Mistik tecrübenin en karakteristik yönü mistiklerin Tanrı ile vasıtasız bir temas kurduğu iddiasında kendini göstermektedir. Söz konusu temas, tipik biçimde sık sık vizyon görme ve bir olma tabirleriyle ifade edilen bir bilgi biçimine işaret etmektedir. Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi Doğu dinleri, Grek-Helenistik mistik dinleri ve felsefeleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerle ilgili araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuç, bütün büyük dünya dinlerinde mistisizmin ifade ediliş biçimleri arasında bir hayli fark bulunduğu, ancak aynı zamanda tecrübe ve

anlayışta belirgin şekilde birlik görüldüğüdür. Buna göre farklı dünya dinlerindeki mistik tecrübelerin mutlak hakikat, ilâhî varlığın içkinlik ve aşkınlığı, benliğin Tanrı ile bir olması, evrendeki kötülüğün mahiyeti ve mânevî yetkinliği ifade eden kavramlarla ilgili göz ardı edilmez ortak yanları bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu tesbit, dünyadaki bütün mistik doktrinlerin birbirinin tamamen aynı olan kavramsal yapılar içerdiği anlamına gelmemektedir. Meselâ mutlak hakikat tecrübesiyle ilgili olarak bazı mistikler şahsî tanrı terimleriyle konuşurken bazıları Brahman, boşluk, Nirvana, bir, iyi gibi gayri şahsî bir gerçek varlıktan söz etmektedir.

Bütün mistiklere göre mutlak hakikatin varlığı aşkındır; fakat aynı zamanda mutlak hakikat zaman ve mekânda bulunan bütün bir evrenin esasen tek olan iç ve zatî varlığıdır. Bu, ilk bakışta bir panteizm izlenimi uyandırsa da mutlak hakikatle evren arasında tam bir ontolojik özdeşlik olduğu anlamına gelmez. Bütün mistik ekollerde insanın, ruhunda mevcut daha derin ve üstün bir idrakle tabiatının normal sınırlarını aşarak Tanrı ile bir olabileceği, yücelebileceği, tanrısallaşabileceği veya Nirvana'ya ulaşabileceği vurgulanır. Buna göre insanda iki "ben" vardır. Bunlardan süflî ve egoist olanı söz konusu tecrübeyi mümkün kılma yolunda bir engeldir ve aşılmalıdır. Farklı geleneklerde farklı terimlerle anılan ulvî ben ise süflî âlemdeki yaşantıların ürettiği hayalî benden ayrı olarak evrenin iç yüzündeki birliği kavrama ve mutlak varlıkla bir olma istidadındaki derinlerde olan bendir. Mistiklerin birleştiği hususlardan biri de kötülüğün kaynağının fizik ve duyulur dünyanın gerçeği hakkındaki bilgisizliğin olduğudur. Bu görüşe paralel olarak mistikler ruhu gerçek yolundan alıkoyan, onu süflî benin ya da dünyevî hayatın hâkimiyeti altına sokan ve Tanrı'dan ayıran bütün niteliklerden arınma fikri konusunda da birleşmektedir. Genellikle mistisizme göre insanın yeryüzündeki varlığının başlıca amacı kendi gerçek varlığını keşfetmek ve onunla aynîleşmektir. Böylece insan ilâhî cevherin bilgisine erişecek, hakikati sınırlı beşerî idrak vasıtalarıyla değil nasılsa öyle tanıyacak ve ezelî hayat, kurtuluş, aydınlanma gibi çeşitli isimlerle anılan var oluş durumlarına erişecektir. Bu evrensel görünümüyle mistisizm sadece dünyanın her yerinde, her çağda ve her dinde var olmakla kalmaz, aynı zamanda mistik bilincin bulunduğu her yerde ya birbirinin aynı veya benzeri formlarda kendini gösterir. Bu sebeple mistisizm bazan ezelî felsefe (perennial philosophy) şeklinde de isimlendirilir (Spencer, s. 20, 326-336; Sunar, s. 9, 52-53, 128).

Bir tecrübe ve doktrin olarak mistisizm başlıca iki türe ayrılarak incelenmektedir. Frederick Crossfield Happold'a göre mistisizm aşk ve ittihat mistisizmi, bilgi ve idrak mistisizmi diye ikiye ayrılabilir. Farklılık hangisinin ağır bastığıyla ilgilidir. Aynı şekilde mistisizm tabiat mistisizmi, ruh mistisizmi ve Tanrı mistisizmi şeklinde de ele alınmıştır. Bu ayırım mistisizmin çeşitli yönleri olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Fakat mistisizmin bu yönleri birbirini dışlamamakta, hatta onların sık sık birbiri içine girdiği de görülmektedir. Ayrıca saf anlamda ruh mistisizmi hariç tutulduğunda mistik tecrübenin bazı çeşitleri olduğu da anlaşılmaktadır. Bunlar mistisizmin her şeyin farklılaşmamış, mutlak "bir"de ve bu "bir"in her şeyde olduğunu ileri sürmek anlamında "panenhenik", her şeyin Tanrı'da ve Tanrı'nın her şeyde olduğunu kabul etmek mânasında "panenteistik", ulûhiyyetin ya da ilâhî olanın yaratılmışlarda ihtiva edildiğini veya evrende Tanrı olmayan hiçbir şeyin bulunmadığını iddia etmek anlamında "panteistik" kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bu kavramlar açısından bakıldığında tabiat mistisizmi birin ya da Tanrı'nın tabiatta içkin olduğunu ileri sürer. Saf anlamda ruh mistisizminde ise ifade edilebilir bir Tanrı'nın varlığı fikri mevcut değildir. Gizli ve gizemli olan ruh bu mistisizmde yaratılmamış olup tabiat ya da Tanrı ile birleşmez. Fakat kendisi olmayan her şeyden soyutlanmaya yönelir. Bu mistisizmde insanın temel gayesi kendisi olmak ve kendisini bilmektir. Hindu ve Budist mistisizmlerinde rastlanan bu tür anlayışların Batılı zihniyet dünyasında kavranması zordur. VIII. yüzyılda yaşamış Sri Şankaraşarya'nın ve Meister Eckhardt'ın öğretileri Tanrı mistisizminde birleşmektedir. Çünkü her ikisinde de ulûhiyyetle birleşme suretiyle ruhun kendini bulması ve bilmesi söz konusudur. Tanrı mistisizminde ise daima rastlanan ana fikir ruhun ölümsüz ve sonsuz cevherine yani Tanrı'ya dönüşüdür (Sunar, s. 126-128; Happold, s. 40, 43-45).

Mistik tecrübenin ayrıca dışa dönük ve içe dönük şeklinde anılan çeşitleri olduğu öne sürülmektedir. Dışa dönük mistisizm dış dünyadaki çokluğu bir olarak görmek, duyuların çokluk diye algıladığı varlıkların gerçekte derin bir birlik içinde olduğunu dolaysız biçimde anlamaktır. Burada söz konusu olan birlik parçaların bütüne işaret ettiği bir birlik fikri değildir. Her şeyin bir olduğu yönündeki mistik tecrübe bundan dolayı paradoksal bir anlatıma sahiptir; ancak söz konusu olan eşyanın ardındaki birliktir. Eşyanın bu özde

birliği, tek tek nesneler kendileri olmaktan hiçbir şey kaybetmeksizin mistik tarafından doğrudan doğruya algılanır ve bu algıyı dışa dönük kılan, çokluğun aslında bir olduğunun dış dünyaya yönelik duyu güçleriyle algılanması ve referanslarının dış dünyada bulunmasıdır. Bu farklılaşmamış birlik tecrübesi aynı zamanda hiçbir şeyin ölü olmadığını, her şeyin özündeki birlikte tek bir hayatın ya da bilincin bulunduğunu görmek demektir (Stace, s. 61-69, 78-79; Zaehner bu tecrübeyi tabiat mistisizmi çerçevesinde almış ve "panenhenik" olarak isimlendirmiştir; Zaehner'e göre bu tür tecrübede insan zaman ve mekânı aşarak tabiatla uyumlu bir bütünleşmeye girmektedir; bk. Mysticism, Sacred and Profane, s. 50, 101, 118, 180; ayrıca bk. Sunar, s. 126-127). İçe dönük mistisizm ise mistiğin duyu imajları, soyut düşünceler, akıl yürütme süreçleri ve bu süreçlerde oluşan arzular gibi zihnî muhtevadan tamamen boşaldığını ve -beklenebileceği gibi bilinç dışına kaymak yerine-saf bir bilinç durumuna ulaştığını tecrübe etmesidir. Söz konusu bilinç durumu tecrübe edilmiş bir muhtevaya ait değildir, yani bilincin kendisi dışında

hiçbir muhtevası bulunmamaktadır. Bilincin tecrübî muhtevası boşaldığında geriye bir boşluk değil bilincin kendisi kalmaktadır. Bazı mistiklerin Tanrı ile birleşme olarak ifade ettikleri tecrübe de esas itibariyle içe dönük mistik tecrübeden ibarettir. Tanrı ile birleşme Tanrı ile mutlak anlamda özdeş olma anlamına gelmeyip ferdî benin sonsuz bende çözülüşünü gösterir (Sunar, s. 7, 122-123; Stace, s. 84-90, 96-103, 110-117). Mistik tecrübenin dinî tecrübeyle ilişkisi, mistik tecrübelerin çeşitleri ve kendini ifade biçimleri üzerine yapılan teorik açıklamaların az veya çok farklılık gösterdiği bir gerçektir (Almond, s. 120-124, 128, 163-168, 183; L. Carmody - T. Carmody, s. 6-10).

Mistisizmi tecrübe ve doktrin olarak mukayeseli biçimde inceleyen birçok Batılı müellif çalışmalarında "Islamic mysticism, muslim mysticism, sufism" gibi terimlerle ifade ettikleri İslâm tasavvufunu da bu genel çerçeve içinde değerlendirmiştir (bk. bibl.). Bunun yanı sıra Batı dillerinde mistisizm terimi kullanılarak doğrudan doğruya İslâm tasavvufu hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunlardan Reynold Alleyne Nicholson'un Studies in Islamic Mysticism (Cambridge 1921) ve The Mystics of Islam (London 1963), Arthur John Arberry'nin Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London 1950), Louis Massignon'un Recuil des textes

inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam (Paris 1929) ve Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane (Paris 1954), Annemarie Schimmel'in Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill 1975), Julian Baldick'in Mystical Islam: An Introduction to Sufism (New York 1989) ve Toshihiko Izutsu'nun Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy (Ashland 1994) adlı eserleri belli başlı örnekler olarak sayılabilir. İslâm mistisizmi hakkında özellikle şarkiyatçı bakış açısına sahip olanlar, tasavvufun İslâm dışı kaynaklardan etkilendiği şeklindeki açıklamaları sık sık gündeme getirmişlerdir. Ancak mesele şarkiyatçılar açısından tam bir sonuca ulaştırılamamış, var sayılan dış kaynağın Hıristiyanlık, gnostisizm, Fars ve Hint mistisizmi yahut Yeni Eflâtunculuk'tan hangisinin olduğu konusunda bir uzlaşma sağlanamamıştır (Nicholson, s. 49-54). Kendi geleneksel temsilcileri açısından ise İslâm tasavvufu tamamen nebevî kaynağa bağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

R. C. Zaehner, Mysticism, Sacred and Profane, London 1961, s. 15, 22, 33, 50, 84-87, 101, 118, 148-149, 156-168, 180, 187-188, 205-206, ayrıca bk. tür.yer.; S. Spencer, Mysticism in World Religion, Baltimore 1963, s. 9, 20, 299-325, 326-336; Cavit Sunar, Mistisizmin Ana Hatları, Ankara 1966, s. 2-4, 7, 9, 52-53, 103-104, 122-123, 126-128; B. Russel, Mistisizm ve Mantık (trc. Ayseli Uluata), İstanbul 1972, s. 5-20; F. C. Happold, Mysticism, A Study and an Anthology, London 1977, s. 18-20, 36-38, 40, 43-45, 249-263; Philip C. Almond, Mystical Experience and Religious Doctrine, Berlin-New York 1982, s. 120-124, 128, 163-168, 183; D. L. Carmody - J. T. Carmody, Mysticism, Holiness East and West, Oxford-New York 1996, s. 6-10, 226-271; H. Smith - D. R. Griffin, Unutulan Hakikat (trc. Latif Boyacı), İstanbul 1998, s.103-105; Seyyid Hüseyin Nasr, Bilgi ve Kutsal (trc. Yusuf Yazar), İstanbul 1999, s. 75-102, 141-169; a.mlf., Tasavvufî Makaleler (trc. Sadık Kılıç), İstanbul 2002, s. 28-29, 210-211; R. A. Nicholson, Tasavvufun Menşei Problemi (trc. Abdullah Kartal), İstanbul 2004, s. 49-54; W. T. Stace, Mistisizm ve Felsefe (trc. Abdullatif Tüzer), İstanbul 2004, s. 27, 55, 61-124, 236; Ninian Smart, "Mysticism, History

of", The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York-London 1972, V, 419-429; Ronald W. Hepburn, "Mysticism, Nature and Assessment of", a.e., V, 429-434; Kurt Rudolf, "Mystery Religion", ER, X, 230-239; Louis Dupré, "Mysticism", a.e., X, 245-261.

İlhan Kutluer

MİSVAK

(المسواك)

Sözlükte "bir şeyi ovmak" anlamındaki sevk (sivâk) kökünden türeyen misvâk (sivâk), dişlerin temizlenmesinde kullanılmak üzere genellikle erâk (salvadora persica) ağacından yapılan, bir ucu fırça şeklindeki çubuk parçasının adıdır. Sudan'da bulunan, milâttan önceki devirlere ait bir diş üzerinde yapılan incelemeler misvak ağacının çok eski dönemlerden beri kullanıldığını ortaya koymaktadır (Janot v.dğr., XXXII [1998], s. 101). Eski Arap şiirinde geçtiği üzere misvak Câhiliye devrinde de biliniyor, Araplar ayrıca "hulle" (ammi visnaga) denilen bitkinin dallarını kürdan olarak kullanıyordu (Sâmî Sultân, s. 210, 228). Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Ebü'l-Hayr el-İşbîlî ve İbnü'l-Baytâr gibi botanik bilginleri bişâm, bekâ, dirv, debîdâryâ, ficen (sivâkürâî), kebâs, utum, umr (amr), nu'd, şeceretü'l-feres (sivâkü's-seyyid), yesteûr gibi ağaçlardan da misvak yapıldığını belirtmişlerdir (diğer bazı bitki isimleri için bk. Janot v.dğr., XXXII [1998], s. 110-112).

Kurutulmuş gövde, dal veya kök parçalarından misvakın elde edildiği erâk bitkisi Kuzey Afrika, Sudan, Mısır'ın Saîd bölgesi, Arap yarımadası, İran ve Hindistan'ın ekvatoral bölgelerinde yetişir; 1-2 m. yükseklikte, tüysüz ve dikensiz bir çalı veya ağaççık biçimindedir. Yaprakları 3-7 cm. uzunlukta, karşılıklı, çıplak ve derimsi görünüşlüdür. Çiçekleri dört parçalı, yeşilimsi-sarı renkli ve küçük, meyvesi nohuttan biraz ufak, küremsi, üzüm salkımı şeklinde ve kırmızı renklidir; olgunlaştıkça rengi siyahlaşır. Misvak genellikle parmak kalınlığında gümüşümsü esmer renkli çubuklar halindedir. Kök çubuğu açık kahve renginde, tadı tere otu lezzetindedir. Ebü'l-Hayr el-İşbîlî erâkın hayvanların otladığı en güzel bitki olduğunu, süte güzel koku ve tat verdiğini; merd, kebâs, berîr, berm, hedâl gibi çeşitlerinin bulunduğunu belirtir (ʿUmdetü'ṭ-ṭabîb, I, 53).

Misvak ağacı üzerinde yapılan araştırmalar misvakın dişleri güçlendiren ve çürümeyi önleyen, lekelere karşı etkili, dişlerin parlamasını sağlayan, antiseptik özelliği olan, diş etlerini sıkılaştıran, ağız içi asit salgısını

dengeleyen, iltihap kurutucu, kanamayı durdurucu ve beyazlatıcı özelliğe sahip etilamin, trimetilamin, florid, alkaloid, silis, saponin, kalsiyum, fosfor, magnezyum, potasyum, sodyum, sülfür, kükürt dioksit, tannik asit, benzil nitrat, sitasterol vb. maddeler ihtiva ettiğini

ortaya koymuştur. Bu maddelerin diş ve ağız sağlığı yanında vücudun diğer organları üzerinde de olumlu etkiler yaptığı bilinmektedir. Batı'da misvakla ilgili incelemeler sonucunda bazı ilâç şirketleri misvak ağacının terkibindeki maddelerden faydalanarak diş macunu imal etmişlerdir (Muhtâr Sâlim, s. 431; Rispler-Chaim, II/1 [1992], s. 13).

Erâk bitkisi yetiştiği ülkelerde halk arasında romatizma tedavisinde kullanılmakta, özellikle çekirdeğinden elde edilen yağ romatizma ağrılarına karşı iyi gelmektedir. Bu bitkinin yaprak ve meyvelerinin kuvvet verici, ateş düşürücü ve yatıştırıcı, öksürük kesici, nefes ve ses açıcı, hâfızayı ve gözü güçlendirici, gaz söktürücü ve idrar arttırıcı özelliği de vardır.

Misvak şu şekilde hazırlanmaktadır: Çubuğun bir ucundan kabuk 1-2 cm. uzunlukta soyulur. Bu kısım bir süre suda bırakılarak yumuşatılır. Daha sonra hafifçe dövülerek uç kısımdaki lifler meydana çıkarılır. Gerektiğinde bu lifler keskin bir bıçakla bölünüp daha yumuşak bir fırça elde edilebilir. Misvak kullanımında hem liflerin sürtünmesiyle dişler temizlenmekte, hem misvakta bulunan kimyasal birleşiklerin antiseptik ve temizleyici özellikleri etkili olmaktadır. Bu sebeple liflerin uçları her gün ince bir kıymık şeklinde alınarak yaklaşık haftada bir fırça kısmı yenilenmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Kitâbü'n-Nebât (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1973, II, 98, 123, 132, 152-153, 327, 348; Ebü'l-Hayr el-İşbîlî, ʿUmdetü'ṭ-ṭabîb fî maʿrifeti'n-nebât (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî), Rabat 1410/1990, I, 53-54, 510; II, 555, 700, 740, 741, 772; İbnü'l-Baytâr, Tenḳīḥu'l-Câmiʿ (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî), Beyrut 1990, s. 15, 63, 66, 72-73, 153, 225, 239, 302; Turhan Baytop, Türkiye'de Bitkiler ile

Tedavi, İstanbul 1984, s. 333; Muhtâr Sâlim, eṭ-Ṭıbbü’l-İslâmî beyne’l-ʿaḳīde ve’l-ibdâʿ, Beyrut 1408/1988, s. 425-432; Sâmî Sultân, “eṭ-Ṭıbbü’l-viḳā ʾî el-femevî ʿinde’l-ʿArab”, Ebḥâs̱ü’n-nedveti’l-ʿâlemiyyeti’r-râbiʿa li-târîẖi’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab, Halep 1413/1992, s. 207-233; Mustafa Özer, Salvadora Persica: Misvak Mucizesi, İstanbul 2001; Ulusay Koryak, “İslâm Dünyasında Misvak”, Ankara Dişhekimliği Bülteni, I, Ankara 1966, s. 24; M. Ragaii el-Mostehy v.dğr., “Siwak as Oral Health Device Preliminary Chemical and Clinical Evaluation”, Hamdard Medicus, XXVI/3, Karachi 1983, s. 41-50; V. Rispler-Chaim, “The Siwāk: A Medieval Islamic Contribution to Dental Care”, JRAS, üçüncü seri, II/1 (1992), s. 13-20; Fr. Janot v.dğr., “Le siwâk (bâ-tonnet frotte-dents), instrument à usages religieux et médical”, AIsl., XXXII (1998), s. 101-123.

Turhan Baytop

FIKIH.

Misvakın, yetiştiği bölgelerde eski zamanlardan beri kullanıldığı bilinmekle birlikte İslâm’ın gelişiyle kullanımı dinî bir görev olarak yaygınlık ve süreklilik kazanmış, müslüman tıp ve botanik bilginleri de eserlerinde bu ağacın özelliklerine dair bilgilere yer vermişlerdir.

Dört Sünnî mezheple Ca‘feriyye ve Zeydiyye’ye göre dişleri misvakla temizlemek sünnettir (müstehap, mendup). Bazı kaynaklarda, Dâvûd ez-Zâhirî ve İshak b. Râhûye’ye göre misvak kullanmanın vâcip (farz) olup İshak b. Râhûye’nin misvaksız kılınan namazın sahih olmayacağını söylediği, buna karşılık Dâvûd ez-Zâhirî’nin misvak kullanmamayı namazın geçerliliğine engel görmediği kaydedilirse de (Mâverdî, I, 83; İbn Kudâme, I, 133; Ebû Şâme el-Makdisî, s. 50; Bedreddin el-Aynî, V, 262) bu naklin doğru olmadığı anlaşılmaktadır (Nevevî, I, 271; Şevkânî, I, 124). Nitekim Zâhirîler’den İbn Hazm da misvakın müstehap olduğunu belirtmektedir (el-Muḥallâ, II, 218, 219). Birçok sahâbînin rivayet ettiği, “Eğer müminlere (ümmetime) zorluk çıkaracak olmasaydım her namazda misvak kullanmalarını emrederdim” meâlindeki hadiste (Buhârî, “Cumʿa”, 8; Müslim, “Ṭahâret”, 42; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 25) Resûlullah’ın kesin bir emir vermediği anlaşıldığından misvak kullanmak vâcip değil sünnet kabul edilmiştir. Ancak ulemâ, Hz. Peygamber’in sürekli uygulaması ve

ısrarlı tavsiyeleri sebebiyle misvakın vâcip değilse de müekked bir sünnet sayıldığı hususunda ittifak etmiştir. Nitekim diğer bir rivayette bazı sahâbîlerin misvak kullanmadan Resûlullah'ın huzuruna çıktıkları ve onun kendilerine şöyle dediği kaydedilir: "Benim yanıma dişleriniz sararmış halde geliyorsunuz; misvak kullanın, eğer ümmetime zorluk çıkaracak olmasaydım her namazda abdest almalarını farz kıldığım gibi misvak kullanmalarını da farz kılardım" (Müsned, I, 214; III, 442; Hâkim, I, 146).

Hz. Peygamber'in, "Misvak hakkında o kadar emir aldım ki bu konuda Kur'an'da bir âyet ineceğini zannettim" sözü yanında (Müsned, I, 237, 307) on şeyin fıtrattan olduğunu belirttiği hadiste genellikle temizliğe dair olan bu hususlar arasında misvak kullanmayı da zikretmesi (Müslim, "Ṭahâret", 56; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 29); hayâ duygusu, güzel koku sürünme, evlilik ve misvak kullanmanın geçmiş peygamberlerin sünnetinden kabul edildiğini dile getirmesi (Müsned, V, 421; Tirmizî, "Nikâḥ", 1); Hz. Âişe'ye Resûlullah'ın eve geldiğinde ilk yaptığı işin ne olduğu sorulduğunda dişlerini misvakla temizlediğini söylemesi (Müslim, "Ṭahâret", 43-44; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 27) misvakın önemini vurgulayan diğer bazı hadislerdir. Yine kaynaklarda Resûl-i Ekrem'in hizmetini gören sahâbîler arasında misvakını taşıma ve onu kullanıma hazır tutma görevinin (sâhibü's-sivâk) Abdullah b. Mes'ûd'a verildiği (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 20; "İstiʾẕân", 38) ve Resûlullah'ın ısrarlı tavsiyeleri sebebiyle sahâbîlerin yanlarında devamlı misvak bulundurdukları kaydedilir.

Misvakın bazı durumlarda kullanılması özellikle istenmiştir. Hz. Peygamber'in misvak kullanılarak kılınan namazın misvaksız yetmiş namazdan daha faziletli olduğunu belirtmesiyle (Müsned, VI, 272; Hâkim, I, 146) her namaz kılındığında; "Eğer ümmetime zorluk çıkaracak olmasaydım her abdest alışlarında onlara misvakı emrederdim" rivayetine istinaden (Müsned, II, 460, 517) her abdest alındığında; onun geceleyin her uykudan uyanışında misvak kullandığına dair rivayetten hareketle (Buhârî, "Vuḍûʾ", 73; Müslim, "Ṭahâret", 46-48; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 30) uykudan uyanıldığında; "Ağızlarınız Kur'an yoludur, onları misvakla temizleyin" hadisi sebebiyle (İbn Mâce, "Ṭahâret", 7) Kur'an okurken; misvakın ağzı temizleyici, Allah Teâlâ'yı hoşnut kılıcı olduğuna ve Cebrâil'in her gelişinde misvakı tavsiye ettiğine dair hadis dolayısıyla (Müsned, VI, 47, 62, 124, 238; İbn Mâce, "Ṭahâret", 7) ağzı kokutan yemek

ve açlık gibi durumlar münasebetiyle misvak kullanmanın müekked sünnet olduğu belirtilmiştir.

Hadislerde geçen ifadelerden hareketle, abdest alırken misvak kullanmanın sünnet olduğu hususunda dört mezhep görüş birliğine varmakla birlikte Hanefîler, Mâlikîler ve bir görüşlerinde Şâfiîler bunu abdestin sünnetlerinden, Hanbelîler ve daha kuvvetli görüşlerinde Şâfiîler abdest dışında müstakil bir sünnet saymışlardır. Bunun sonucu olarak ilkine göre besmeleden sonra, diğerine göre besmeleden önce misvak kullanılır. Bazı âlimler ayrıca farz, vâcip veya nâfile her namazda misvakın sünnet olduğunu söylerken bir kısmı farz namazda kullanılmışsa ona tâbi sünnetlerde gerek olmadığını, bir kısmı abdest sırasında misvak kullanılması halinde namaz kılarken ayrıca gerekmediğini, bazıları da abdestle namaz arasına örfen uzun sayılabilecek

bir zaman girmişse misvak kullanılabileceğini belirtmişlerdir.

Hz. Peygamber'in uygulamasını ve ilgili hadislerin mutlak ifadesini esas alan fukahanın çoğunluğuna göre misvak kullanmanın hükmü oruçlu kişi için de aynıdır. Buna karşılık bir rivayette Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ve diğer bazı âlimler öğleden yahut ikindiden sonra, İmam Mâlik ise ıslak şekilde misvak kullanmanın oruçlu için mekruh olduğunu söylemişlerdir.

Kādî İyâz, Resûlullah'ın eve geldiğinde ilk yaptığı işin dişlerini misvakla temizlemek olduğuna dair hadisten Resûlullah'ın sıkça misvak kullandığını, gece ve gündüz birer defayla yetinmediğini, ayrıca onun uygulamalarından misvakı insanların toplu halde bulunduğu yerlerde değil evde kullanmak gerektiğinin anlaşıldığını belirtir. Ebû Şâme, avamdan bazı kişilerin camiye misvak getirip her namaz kılışta kullanmalarının hoş olmadığı yolundaki kanaatini desteklemek üzere bu yoruma yer vermektedir (es-Sivâk, s. 72). Eğitim ve âdâbla ilgili eserlerde de bir yandan temizliğe özen gösterme çerçevesinde misvak kullanmanın önemine (Abdülhay el-Kettânî, II, 402-403), öte yandan kişinin topluluk içinde kürdanla dişlerini temizlemesinin uygun olmadığına (Gazzâlî, s. 311) dikkat çekilmiştir.

Fukaha, erâk ağacından yapılan misvakın kullanılmasını daha faziletli saymakla birlikte diğer bitki vb. şeylerden de diş temizleme araçları

yapılabileceğini veya bazı hadislerde de geçtiği üzere (İbn Kudâme, I, 138; Bedreddin el-Aynî, V, 263) parmakların bu amaçla kullanılabileceğini belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 214, 237, 307; II, 460, 517; III, 442, 445; V, 421; VI, 47, 62, 124, 238, 272; Buhârî, “Cumʿa”, 8, “Vuḍûʾ”, 73, “Ṣavm”, 3, 9, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 20, “İstiʾẕân”, 38; Müslim, “Ṭahâret”, 42-44, 46-48, 56, “Ṣıyâm”, 163-164; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 7; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 25, 27, 29, 30; Tirmizî, “Ṭahâret”, 18, “Ṣavm”, 29, “Nikâḥ”, 1; Hâkim, el-Müstedrek, I, 146; Mâverdî, el-Ḥâvi’l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, I, 82-86; İbn Hazm, el-Muḥallâ, II, 218, 219; Gazzâlî, Âdâbü’ṣ-ṣuḥbe ve’l-muʿâşere (nşr. M. Suûd el-Maînî), Bağdad 1984, s. 311; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, I, 133-139; Ebû Şâme el-Makdisî, es-Sivâk ve mâ eşbehe ẕâke (nşr. Ahmed el-Îsevî - Ebû Huzeyfe), Tanta 1410/1990; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 267-283; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî (nşr. Abdülganî Abdülhâlik), Kahire 1377/1957, s. 248-250; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, I, 72-75; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, III, 67-71; V, 261-267; Ebû Saîd el-Hâdimî, Risâle fî mesnûniyyeti’l-misvâk (nşr. Konevî Abdülbâsir Efendi, Mecmûʿatü’r-resâʾil içinde), İstanbul 1302, s. 235-239; İbn Usfûr el-Bahrânî, el-Ḥadâʾiḳu’n-nâżıra, Beyrut 1405/1984, II, 154-156; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, I, 123-130; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1415/1994, I, 235-236; Muhtâr Sâlim, eṭ-Ṭıbbü’l-İslâmî beyne’l-ʿaḳīde ve’l-ibdâʿ, Beyrut 1408/1988, s. 425-432; Sâmî Sultân, “eṭ-Ṭıbbü’l-viḳāʾî el-femevî ʿinde’l-ʿArab”, Ebḥâs̱ü’n-nedveti’l-ʿâlemiyyeti’r-râbiʿa li-târîḫi’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab, Halep 1413/1992, s. 207-233; Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber’in Yönetimi: et-Terâtîbu’l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 169, 242; II, 311, 402-403; Fr. Janot v.dğr., “Le siwâk (bâtonnet frotte-dents), instrument à usages religieux et médical”, AIsl., XXXII (1998), s. 101-123; A. J. Wensinck, “Miswāk”, EI²

(İng.), VII, 187; M. Rızâ Ensârî, “Sivâk”, DMT, IX, 313-315; “İstiyâk”, Mv.F, IV, 136-144.

Ahmet Özel

MİSVER b. MAHREME

(المسور بن مخرمة)

Ebû Abdirrahmân el-Misver b. Mahreme b. Nevfel el-Kureşî (ö. 64/683)

Sahâbî.

Hicretten iki yıl sonra Mekke'de dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Kureyş kabilesinin Benî Zühre koluna mensuptur. Mekke fethinde (20 Ramazan 8 / 11 Ocak 630) İslâm'ı kabul eden babası fetihten hemen sonra zilhicce ayında Misver'i Medine'ye götürdü. Daha önce hicret etmiş olan annesi Âtike (veya Şifâ) Abdurrahman b. Avf'ın kız kardeşidir. Misver'in tâbiînden olduğu görüşü doğru değildir. Zira Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde sekiz yaşında olan Misver'in, Vedâ haccı sırasında hac menâsikini çok yakınında bulunduğu Resûlullah'tan bizzat öğrendiği ve uyguladığı belirtilmektedir. Abdest almakta olan Resûlullah'ın elbisesinin üst kısmını bir yahudinin teşvikiyle yukarıya doğru toplayarak onun sırtındaki nübüvvet mührünü görmüş, bunu farkeden Hz. Peygamber geriye dönüp Misver'e tebessüm ederek yüzüne bir avuç su atmıştır.

Misver'in, yerine seçilecek halifeyi belirlemek için Hz. Ömer'in tayin ettiği şûrâ heyetinde yer alan dayısı Abdurrahman b. Avf'a bu hususta yardımcı olduğu ve toplantının onun evinde yapıldığı zikredilmiştir. Kādisiye Savaşı'na (15/636) katılan Misver savaş sonrasında yakut ve zebercetle süslü altın bir ibrik bulmuş, bir İranlı'nın bunu 10.000 dirheme satın almak istemesi üzerine kıymetli bir şeye sahip olduğunu anlayarak durumu ordu kumandanı Sa'd b. Ebû Vakkās'a bildirmiş, o da ibriği Misver'e hediye etmiş, ancak daha sonra 100.000 dirheme satarak parasını ona vermiştir. Hz. Osman, evi muhasara edildiğinde Şam Valisi Muâviye'yi durumdan haberdar edip yardım istemesi için elçi olarak Misver'i göndermişti. Bir defa da Muâviye'nin halifeliği sırasında ona giden heyette yer alan Misver, Muâviye'nin ölümüne kadar (60/680) Medine'den ayrılmadı; ancak onun yerine geçen oğlu Yezîd'e biat etmek istemediği için Mekke'ye göç ederek oraya yerleşti. Harre Savaşı'ndan sonra Yezîd tarafından Abdullah b.

Zübeyr’in üzerine gönderilen kuvvetlere karşı yapılan savaşta İbnü’z-Zübeyr’i destekledi ve onun başdanışmanı oldu. Husayn b. Nümeyr kumandasında Mekke’ye saldıran Yezîd birlikleri mancınıkla taş ve yağlı paçavralar atarak Kâbe’de yangın çıkardıkları sırada Hicr’de namaz kılmakta olan Misver yüzüne isabet eden bir taşla yaralandı; beş gün sonra da 64 Rebîülâhirinin başlarında vefat etti (Kasım 683 sonları); Abdullah b. Zübeyr’in kıldırdığı cenaze namazının ardından Cennetü’l-muallâ’da defnedildi. Misver’in 73’te (692) öldüğüne dair rivayet doğru değildir.

Mekke dışında geçirdiği her gün için Mekke’ye döndüğünde yedi tavaf yapıp iki rek‘at namaz kıldığı ve sürekli oruç tuttuğu rivayet edilen Misver, Medine’nin meşhur fakihlerinden sonra en çok fetva veren kimseler arasında sayılmaktadır. Bizzat Hz. Peygamber’den hadis işitmesinin yanı sıra başta babası ve dayısı Abdurrahman b. Avf olmak üzere Hulefâ-yi Râşidîn, Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Muhammed b. Mesleme ve Mugīre b. Şu‘be gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, Hz. Ömer’den uzun süre faydalanmıştır. Kendisinden kızı Ümmü Bekir, oğlu Abdurrahman ile Saîd b. Müseyyeb, Hz. Hüseyin, Ebû Ümâme, İbn Ebû Müleyke, Urve b. Zübeyr gibi şahıslar hadis öğrenmiştir. Kütüb-i Sitte’de yer alan rivayetlerinin tamamı on iki olup ikisi hem Buhârî hem Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde, biri sadece Buhârî’nin, dördü sadece Müslim’in eserinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 255; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 95; İbn Şihâb ez-Zührî, el-Meġāzî (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1980, s. 169; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 383; III, 125, 132-134; V, 91, 93, 160, 179; VIII, 52, 223; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 308-309; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1399-1400;

İbnü’l-ber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1399-1400; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 49, 68-70; IV, 121-122, 174; a.mlf., Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ),

Beyrut 1418/1997, IV, 130-131; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXIV, 305-310; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 390-394; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 61-80, s. 244-248; İbn Hacer, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1415/1995, VI, 93-95; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, V, 422-423.

Habil Nazlıgül

MİSYONERLİK

Evrensel dinler ve özellikle Hıristiyanlık bağlamında dinin yayılması amacıyla yapılan sistematik faaliyetler.

Latince missiodan gelen misyon sözlükte “görev ve yetki”, misyoner ise “görevli olan kişi” anlamına gelmektedir. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Baba tarafından Oğul’un, Baba ve Oğul tarafından Rûhulkudüs’ün gönderilişine yönelik tanrısal iradeyi belirttiğinden teslîs öğretisiyle ilgili olarak taşıdığı teolojik anlamın yanı sıra kilise tarafından resmen vaaz için görevlendirilmeyi ifade eden misyon terimi XVI. yüzyıldan itibaren Cizvitler’ce daha özel bir anlamda kullanılmaya başlandı (Hillman, s. 36). XVI. yüzyılda Ignatius Loyola tarafından, hıristiyan milletlerin kolonilere kilise görevlileri göndermesini ifade eden misyon ve misyonerlik (missionary) sömürge bölgelerinin hıristiyanlaştırılması bağlamında kullanılmıştır. Katolik kilisesinin Hıristiyanlığın yerliler arasında yayılmasını sağlamak amacıyla görevlendirdiği kilise temsilcilerine misyoner, bunların gittikleri ülkelere ise misyon ülkeleri denilmiştir (Bosch, s. 227-229). Hıristiyan misyonerliğinin teolojik dayanakları ve değerlendirilmesi bağlamındaki çalışmaları ele alan bilimsel disiplin “misyon teolojisi”, genelde misyonerlikle ilgili bütün faaliyetleri inceleyen bilim dalı da “misyoloji” (missiology) olarak adlandırılmaktadır. Günümüz hıristiyan misyonerleri, emperyalizmle ilişkisinin çağrıştırdığı olumsuz anlamdan dolayı misyonerlik yerine başka kelimeler kullanma eğilimindedir. Bunlar arasında en sık rastlananlardan biri evangelizm ve evangelizasyondur, zaman zaman şahitlik (witnessing) ve beyan (proclamation) gibi kelimeler de kullanılmaktadır.

İslâm geleneğinde dinin insanlara duyurulması ve tanıtılmasına “tebliğ” ve “davet”, bu faaliyeti üstlenen kişiye “tebliğci” denilmektedir. Ancak Hıristiyanlık’taki misyon ve misyonerlikle İslâm’daki tebliğ ve davet anlayışı arasında derin farklılıklar bulunmaktadır. İslâmî tebliğ ve davette yalnızca doğruların ilân edilip insanlara duyurulması hedeflenirken (el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/125) misyonerlikte amaç insanların vaftiz edilip hıristiyanlaştırılmasıdır (Matta, 28/19-20). Dolayısıyla misyonerlik, sadece

hıristiyan inancının ifade edilip duyurulmasını amaçlayan sıradan bir tebliğ olayı değil, Pavlus'un da vurguladığı gibi "ne yapıp edip insanların Hıristiyanlığa kazandırılması" faaliyetidir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 9/20).

Misyonerlik özelde hıristiyan yayılmacılığını ifade etmektedir; ancak farklı metot ve yöntemler kullanmakla birlikte dinin yayılmasını hedefleyen birçok inanç sistemi vardır. Kurtuluşun yalnızca kendisiyle sınırlı olduğunu iddia eden evrensel eğilimli bütün dinler (Budizm, Hinduizm, Sihizm gibi) misyonerlik eğilimi içerisindedir. Diğer taraftan Yahudilik gibi bir yanıyla millî karakter taşıyan dinlerde de zaman zaman misyonerliğe yer verildiği görülmektedir. Eski Ahid'deki bazı ifadelerden İsrâiloğulları dışındaki halklara yönelik ihtidâ faaliyetlerinin yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim I. Krallar'da (19/15) Peygamber İlyâs'ın Tanrı tarafından Şam Kralı Hazael'i takdis etmek üzere görevlendirildiğinden ve İşaya kitabında (56/3) Rabb'e bağlı olan yabancılardan söz edilmektedir. Yahudilik'te Hz. Îsâ döneminde ve sonrasında da dinin diğer halklar arasında yayılması örnekleri görülmektedir. Meselâ Resullerin İşleri kitabı (2/5-11) her milletten yahudilerden bahsetmekte, mühtedi olan Romalılar'dan, Giritliler'den ve Araplar'dan söz etmektedir. Ortaçağ'ın başlangıcında Yahudiliğin Karaim mezhebi, dinsel öğretilerin evrensel planda yayılması gerektiği düşüncesiyle Yahudiliği çeşitli uluslar arasında yaymış ve bu faaliyetler sonucu Karâî Türkleri Yahudiliği kabul etmiştir. Günümüzde başta reformist Yahudilik olmak üzere çeşitli cemaatlerin misyon kavramına sıcak baktığı bilinmektedir.

Misyonerlik faaliyetlerinde özellikle bazı tarikatlarla manastırların ve dinin yayılması amacıyla kurulmuş cemiyetlerin önemli rolü vardır. Ortaçağ'da önceleri Fransiskenler ve Dominikenler, XVI. yüzyıldan itibaren Cizvitler gibi tarikatlar hıristiyan misyonerliğinde önemli rol oynamışlar, misyon bölgelerinde bu tarikatlara bağlı manastırlar misyonerlik faaliyetlerinde birer üs görevi üstlenmişlerdir. Benzer şekilde Budist Sangha teşkilâtı da manastırları ve keşişleri vasıtasıyla Budizm'in yayılmasında aktif rol oynamıştır. Bu arada İslâm'ın tebliği ve neşrinde de İslâm tarikatlarının ve bunlarla ilişkili tekke ve zâviyelerin önemli rolü olduğu hatırlanmalıdır.

Hıristiyan Misyonerliğinin Dinî Referansları. Hıristiyan misyonerliği, dinî

referansını öncelikle Yeni Ahid metinlerindeki Îsâ'nın talebelerine yönelik çeşitli sözlerine dayandırır. Îsâ'nın, talebelerini gönderirken onlara "gidin" ve "deyin ki" ifadeleriyle başlayan sözleri hıristiyan misyonerliğinin temel referansı olarak kabul edilir. Yeni Ahid'de misyonerliğe referans olarak kullanılan en temel ifade Matta İncili'nde yer alan şu sözdür: "Şimdi gidip bütün milletleri / halkları talebelerim edinin; onları Baba, Oğul ve Rûhulkudüs adıyla vaftiz edin. Size emrettiğim her şeyi tutmalarını onlara öğretin ve işte ben bütün günler dünyanın sonuna kadar sizinle birlikteyim" (Matta, 28/19-20). Yine aynı İncil'de, "... bu İncil, milletlerin hepsine şehâdet olmak üzere bütün dünyada vazedilecektir ve son o zaman gelecektir" (24/14) denilmektedir. Misyonerliğin dinî referansı bağlamında bir diğer önemli ifade de Markos İncili'nde bulunmaktadır: "... Bütün dünyaya gidin, İncil'i bütün yaratılmışlara vazedin" (Markos, 16/15; ayrıca Markos, 13/10). Ayrıca hıristiyanlar, Kitâb-ı Mukaddes'in diğer çeşitli kitaplarından da (meselâ bk. Resullerin İşleri, 1/8; Vahiy, 7/9; Çıkış, 19/5-6; 1. Krallar, 8/43; İşaya, 45/44 gibi) misyonerlik için referanslar çıkarırlar. Misyonerlere göre Matta ve Markos İncilleri'nde yer alan, Îsâ'nın göğe yükselmesi öncesi talebelerine yaptığı konuşmada geçen ifadelerde hıristiyanlara yönelik yedi temel emir bulunmaktadır. Îsâ'nın bu sözleri gerçekte söyleyip söylemediği şüpheli olsa da (ER, IX, 573) onun diliyle ifade edilen bu emirler şunlardır: Al, git, tanıklık yap, ilân et, talebeler edin, onları vaftiz et ve eğit.

Yeni Ahid metinlerinde mesajın iletilmesi hususunda Îsâ'ya ait söz ve deyişler incelendiğinde konuyla ilgili iki farklı tutumun bulunduğu ya da çarmıh hadisesi öncesi Îsâ'nın konuyla ilgili yaklaşımıyla hıristiyan inancına göre çarmıha gerilip öldükten, ardından dirildikten sonra talebelerine bir konuşma yapan Îsâ Mesîh'in tutumunda bir gelişim ve farklılaşmanın yaşandığı dikkati çeker. Yeni Ahid metinlerine

göre tıpkı Yahyâ gibi (Matta, 11/10) kendisinin bir mesajla gönderildiğini düşünen Îsâ (Luka, 4/18) kendi yaşantısı esnasında mesajın tebliğini İsrâiloğulları ile sınırlamıştır. O, "İsrâil evinin kaybolmuş koyunları"ndan başkasına gönderilmemiştir (Matta, 15/24). Bu doğrultuda Îsâ öğrencilerini ve kendisini izleyen diğerlerini (on ikileri [Matta, 101/42] ve yetmişleri [Luka, 10/1-20]) mesajı tebliğ etmek üzere yollayarak onları şöyle uyarır: "Milletler yoluna gitmeyin ve Sâmiriyeliler'in şehirlerinden hiçbirine

girmeyin; fakat daha ziyade İsrâil evinin kaybolmuş koyunlarına gidin" (Matta, 10/5-6). İnciller'in son kısımlarında yer alan ifadelerde ise mesajın amacı ve hedef kitlesi açısından bir farklılığın ortaya çıktığı, mesajın insanlara duyurulup iletilmesinden öte insanların vaftiz edilip dine kazandırılmasının amaçlandığı ve bu doğrultudaki faaliyetlerin bütün milletleri kapsamına aldığı görülmektedir. Nitekim Matta İncili'nin son kısmında yer alan ve günümüz misyonerliğini harekete geçiren temel bir referans olarak kullanılan "... gidip bütün milletleri / halkları talebelerim edinin; onları Baba, Oğul ve Rûhulkudüs adıyla vaftiz edin" ifadesi, tarihsel Îsâ'nın mesajı İsrâiloğulları'na duyurmayı hedefleyen yaklaşımından ziyade Îsâ sonrası dönemde teşekkül eden ve mesajın yayılmasında hedef kitle olarak İsrâiloğulları'ndan ziyade Roma vatandaşı halkları (Gentileler) ön plana alan hıristiyan cemaatin misyon anlayışını ve teslîse dayalı teolojik yaklaşımını yansıtmaktadır. Misyonerlik yöntemleri konusunda da gerek Îsâ gerekse Pavlus gibi önemli şahsiyetlerin çeşitli söz ve deyişleriyle tavır ve davranışlarına ilişkin ifadeler kaynak olarak kullanılmaktadır (meselâ bk. Yuhanna, 20/21; Korintoslular'a Birinci Mektup, 9/19-22).

Hıristiyan misyonerliği çeşitli teolojik anlayış ve yaklaşımları da referans olarak kullanmaktadır. Meselâ hıristiyan bakış açısına göre misyonerlik göreviyle bir kişinin yabancı bir ülkeye veya millete gönderilmesi ilâhî oğul Îsâ Mesîh'in mesîhlik misyonuna iştirak etmedir (Hillman, s. 35). Yine Hıristiyanlık'ta kurtuluş teolojisi bağlamında Tanrı'nın diğer insanlar arasında zaten hâlihazırda onları İncil mesajına ve kurtuluşa hazırlama konusunda faaliyette bulunduğu inancı önemli bir dayanak kabul edilir. Buna göre Rûhulkudüs, dünya genelinde insanları Îsâ Mesîh'le kurtuluş mesajını almaya hazırlamakta bunun için uygun ortamlar oluşturmaktadır. Misyonerlik görevini yürüten kilise ve misyonerler, Îsâ Mesîh'in bütün dünyadan insanları kendi gününe ve geleceğine hazırlık için bir araya getireceği ümidini taşımaktadır (Wolfensberger, s. 22). Hıristiyan misyonerlere düşen görev, Rûhulkudüs tarafından gerekli alt yapıları hazırlanmış olan bölgelerde uygun insanları tesbit edip birebir ilişkiye girmek suretiyle İncil mesajını doğrudan onlarla buluşturmaktır. Hıristiyan geleneğinde Rûhulkudüs'ün faaliyetiyle hıristiyan ahlâkına, inanç ve öğretilerine yakın bir tutum ve davranış sergilemeye hazır olan bu kimseler, Katolik ilâhiyatçı K. Rahner'in isimlendirdiği şekliyle bazan "anonim hıristiyanlar" olarak da adlandırılır (Christianity and Other Religions, s. 75).

Hıristiyan Misyonerliği Tarihi. Yeni Ahid yazarlarından Luka, Hz. Îsâ'dan hemen sonra çeşitli bölgelerde dini yaymak üzere yoğun bir faaliyetin başladığından, İstafenos'un şehâdetinin ardından çeşitli kişilerin Fenike'ye, Kıbrıs'a ve Antakya'ya giderek buralarda dini yaydıklarından, Petrus ve Barnaba'nın faaliyetlerinden bahseder (Resullerin İşleri, 10, 11/19-22). Bununla birlikte Pavlus döneminde Antakya, Şam, Roma gibi merkezlerde hıristiyan cemaatlerinin tam olarak ne zaman ve nasıl kurulduğu konusunda bir belirsizlik vardır (IDB, III, 405).

Diğer taraftan birçok araştırmacının ifade ettiği gibi (Neill, A History of Christian Missions, s. 26), Hıristiyanlık tarihindeki en büyük misyoner olan Pavlus, yaklaşık on beş yıl sürdürdüğü misyon seyahatleriyle Helenistik Îsâ cemaati tarafından kurgulanan ve kendisi tarafından geliştirilen ilâhî oğul Îsâ Mesîh'in kurtarıcılığı mesajına dayalı inancını Anadolu'dan Makedonya ve Yunanistan'a kadar yaymaya çalışmış, buralardaki cemaatleri organize etmiş ve kendi Îsâ anlayışına ters düşen Îsevî cemaatlere karşı mücadele etmiştir. Resullerin İşleri'nden ve Yeni Ahid'deki mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla Pavlus'un hedefi Gentile ülkelerinde olabildiğince hızlı çalışmak, buralarda yerleşik hıristiyan cemaatleri oluşturmaktı. Bunun için Pavlus'un uyguladığı yöntem, imparatorluğun büyük şehirlerinden birine yerleşerek genç yardımcıları vasıtasıyla yörenin daha küçük şehirlerine bu merkezden ulaşmaktı. Burada bir kilise veya hıristiyan cemaati oluşturunca Pavlus misyon faaliyetinde bulunacağı başka bir yöreye geçerdi (a.g.e., s. 27). Pavlus, ilâhî oğul Rab Îsâ Mesîh inancını temel alan öğretileri yaymak amacıyla Anadolu, Yunanistan ve Makedonya'ya yönelik üç önemli misyon seyahati düzenlemiştir (Gündüz, s. 53-73). Onun bu seyahatlerini konu alan anlatılar ve bunlarla ilişkili çeşitli topluluklara veya kişilere gönderdiği mektuplar Yeni Ahid metinleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Pavlus mektuplarında, öğretilerini yaymayı hedeflediği bu misyon faaliyetlerinde uyguladığı metodolojiye ilişkin çeşitli bilgiler de vermektedir ki misyona ilişkin metodolojiyi konu alan bu bilgiler Yeni Ahid öğretilerini hayatlarına temel alan hıristiyan çevreleri, özellikle de kutsal kitabı dinde temel referans sayan Protestanlar ve bunun uzantısı olarak faaliyet gösteren evangelik cemaatler için bağlayıcı bir özellik taşımaktadır. Pavlus'un misyon yöntemleri arasında mesajın kültürel ortama uyarlanmasına da (aş. bk.) ciddi örnekler

bulunmaktadır ki (Korintoslular'a Birinci Mektup, 9/19-22; 10/33) bunlar günümüzde özellikle çeşitli Protestan misyonerlik gruplarınca yaygın biçimde uygulanan kültüre uyarlama (contextualisation, inkültürasyon) yöntemine referans teşkil etmektedir. Pavlus'un özelde sünnet olma ve genelde tanrısal hukukun işlevi / geçerliliği bağlamında geliştirdiği yorum, mesajın yayılmasında mahallî şart ve durumların dikkate alınması ve gerektiğinde buna göre mesajın yorumlanıp değerlendirilmesi anlayışına zemin hazırlamıştır.

Patristik dönem olarak da adlandırılan Pavlus sonrası ilk birkaç yüzyılda Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'nda hızlı bir yayılma süreci yaşadı. Öyle ki III. yüzyıl sonuna gelindiğinde hıristiyan öğretisiyle karşılaşmamış bölge hemen hemen yoktu (Neill, A History of Christian Missions, s. 35). Hıristiyan misyonerler aracılığıyla Suriye, Anadolu, Kuzey Afrika ve Avrupa'nın Akdeniz sahilleri büyük oranda hıristiyanlaştırıldı. Anadolu'da da Kral Abgar döneminde Edessa (Urfa) şehir krallığı Hıristiyanlığı benimsedi. Hıristiyan misyonerliği açısından asıl dönüm noktası, İmparator Konstantinos döneminde (306-337) Hıristiyanlığın Roma'nın "serbest dini" (religio licita) haline gelmesiyle birlikte yaşandı. Roma'nın siyasî ve askerî gücünü arkasına alan hıristiyan misyonerleri bir taraftan Hıristiyanlığı batı, kuzey ve güneyde yaymaya çalışırken diğer taraftan Roma siyasî iradesiyle âdeta özdeş sayılan Hıristiyanlık yorumunun (Roma kilisesince temsil edilen anlayış) dışında sayılan akımlara ve kiliselere karşı da mücadele ettiler. Batı Roma'nın yıkıldığı V. yüzyıl

sonrasında siyasî alanda da iktidarını ilân eden papalığın dinî ve siyasî anlayışlarıyla bu çerçevedeki açılımları Roma destekli misyonerlik faaliyetlerinin merkezinde yer aldı. Ortaçağ'da misyonerlik, resmî din söylemiyle âdeta özdeşleşen siyasî iktidarların kendi kültürel ve siyasal etki alanını genişletme çabası bağlamında yapılan çalışmalar olarak gerçekleşti. Özellikle Ortaçağ'a damgasını vuran teokratik papalık iktidarının din anlayışını temsil eden misyonerler, yürüttükleri faaliyetlerle bu iktidarın kendisine aykırı saydığı akım ve anlayışları ortadan kaldırarak papalığın iktidar alanını genişletme çabasını üslendiler.

Ortaçağ'ın ilerleyen dönemlerinde hıristiyan misyonerlerinin, faaliyetlerinde özellikle Avrupa'nın tamamının hıristiyanlaştırılması

konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. Bunun en önemli sebebi, VII. yüzyıl başlarından itibaren doğuda hızla yükselen ve Ortadoğu ile Kuzey Afrika'da yayılan İslâm'dır. Bazı yazarlarca (a.g.e., s. 53) hıristiyan misyonerliği açısından "karanlık çağ" olarak adlandırılan 500 ile 1000 yılları arasındaki bu dönemde İslâm'ın hızla ilerlemesi ve çeşitli hıristiyan halklarını kendi bünyesine alması karşısında kilise destekli misyonerler Avrupa'nın henüz hıristiyanlaşmamış bölgelerine yönelmişlerdir.

Ortaçağ boyunca yürütülen misyonerlik faaliyetlerinde gösterilen başarıda üç etken önemli rol oynamıştır. Bunlardan birincisi, hıristiyan imparatorlukların ve siyasî yönetimlerin kiliseye ve misyonerlere sağladığı destektir. Meselâ Charlemagne (IX. yüzyıl) gibi bazı imparatorlar, kuzeye düzenledikleri seferlerde yöre halklarıyla yaptıkları antlaşmalara yörenin hıristiyanlaşması ve hıristiyan misyonerlere her türlü kolaylığın sağlanması şartlarını da koymuşlardır. Saksonlar'ın hıristiyanlaştırıldığı dönemde yöreyi istilâ eden hıristiyan yöneticileri yöre halkı için şiddet, baskı ve zorlama içeren bir dizi kural getirmişlerdir. "Hıristiyan olmamış bir Sakson, halkın arasında kendini gizlemeye çalışır ve vaftizi kabul etmeyi reddederse öldürülecektir" ve, "Hıristiyanlara karşı paganları gizlemeye çalışan kişi öldürülecektir" gibi kurallar (a.g.e., s. 69), Hıristiyanlığın bu yörelerde nasıl yayıldığı konusunda ipucu vermektedir. Misyonerler, hıristiyanların hâkim olduğu bölgelerde bazı yerel yöneticilerin desteğini ve himayesini de kullanmışlardır. Meselâ XIII ve XIV. yüzyıllarda Moğol yöneticilerinin müslümanlarla olumsuz ilişkilerinden de yararlanan Nestûrî ve Fransisken misyonerleri, çeşitli Moğol idarecilerinin desteğiyle Moğollar arasında misyonerlik faaliyetlerini yürütmüşlerdir.

Misyonerlik faaliyetlerindeki başarının arkasında bulunan ikinci etken misyon bölgelerinde geliştirilen manastır yaşantısıdır. Bu manastırlarla yöreye yerleşen keşişler hem yöreyi tanıyıp dil, gelenek ve kültür açısından yöre halklarıyla kaynaşma, hem de misyonerlik faaliyetlerini yürütme açısından manastırları birer üs olarak kullanmışlardır. Yöre halkının dilini öğrenip onların hayat şartlarına ayak uydurmaya çalışan keşiş misyonerler, böylece halkla kısa zamanda kaynaşmayı ve kendilerini onlara kabul ettirmeyi amaçlamışlardır. Ayrıca keşişler başta eğitim, tarım ve hayvancılık olmak üzere yaptıkları faaliyetlerle kırsal alanda henüz uygarlık girmemiş bölgelerde kültürel yönden kendilerinden geride olan yöre halkı üzerinde

etkili olmaya çalışmışlar, uygar ve gelişmiş olmakla hıristiyan olmanın aynı şey olduğu mesajını vermeye gayret etmişlerdir.

Manastırlarla irtibatlı olarak Ortaçağ'da hıristiyan misyonerliğinde genellikle çeşitli hıristiyan tarikatları ön plana çıkmıştır. Bunlardan XIII. yüzyılda Assisili Aziz Francesco tarafından kurulan Fransisken tarikatı ile Aziz Dominik tarafından kurulan Dominiken tarikatı, yoksulluğu ve Hıristiyanlığın yayılması faaliyetlerini temel amaç edinen tarikatlardı. Bu tarikatlara bağlı olan ve genellikle Friar olarak da adlandırılan keşişler, manastırlarda yerleşik yahut gezgin misyonerler olarak misyon bölgelerinde Hıristiyanlığın yayılmasında aktif rol oynamışlardır. Bunlara XVI. yüzyıldan itibaren Cizvitler tarikatına bağlı keşişleri de eklemek gerekir. Sonraki dönemlerde ise Agustinianlar ve Mesîh dervişleri (Wanderers of Christ) gibi birçok tarikat üyesinin faaliyetleri görülür. Tarikatlar, coğrafî keşifler ve sömürge dönemlerinde de misyonerlik konusundaki aktif rollerini sürdürmüşler, sömürge yönetimleriyle iş birliği içerisinde olmuşlardır.

Ortaçağ'daki misyonerlik faaliyetlerinde etkili olan üçüncü husus şehitlik anlayışıdır. Misyon bölgelerinde zaman zaman yerli halk tarafından hıristiyan misyonerlere yönelik şiddet hareketleri uygulanmış ve bunun neticesinde bazı misyonerler hayatlarını kaybetmişlerdir. Aziz Boniface (ö. 754) örneğinde olduğu gibi öldürülen bu misyonerlerin yaşantıları ve mücadeleleri diğer misyonerler için her zaman bir örnek ve ilham kaynağı olmuştur.

Reformasyon dönemi ve sonrasında Avrupa'da Hıristiyanlık'la irtibatlı yeni dinî yapılanmalarda birçok millî din anlayışı ortaya çıkmıştır. Zira dinî ve siyasî güç olarak Katolisizm'in, gücün tek elde (kilise) toplanması şeklinde Ortaçağ'dan beri sürdürdüğü tekelci anlayışın yıkılması üzerine Yeni Ahid'in otorite anlayışı doğrultusunda hıristiyan dünyasında dünyevî iktidarlarla barışık, hatta onlara bağlı mezhepler oluşmuş; bu çerçevede İngiltere'de Anglikan kilisesi, İskoçya'da Presbiteryenlik, Hollanda'da Reform kilisesi, Almanya'da ve İskandinav ülkelerinde Lutheran kiliseler ortaya çıkmıştır. Bu dönemin başlangıcında yeni kilise hareketlerine bağlı misyonerlik faaliyetlerine fazla rastlanmaz; çünkü bu kiliseler Katolisizm'e karşı var olma mücadelesi vermektedir. Ancak sonraları ve özellikle

sömürge dönemlerinde bu kiliselere bağlı misyonerlik teşkilâtları, dünyanın her tarafında Katolik misyonerler yanında faaliyette bulunmaya başlamışlardır. XIX. yüzyıldan itibaren Batı ve Kuzey Avrupa ile Kuzey Amerika merkezli çeşitli Protestan kiliseleriyle irtibatlı misyoner örgütleri Ortadoğu, Uzakdoğu ve Asya'da hep ön plana çıkmaya başlamıştır.

Ait oldukları ülkelerdeki devlet hâkimiyetini tanıyan Protestan kiliseleri, bu milletlerin hâkimiyetinin yayılmasını ya da kolonilerde ve sömürge bölgelerinde devlet gücünün etki alanının genişlemesini hıristiyan hegemonyasının ve gücünün genişlemesi olarak değerlendirmişlerdir. Benzer durum Güney Avrupa milletlerinin bağlı olduğu Katolik kilisesi için de geçerlidir. Orta ve Güney Amerika'yı hızla sömürgeleştiren İspanyollar ve Portekizliler, "misyon ülkeleri" olarak adlandırılan sömürge bölgelerinde İspanyol ve Portekiz siyasal egemenliğiyle birlikte Katolik misyonu aracılığıyla hıristiyan hegemonyasını da kurmuşlardır.

1773'te Papa XIV. Clement tarafından feshedilinceye kadar Cizvit misyonerleri başta Asya olmak üzere bütün dünyada oldukça aktif olarak faaliyette bulundular. Öyle ki Cizvitler dağıtıldığında kilise tarafından misyon bölgelerinden geri çağrılan Cizvit misyoneri sayısı yaklaşık 3000 idi (a.g.e., s. 175). Çeşitli tarikatlara bağlı misyonerler XVI ve XVII. yüzyıllardan itibaren Asya'da yoğun bir Hıristiyanlık propagandası yürüttüler. Bu faaliyetlerde bilhassa açılan eğitim kurumları etkin rol oynadı.

XVIII. ve özellikle XIX. yüzyıl birçok misyonerlik teşkilâtının ortaya çıktığı dönemdir. Bilhassa XIX. yüzyıl, hıristiyanların bir bütün olarak dünyada aktif misyonerlik faaliyetine giriştiği, bazı yazarların ifadesiyle Hıristiyanlığın kendisini evrensel bir dine çevirme konusunda başarılı olduğu bir zamandır (a.g.e., s. 179, 207). Bu dönemde kurulan misyonerlik teşkilâtlarının büyük çoğunluğu çeşitli Protestan kilise ve cemaatleriyle irtibatlıdır. Bunlar arasında The Baptist Missionary Society (1792), London Missionary Society (1795), Anglican Evangelical Church Missionary Society (1799), British and Foreign Bible Society (1804), The American Board of Commissioners for Foreign Missions (1810), The Basel Society (1815), The American Baptist Missionary Board (1814) ve The Berlin Society (1824) sayılabilir. Ayrıca XIX. yüzyılın ilk yarısında Fransa,

Danimarka, İsveç ve Norveç gibi ülkelerde de bir dizi misyonerlik teşkilâtı oluşturuldu.

XIX. yüzyılda ve bunu izleyen dönemde hıristiyan misyonerleri, yalnızca dinî öğretilerin anlatılması görevini yapan vâizler olarak değil eğitim ve sağlık görevlileri ve sosyal hizmet uzmanları olarak da misyon bölgelerinde görünmeye başladılar. Ortadoğu'da olduğu gibi bazı bölgelerde çok defa eğitim, sağlık ve sosyal hizmet alanlarındaki faaliyetler doğrudan vâizlik faaliyetlerinin önünde yer aldı. Bu bağlamda hıristiyan ülkelerinde yetişmiş birçok misyoner-doktor ve misyoner-öğretmen misyon bölgelerine gönderildi. Misyonerlerce açılan eğitim kurumları sıkça yerel eğitim sistemiyle karşılıklı iletişim içerisinde oldu ve din eğitiminin yanı sıra genel eğitim verildi. Ayrıca bu okullara hıristiyan çocukların yanı sıra başta seçkin aile çocukları olmak üzere hıristiyan olmayan aile çocukları da öğrenci olarak kabul edildi. Eğitim kadrosu, donanım ve teçhizatı, verdiği eğitimle yerli okullardan belirgin şekilde ayrılan bu okullar yörede her zaman büyük bir saygınlık kazandı; bu sayede misyonerler hem halk üzerindeki etkilerini sürdürdüler, hem de bu okullarda yetişen ve ileride o ülkede yönetimden ticarete kadar hemen her alanda etkili konumlara gelecek olan öğrenciler vasıtasıyla ileriye dönük önemli kazanımlar elde ettiler.

İslâm Ülkelerine Yönelik Misyonerlik Faaliyetleri. Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinin ilk örneklerine VIII. yüzyıldan itibaren rastlanır. Endülüs'te kocası Vali Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr'ı (713-716) hıristiyanlaştırmaya çalışan Egilon (Ümmü Âsım) müslümanlara yönelik çalışma yapan ilk Batılı hıristiyan misyoner sayılır. "Fransa keşişi" olarak da adlandırılan Clunyli Abbot Hugh ise bir diğer ilk dönem misyoneridir. XI. yüzyılda Papa VII. Gregory'nin Kuzey Afrika müslümanlarına yönelik gizli bir misyonerlik çalışması yürüttüğü de söylenmektedir (Cutler, s. 3706).

Haçlı seferleri esnasında misyonerlik faaliyetlerindeki artış dikkati çekmektedir. Bu faaliyetlerde ilk ciddi açılım XIII. yüzyılda Assisili Francesco tarafından yapılmıştır. Francesco, insanlara hıristiyan mesajının basit tarzda ve güzelce sunulduğunda kabul edilmesinin çok daha kolay olacağını düşünmüş, kendisi de bu yöntemi kullanmıştır. Bu çerçevede

Francesco üç misyon seferine çıkmıştır. Bunlardan ilkini 1212’de Fas’a, ikincisini 1214’te İspanya’ya yapmıştır. 1219’da V. Haçlı ordusuyla birlikte yola çıkarak Mısır’a gitmiş ve orada sultanın huzuruna çıkarak ona Hıristiyanlığı anlatmıştır (Neill, A History of Christian Missions, s. 99). Kilise tarihindeki en önemli misyonerlerden biri sayılan Lull, Saracenler olarak adlandırdığı müslümanların hıristiyanlaştırılabilmesi için üç hususun gerekli olduğunu belirtmiştir. Bunlardan ilki misyonerlerce müslümanların konuştuğu dillerin çok iyi bilinmesidir. Nitekim Lull’ün bu görüşlerinin sonucu olarak XIV. yüzyıl başlarındaki Viyana Konsili’nde Roma, Oxford ve Paris üniversiteleri gibi eğitim kurumlarında müslümanların dillerinin araştırılıp öğretilmesinin önemi vurgulanmıştır. Lull’ün dikkat çektiği ikinci husus İslâm’a karşı hıristiyan öğretilerini savunan eserlerin yazılması, üçüncüsü de müslümanlar arasında misyonerlik faaliyetlerini yürütecek cesur ve inançlı kişilerin yetiştirilmesidir (a.g.e., s. 114-117). Lull, Kuzey Afrika’ya gerçekleştirdiği dördüncü misyon seyahatinde 1315’te öldü. Şüphesiz bu tarihte yapılan misyon çalışmaları sadece Ortadoğu ile sınırlı kalmadı; pek çok misyonerin İran, Hindistan ve Asya içlerine gittiği bilinmektedir.

Hıristiyanların Ortaçağ’da İslâm ülkelerine yönelik faaliyetlerinde iki temel özellik dikkati çekmekteydi. Öncelikle müslümanların her yönden güçlü olduğu bu dönemde hıristiyanlar, müslümanları hıristiyanlaştırmaya yönelik çabalardan çok İslâm’a karşı kendi cemaatlerini bir arada tutabilmek ve müslümanların otoritesi altında yaşayan farklı hıristiyan gruplarını kendi kiliselerine çekmek yönünde faaliyetler yürüttüler. Bir diğer faaliyet olarak da çeşitli İslâm ülkelerine seyahatler yapan belirli hıristiyan tarikatlarına mensup keşişler ve seyyahlar, İslâm’a karşı mücadele edebilmek amacıyla İslâm’ı ve kendilerine göre İslâm dininin eleştirilebilecek zayıf yönlerini öğrenmeye çalıştılar. Meselâ Ortaçağ’da İslâm ülkelerine seyahatler yapan Félix Fabri ve Piloti gibi hıristiyan seyyahlar bu çerçevede faaliyet göstermişlerdir. Bunlardan Piloti, müslümanların hıristiyan oldukları veya hıristiyanlaştırıldıkları takdirde çok iyi hıristiyan olacaklarını, zira onların adalet ve ihsana büyük önem verdiklerini vurgulamıştır. Yine müslümanlar için yürütülecek faaliyetlerde temel olması amacıyla Kettonlu Robert’in yaptığı gibi Kur’an çevirisi çalışmaları gerçekleştirilmiş, erken dönemlerde İslâm’a karşı yazılan Arapça polemik türü eserler Batı dillerine kazandırılmış ve Cusalı Nicholas, Denys van Leeuwen (Dionysius

Carthusians) ve Pedro de Alfonso (Petrus Alfonsi) gibi yazarlarca İslâm'a karşı çeşitli eserler kaleme alınmıştır (Gündüz - Aydın, s. 35-36).

İslâm ülkelerine yönelik yoğun misyonerlik faaliyetleri Batılı milletlerin sömürge faaliyetlerine paralel biçimde ortaya çıkmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren başta Cizvitler olmak üzere Katolik kilisesi bünyesindeki hıristiyan gruplara bağlı misyonerlerin Afrika ülkeleri, Hindistan, Uzakdoğu ve Ortadoğu'da yoğun bir çalışma yürüttükleri görülür. Özellikle İspanyol-Portekiz yayılmacılığına bağlı olarak üçüncü dünya diye bilinen bölgelerde misyon faaliyetleri yoğunlaşmış, Güney ve Güneydoğu Asya ile Afrika'nın çeşitli bölgelerinde yapılan faaliyetlere zamanla Hindistan, Çin ve Japonya'daki etkinlikler eklenmiştir (Twaddle, s. 1-2). XVIII. yüzyıldan itibaren çeşitli Protestan kiliselerine bağlı misyonerler de İslâm ülkelerinde faaliyetlere katılmışlardır. Henry Martyn, British East India Company'nin bir rahibi sıfatıyla 1810 civarında Ortadoğu'da faaliyet gösteren ilk Protestan misyoner olarak bilinir. Church Missionary Society of the Church of England ise bir müddet sonra Filistin'de faaliyetlerine başlamış, bunu American Board of Commissioners for Foreign Missions adlı teşkilâtın üyesi olan misyonerlerin Ortadoğu'ya gelmesi izlemiştir. Bu örgütün üyelerinden Amerikalı misyoner L. Persons ile P. Fisk 1820 civarında İzmir'e yerleşerek burada faaliyetlerine başlamışlardır (Grabill, s. 1).

İslâm ülkelerinde ve üçüncü dünyadaki bu faaliyetlerde misyoner teşkilâtları ve bunlara bağlı misyonerler bu yörelerde

kurulu sömürge yönetimleriyle yakın ilişki içerisinde olmuşlar ve karşılıklı çıkar gözetmişlerdir. Sömürge yönetimleri misyonerler vasıtasıyla yöredeki idarelerini pekiştirmeyi ve yerli halkın inanç ve geleneklerinde kendi çıkarlarına bir asimilasyon gerçekleştirmeyi hedeflerken misyonerler de sömürgeci güçlerin sağladığı ekonomik, askerî ve siyasal destekle yörede daha rahat faaliyet göstermişlerdir. Bu karşılıklı ilişkide bazılarının ifadesiyle misyonerler âdeta emperyalizmin aktif ajanları olarak çalışmışlardır (Shillington, s. 292 vd.). Sömürgeci güçlerle misyonerlerin yardımlaşması kölelik ticareti gibi konularda da görülmektedir. "Morovian Kardeşliği" gibi bazı misyoner teşkilâtları, Afrika köle ticaretine karşı çıkmamaları için köle tüccarlarının daha fazla desteğini sağlamışlardır (Twaddle, s. 3).

XVIII ve XIX. yüzyıllarda başta Ortadoğu olmak üzere İslâm ülkelerinde İngiliz ve Amerikan misyoner teşkilâtlarının yoğun çalışmaları dikkati çeker. Özellikle Amerika'da Kongregasyoneller öncülüğünde XIX. yüzyılda kurulan American Board of Commissioner of Foreign Mission'a bağlı misyonerler Suriye, Ürdün, Mısır, İran, Irak, Filistin ve Anadolu'da yoğun bir faaliyete koyulurlar. Her ne kadar Kongregasyoneller tarafından kurulsa da Presbiteryenler gibi diğer bazı misyonerler de bu örgüt bünyesinde yörede etkinliklerini sürdürmüşlerdir (Bıyık, s. 208). Bundan başka Church Missionary Society of the Church of England, Presbiteryen Board ve Arap Misyon Teşkilâtı gibi Protestanlık bağlamındaki örgütlerle C. M. Lavigerie tarafından kurulan ve bünyesinde "Beyaz Rahipler" (Babalar) ve "Beyaz Rahibeler" teşkilâtlarını barındıran Afrika Misyonerler Cemiyeti gibi Katolik örgütleri İslâm ülkelerindeki çalışmalarda önemli rol oynamıştır. Bunlardan Afrika Misyonerler Cemiyeti üyeleri Cezayir ve Tunus gibi İslâm ülkelerinin Batı istilâsı altında oldukları dönemde yaptıkları faaliyetlerle birçok müslümanı hıristiyanlaştırmış, sonraları Katolik Hıristiyanlığın Afrika'nın güney ve güneybatı bölgelerine yayılmasında çok etkili olmuşlardır (Kavas, s. 15-17).

Ortadoğu'da özellikle Protestan kiliseler yoğun bir misyonerlik faaliyeti göstermiştir. İngiltere merkezli Anglikanlar'a, Amerika Birleşik Devletleri merkezli Kongregasyoneller ve Presbiteryenler'e zamanla Amerika Birleşik Devletleri kökenli Reform Presbiteryenleri, Adventistler vb. diğer gruplarla Almanya, İskoçya, İsveç ve daha birçok Avrupa ülkesinden gelen çeşitli gruplar eklenmiştir. Bunların çalışmaları sonucunda kısa zamanda Ortadoğu'daki yerleşim merkezlerinde -Kudüs'te olduğu gibi (Tibawi, s. 215-216)- dil veya milliyet ayırımına dayalı yeni kiliseler teşekkül etmiştir.

Misyoner teşkilâtları, önceleri İslâm ülkelerinde temel hedef olarak müslüman çoğunluk da dahil buradaki bütün halkları almışlardır. Ancak müslümanlar üzerine yapılan ve yapılması planlanan çalışmaların gerek müslüman halk gerekse mahallî idareciler tarafından ciddi bir itirazla karşılanması misyonerlerin çalışmalarını Ermeniler, Süryânîler, Ortodokslar, Nestûrîler, Kıptîler gibi yöredeki azınlıklar ve özellikle Doğu kiliseleri mensupları üzerinde yoğunlaştırmalarına sebep olmuştur. Bu arada bilhassa Filistin'deki yahudilerle ilgili bazı çalışmalar da yapılmış, ancak

ciddi bir başarı sağlanamamıştır. Misyonerlerin çalışmalarında daha çok açtıkları eğitim kurumları etkili olmuş, Ortadoğu genelinde binlerce eğitim kurumunda yöredeki insanlar, Protestan veya Katolikler eğitimden geçirilmiş, böylece yöre hıristiyanlarının Protestan ya da Katolik kiliseye bağlanması sağlanmıştır. Bu eğitim kurumlarının bir diğer işlevi de Osmanlı idaresi altında bulunan bölgelerde yaşayan gayri müslim halk arasında Amerikan, İngiliz ve diğer Batı ülkelerinin siyasal amaçlarına paralel biçimde etnikayırımcı bir anlayışın oluşup gelişmesini sağlamak olmuştur. Nitekim Anadolu'nun her tarafında açılan misyoner teşkilâtı destekli yüzlerce kolejde Ermeniler, Ortodoks Rumlar ve Süryânîler gibi gruplar örgütlenmeye çalışmıştır. Bu çalışmalar özellikle Ermeni, Rum ve Bulgar milliyetçiliğinin teşekkülünde etkili olmuştur. Bu arada misyonerler Arap milliyetçiliğinin gelişmesine de büyük katkıda bulunmuştur (Grabill, s. 15-18). XX. yüzyıl başlarında sadece Amerikan misyoner teşkilâtlarına bağlı olarak Anadolu'da faaliyet gösteren okul sayısı 400'ü aşmaktadır (Kocabaşoğlu, s. 221). 1914'te yalnızca Osmanlı Devleti'nin kuzeydeki bölgelerinde yer alan misyoner okullarında yaklaşık 25.000 öğrenci eğitim görmekteydi (Grabill, s. 5-6).

İslâm ülkelerinde çalışmalarda bulunan misyonerlerin, azınlıkları Protestan veya Katolik öğretilere çekme ve onlar arasında etnik bilincin uyanmasını sağlama çabalarını İslâm ülkelerindeki müslüman halkı hıristiyanlaştırma faaliyetleri izledi. Müslüman ülkelerin sömürgecilere karşı verdikleri bağımsızlık mücadeleleri esnasında müslüman halk tarafından sömürgeci amaçlarla özdeşleştirilen ve etnik ayırımcı hareketlerin kışkırtıcısı olarak değerlendirilen misyonerler İslâm ülkelerindeki faaliyetlerine büyük ölçüde ara vermek durumunda kaldılar. Ancak bağımsızlık mücadelesini kazanan müslüman milletlerin kültürel ve teknolojik ilerleme için Batı'ya yönelmeleri ve bu bağlamda dışa açılma politikaları misyonerlere yeni imkânlar sağladı. Kapanan misyoner okulları tekrar açılmaya, misyonerlerce organize edilip yönetilen sağlık ve sosyal yardım kuruluşları yeniden çalışmaya başladı; misyonerler değişen şartlara ve yeni duruma göre yeni birtakım yöntemler geliştirdiler.

Bölgeden bölgeye yahut milletten millete farklı tutum ve tavırlar uygulamış olsalar da misyonerlerin müslümanlara yönelik son iki yüzyıllık çalışmalarında, Hıristiyanlığın anlatılması yanında müslümanlarda İslâmî

inanç ve değerlerle ilgili çeşitli kuşkular uyandırmak suretiyle onları kendi kimlik ve değerlerine yabancılaştırmaya yönelik çalışmalar da dikkati çeker. Başta Gottlieb Pfander ve Samuel M. Zwemer olmak üzere çeşitli misyonerlerce İslâm'ı hedef alan ve Arapça, Farsça, Türkçe gibi yerel dillere de çevrilerek yayımlanan yoğun eleştiri içerikli yayınlar bu amaca yöneliktir. Bunlardan XIX. yüzyılda Pfander'in başta Mîzânü'l-ḥaḳ olmak üzere yazmış olduğu bir dizi İslâm karşıtı polemik kitapları misyonerlerce çeşitli dillere çevrilip İslâm ülkelerinde kullanılmıştır. Pfander'in İslâm ve Hz. Muhammed hakkında birçok şüpheyi işleyen Mîzânü'l-ḥaḳ başlıklı eserine Rahmetullah el-Hindî İẓhârü'l-ḥaḳ adlı hacimli eseriyle cevap vermiştir. XX. yüzyılın ilk yarısında şiddetli bir İslâm düşmanı olarak çalışmalar yürüten ve İslâm'ı "ölmek üzere olan bir din" şeklinde değerlendiren Zwemer ise The Moslem World başlıklı derginin editörlüğünü yapmış, ayrıca İslâm'a yönelik çeşitli kitaplar yayımlamıştır (Sharkey, sy. 12 [2003], s. 48-49).

Günümüz Hıristiyan Misyonerliği ve Yöntemleri. Günümüzde farklı hıristiyan kiliselerine bağlı binlerce misyoner teşkilâtıyla herhangi bir kilisenin denetiminde olmaksızın çalışan yüzlerce misyoner kuruluşu dünyanın hemen her bölgesinde yoğun bir çalışma içerisindedir. Farklı kiliselerle bunlara bağlı misyoner örgütleri faaliyet içinde oldukları yörelerde genellikle birbiriyle uyum içinde çalışmaktadır. Ancak Afrika'nın bazı yörelerinde

olduğu gibi çeşitli bölgelerde birbirlerine rakip olarak çalışanlar da bulunmakta ve bu rekabet, 1990'lı yıllarda Ruanda'da yaşanan katliamda olduğu gibi bazan farklı kiliselerce desteklenen şiddet olaylarına da dönüşmektedir.

Katolik kilisesi bünyesinde kurulu olan Congregation for the Evangelization of Peoples, Katoliklik doğrultusunda Hıristiyanlığın bütün dünyada yayılmasına çalışan bir kuruluş olarak dikkati çekmektedir. Katolikler'in yanı sıra Protestanlık bünyesindeki yüzlerce kiliseye bağlı misyoner teşkilâtı da faaliyet göstermektedir. Protestan örgütler arasında özellikle evangelik akımlar dünyadaki misyonerlik faaliyetlerinde ön plana çıkmaktadır. "Bu nesilde bütün dünyanın evangelizasyonu" sloganıyla yola çıkan (Twaddle, s. 12) Amerikan ve İngiliz evangelikler, bilhassa XX.

yüzyılın son çeyreğinden itibaren dünyada kendini hissettiren yeni dünya düzeni ve küreselleşme olgularının oluşturduğu sosyal ve siyasal şartları da amaçları için kullanmaktadırlar. Bu akımlar, özellikle sosyal ve siyasal değişim süreci yaşamakta olan veya Amerika Birleşik Devletleri ve Batı Avrupa'nın askerî ve kültürel etkisini yoğun şekilde üzerinde hisseden ülkelerde örgütlenmekte ve misyonerlik faaliyetlerini yoğunlaştırmaktadır. Bu gruplara ait kaynaklarca verilen istatistiksel bilgilerde, son yirmi yılda İslâm ülkelerinde yapılan misyonerlik faaliyetlerinde geçmişe nazaran dikkat çekici bir başarının sağlandığı vurgulanmaktadır. Meselâ Cezayir'de 1979'da 1200 olan hıristiyan sayısının 1999'da 12.000'e çıktığı, benzer şekilde Türkiye'de 1500 civarında evangelik hıristiyan olduğu ileri sürülmektedir (bk. bibl.).

Hıristiyan misyonerliği gerek teolojik gerekse kavramsal boyutta kendini günün şartlarına göre gözden geçirmektedir. Nitekim yakın zamanlara kadar kilisenin, hıristiyan olmayan inkârcıları hıristiyanlaştırarak ebedî cezadan kurtarma ve kilisenin yaygınlık ve egemenlik alanını genişletme aracı olarak gördüğü misyonerlik, günümüzde bizzat Tanrı'nın insanlığın kurtuluşuna yönelik bir eylem planı olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu anlayışa göre bizzat Tanrı misyonerlik faaliyetlerinin içinde kabul edilmektedir. Böylece hıristiyan misyon anlayışında kilise merkezlilikten (eklesiosentrizm) Tanrı merkezliliğe (teosentrizm) ya da daha doğru bir ifadeyle Mesîh merkezliliğe (kristosentrizm) geçiş yönünde bir gelişim yaşanmıştır (Knitter, V/3 [2002], s. 82).

Misyonerlerce bütün yeryüzü küresel evangelizmin faaliyet alanı olarak görülmektedir. Bilhassa XX. yüzyıl ve içinde yaşadığımız dönem, küresel evangelizm açısından misyonerliğin altın çağını yaşadığı devir olarak değerlendirilmektedir. K. S. Latourette'nin adlandırdığı şekilde ("Christian Missions History: Roman Catholics, Orthodox, and Protestant Mission to the Nations") "büyük yüzyıl" olan 1914-1950 arası dönem, Roma Katolikleri ve Protestanlar açısından Hıristiyanlığın hızla genişlediği bir zaman dilimi olmuştur. İlerleyen zamanda bunu özellikle Uzakdoğu ülkelerine yönelik faaliyetlerdeki başarılar izlemiş, yakın geçmişten günümüze ise Orta Asya, Balkanlar, Kafkasya ve Ortadoğu'daki yoğun faaliyetler takip etmiştir. Bu dönemde Hıristiyanlık'ta misyonerliğin teolojiden öne geçtiği ve değişen dünya sosyopolitik şartlarında

misyonerliğin saldırgan tutumunun bir kenara bırakılarak muhatap alınan her yöreye ve millete göre yeni yöntemlerin geliştirildiği görülmektedir. Misyonerliğin dünya genelinde düşünülen bir aktivite olarak öne çıktığı bu devirde, misyonerlerce yeni şartlara uygun bir terminolojinin oluşturulmasına da özen gösterilmektedir. Meselâ “diyalog”, “homojen birlik”, “millî / yerli kiliseler”, “halk hareketi”, “iman misyonu” vb. kavramlar misyonerlerin konuşmalarında ağırlık kazanmış bulunmaktadır.

Günümüz misyon teknikleri arasında en dikkat çekici olanı “kültüre uyarlama” yöntemidir. Bazı misyonerlerce müslümanları hıristiyanlaştırmada en büyük başarının sağlanacağı yöntem olarak görülen kültüre uyarlama Hıristiyanlığın bir kültür değil bir kült olduğu, dolayısıyla yalnızca Avrupa ve Kuzey Amerika gibi hıristiyan geleneğin hâkimiyetindeki bölgelerde değil bütün dünyada yerel gelenek ve âdetlere uyarlanması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır (Twaddle, s. 13). Bu yöntemde hıristiyan mesajı ve değerlerinin yerel kültürler, şartlar, değerler ve öncelikler gözetilerek sunulması hedeflenir. Böylece hıristiyan öğretileri, hıristiyan ibadet şekilleri ve kurumlarıyla hıristiyan yaşam tarzı mümkün olduğu ölçüde yerel geleneklere uyarlanıp halka sunulur. Meselâ bu metot doğrultusunda müslümanlara hitap edilirken onların kullandığı dinî terminolojinin kullanılmasına özen gösterilir ve onların çeşitli hassasiyetleri dikkate alınır. Ayrıca müslümanlar arasında mânevî / dinî kirlenmenin onları güvensizlik ve korkuya sevkettiği düşüncesiyle, müslümanlarla ilişki kurulduğunda onlara hıristiyan doktrinindeki kirlenmeyle ilgili anlayışların anlatılmasının önemine dikkat çekilir (Larson, XIII/4 [1996], s. 189-190). Yine çeşitli konularda takınılan tutumlar her halkın özelliğine göre ayarlanır. Meselâ Afrika’da çok eşliliğin yaygın olduğu bazı bölgelerde misyonerler poligamiye karşı çıkmamışlardır (al-Hatimy, s. 68).

Hıristiyan misyonerleri kültüre uyarlama yöntemiyle iki temel amaç güder. Birincisi, misyonerliğin hıristiyan toplumların ve güç odaklarının sosyal ve politik güç ihracına hizmet ettiği yönünde hıristiyan olmayan toplumlarda oluşan kanaatin değiştirilmesidir. Misyonerlere göre, Hıristiyanlığın yerel kültür ve geleneklere uygun biçimde uyarlanması, üçüncü dünyada misyonerliğe ve Hıristiyanlığa karşı hissedilen tarihî kaygıları ortadan kaldıracaktır. Bu yöntemin bir diğer amacı da Tanrı’nın evrensel kurtarıcılığı inancına paralel olarak kilisenin belirli bir merkez veya

merkezlerden dünyanın bütün bölgelere kaydırılması, dünyanın her tarafında kiliselerin oluşturulmasıdır. Bunun gerçekleşmesiyle Hıristiyanlığın özü ve temel dogmaları değişmeksizin farklı kültürlere uyarlanmış biçimleri dünya genelinde varlık kazanacak, böylece Hıristiyanlığın sanıldığı gibi Avrupa veya Amerika merkezli bir din değil evrensel kurtuluşu hedefleyen bir inanç sistemi olduğu ifade edilmiş olacaktır.

Misyonerler, diyalog etkinliklerini de Hıristiyanlığın yayılmasında bir vasıta olarak kullanmaktadır. Çeşitli kiliselere ait belge ve dokümanlarda diyalogun temelde bir misyon vasıtası olarak kavrandığı açıkça ifade edilmiştir (Aydın, V/3 [2003], s. 23 vd). Protestan evangelik çevreler de diyalogun, hıristiyanların kendi inanç ve öğretilerini diğer insanlara sunması açısından oldukça önemli ve etkili bir yöntem olduğu kanaatindedir (Larson, XIII/4 [1996], s. 190). Misyonerlik gayesi taşımayan diyalog anlayışını eleştiren misyonerlere göre doğru diyalog yanlış yolda bulunan kişilerin, meselâ müslümanların Îsâ Mesîh'e imana çağırılmasıdır; diyalogun açık ve doğru hedefi bu olmalıdır. Diyalog tartışmayı değil kurtarmayı amaç edinmelidir. Kurtuluş asla kendiliğinden oluşması beklenen bir son değildir; bunun için karşıdaki insanlarla samimiyet, arkadaşlık ve sempati ortamını gerçekleştirecek diyalog sürecinin kurulması gereklidir.

Misyonerlik faaliyetleri açısından yürütülen sosyal etkinlikler de son derece önemlidir. Misyonerler, aralarında faaliyette bulunulacak kimselerle olumlu ilişkilerin kurulmasında sosyal etkinliklerin önemli bir rol oynadığını düşünmektedir. “Arkadaş evangelizmi” olarak adlandırılan arkadaşlık ilişkilerinin kurulması yanında çocuk kulüpleri oluşturmak ve kreşler, anaokulları kurmak gibi çocuklara yönelik aktivitelerle düşkünlerin barındığı evlere ziyaretler düzenlemek, sağlık sorunlarıyla ilgilenmek, yalnızlık problemlerine çözüm getirmek gibi yaşlılara yönelik faaliyetler önem verilen sosyal etkinlikler arasındadır. Misyonerlerce işletilen kültür evleri, yetenek geliştirme ve dil kursları, dostluk evleri, bazı turizm ve danışmanlık büroları gibi kuruluşlar, onların hedef seçtikleri çevreyi tanımaları ve mahallî halkla arkadaşlık ilişkileri geliştirmeleri açısından ideal ortamlar olarak görülür.

Günümüz misyonerliğinde, özellikle Protestan evangelik kiliselerce yürütülen misyonerlik faaliyetlerinde misyon bölgelerinde kilisenin yerelleşmesine ve yerel kiliselerin oluşturulmasına özen gösterilir. Zira bu, o bölgelerde yerli halk arasında hıristiyan mesajının kalıcı olarak yer edinmesinde önemlidir. Kiliselerin yerelleşmesinde cemaatin oluşumu açısından iki kurumsal yapının tesisi önemlidir. Bunlardan birincisi uygun sosyal ve siyasal şartlar oluştuğunda ve cemaat yeterli sayıya ulaştığında resmî hıristiyan kurumlarının açtırılmasıdır. Diğer bir yapılanma ise henüz yeterli sosyal ve siyasal ortamla yeterli sayıda cemaatin olmadığı yerlerde devreye sokulan "ev kiliseleri" şeklinde cemaatlerin oluşturulmasıdır. Kilisenin yerelleşmesinde, hıristiyanlaştırılan yerli halk arasından aktif misyonerlik ve liderlik vasfına sahip yerel önderlerin çıkarılması da ayrı bir önem taşır. Zira bunların yapacağı faaliyetin her zaman yabancı misyonerlerinkinden daha etkili olacağı düşünülür.

Misyoner örgütlerince kullanılan en etkili araçlardan biri de faaliyette bulunulan bölgelerde halkın yaşadığı sosyal, siyasal ve ekonomik problemlerin iyi incelenmesi, bu problemlerin doğurduğu şartları kullanarak misyonerliğe uygun ortamların oluşturulmasıdır. Savaşlar, iç çatışmalar, istilâlar, göçler, sürgünler, ilticalar, kıtlıklar, deprem, sel vb. felâketler misyonerler için çok elverişli faaliyet ortamı oluşturmaktadır. Özellikle günümüzde son derece örgütlü ve gerek siyasal gerekse ekonomik olarak çok iyi kaynaklara dayanan misyoner kuruluşları insanların yaşadıkları bu sıkıntıları altın fırsatlar olarak görmektedirler. Bu çerçevede Hıristiyanlık propagandası yapılan kişilerin, ailelerin eğitim ve geçim sorunlarının üstlenilmesine büyük önem verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

C. G. Pfander, The Mizan ul Haqq; or Balance of Truth (trc. R. H. Weakley), London 1867; J. Richter, A History of Protestant Missions in the Near East, London 1910; A. L. Tibawi, British Interests in Palestine: 1800-1901, Oxford 1961; A. H. Cutler, Catholic Missions to the Moslems to the End of the First Crusade: 1100 (doktora tezi, 1963), University of Southern

California; J. L. Grabill, Missionaries Amid Conflict: Their Influence Upon American Relations with the Near East, 1914-1927, Ann Arbor 1965; E. Hillman, The Church as Mission, London 1966; G. H. Wolfensberger, Multiplying the Loaves: The Bible in Mission and Evangelism, London 1968; B. Dodge, "Mani and Manichaeans", Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya (ed. S. A. Hanna), Leiden 1972, s. 86-105; K. Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", Christianity and Other Religions (ed. J. Hick - B. Hebblethwaite), Philadelphia 1980, s. 52-75; Said Abdullah Seif al-Hatimy, Woman in Islam: A Comparative Study, Lahore 1983, s. 68-69; N. Lewis, The Missionaries: God Against the Indians, London 1988; Uygur Kocabaşoğlu, Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika: 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları, İstanbul 1989; P. Harvey, An Introduction to Buddhism, Cambridge 1990; S. Neill, A History of Christian Missions, London 1990; a.mlf., "Missions: Christian", ER, IX, 573-579; D. J. Bosch, Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission, New York 1991; K. Shillington, History of Africa, London 1995, s. 292-295; A. Bausani, Religion in Iran: From Zoroaster to Baha'ullah (trc. J. M. Marchesi), New York 2000; Şinasi Gündüz, Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı, Ankara 2001; a.mlf. - Mahmut Aydın, Misyonerlik: Hıristiyan Misyonerler, Yöntemleri ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri, İstanbul 2002; M. Twaddle, "Christian Missions and Third World States", Christian Missionaries and the State in the Third World (ed. H. B. Hansen - M. Twaddle), Oxford 2002, s. 1-16; J. Gilchrist, "Communicating the Gospel to Muslims", The Christian Witness to the Muslims (http://answering-islam.org/Gilchrist/Vol 2); S. Guthrie, "Doors into Islam", Christianity Today, September 9, 2002, v. 46 (10), http://www.christianitytoday.com/ct/2002/010/1.34. html; K. S. Latourette, "Christian Missions History: Roman Catholics, Orthodox, and Protestant Mission to the Nations", http://home-snu. edu/-hculbert.fs/1600htm; Mustafa Bıyık, Presbiteryen Kilisesi, Tarihsel Gelişimi, Öğretileri ve Türkiye'deki Yapılanması (doktora tezi, 2004), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; A. A. Powel, "Maulānā Raḥmat Allāh Kairānawī and Muslim-Christian Controversy in India in the Mid-19th Century", JRAS (1976), s. 42-63; W. F. Larson, "Critical Contextualisation and Muslim Conversion", International Journal of Frontier Missions, XIII/4, Pasadane 1996, s. 189-191; Seçil Karal Akgün,

“Osmanlı İmparatorluğu’nda Mormon Misyonerler”, TTK Bildiriler, XIII (2002), III/2, s. 885-891; Mahmut Aydın, “Dinlerarası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi?”, İslâmiyât, V/3, Ankara 2002, s. 17-48; P. F. Knitter, “Diyalog ve Misyon” (trc. Mahmut Aydın), a.e., V/3 (2002), s. 73-85; H. J. Sharkey, “A New Crusade or an Old One?”, ISIM Newsletter, sy. 12, Leiden 2003, s. 48-49; Ahmet Kavas, “Fransa Laik Oldu, Kara Afrika’yı Hristiyan Yaptı”, Hürriyet Tarih, İstanbul 2 Haziran 2004, s. 13-17; G. E. Mendenhall, “Missions”, IDB, III, 404-406; M. L. Stackhouse, “Missions: Missionary Activity”, ER, IX, 563-570; E. Zürcher, “Missions: Buddhist”, a.e., IX, 570-573.

Şinasi Gündüz

MİŞKÂTÜ'l-MESÂBÎH

(مشكاة المصابيح)

Hatîb et-Tebrîzî (ö. 741/1340) tarafından Ferrâ el-Begavî'ye ait Meṣâbîḥu's-Sünne'yi tamamlamak için yazılan eser

(bk. MESÂBÎHU's-SÜNNE).

MITTWOCH, Eugen

(1876-1942)

Alman şarkiyatçısı.

Schrimm'de yahudi bir aileden doğdu. Önceleri din adamı olmak istediğinden hahamlık okuluna devam ettiyse de daha sonra Berlin Üniversitesi'nde Doğu dilleri, felsefe ve klasik filoloji okudu. 1899'da eyyâmü'l-Arab edebiyatı üzerine Latince yazdığı Proelia Arabum paganorum (Ajjâm al-ʿArab) quomodo litteris tradita sint adlı teziyle (Berlin 1899) doktora derecesi aldı; 1905'te de Sâmî diller doçenti oldu. Arkasından Filistin'e giderek Hilfsverein der Deutschen Juden'in eğitim faaliyetlerine ve modern İbrânîce'nin oluşturulması çalışmalarına katıldı. İki yıl sonra ülkesine döndüğünde yöneticiler tarafından, o sıralarda Almanya'nın Habeşistan'la sömürge ilişkisi bulunduğu için önem kazanan Habeş araştırmaları alanına yönlendirildi ve Kraliyet Wilhelms Üniversitesi'ne (Berlin) bağlı Seminar für Orientalische Sprachen'de Habeşçe (Ethiopic, Geez) ve Amharaca ile Doğu dilleri okutmakla görevlendirildi. 1915'te profesör oldu ve iki yıl Berlin Üniversitesi'nde hocalık yapmasının ardından Greifswald Üniversitesi'ne tayin edildi; fakat savaş hizmeti sebebiyle bir sömestr sonra Berlin'e döndü ve burada

Savaş Bakanlığı Doğu Haber Merkezi'ni yönetti. 1919'da tekrar Seminar für Orientalische Sprachen'de hocalık yapmaya başladı; ertesi yıl okulun müdürlüğüne getirildi. 1935'te yahudi olması sebebiyle erken emekli edildi. Ekim 1939'da sosyal bir hizmet için ailesiyle birlikte Paris'e gitti ve bir daha geri dönmeyerek İngiltere'ye geçip oraya yerleşti; 8 Kasım 1942'de Londra'da öldü. Hayatı boyunca birçok bilim adamı ve diplomat yetiştiren Mittwoch Sâmî diller kadar Türkçe ve Farsça'ya da hâkimdi; ayrıca oluşturulmasına katkıda bulunduğu modern İbrânîce'yi konuşan ilk Alman şarkiyatçılarından biri olduğu gibi eski İbrânîce'yi de tarihî kitâbeleri çözüp yayımlayacak kadar iyi biliyordu. Çeşitli yahudi dernek ve birliklerine üye olan ve Şam'daki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'ye üye seçilen Mittwoch'un 60. doğum yılında, başkanı bulunduğu Gesellschaft zur

Förderung der Wissenschaft des Judentums bir armağan kitabı yayımlamıştır (Festschrift zu Eugen Mittwochs 60. Geburtstag [Breslau 1937]).

Mittwoch’un bilimsel çalışmaları daha çok Arabiyat ve Güney Sâmîleri’nin dilleri üzerinedir. Arabiyat konusunda kaleme aldığı çeşitli kitap ve makalelerden başka hocası Eduard Sachau tarafından neşredilen Ibn Saad, Biographien Mohammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 d. F. (Leiden 1904-1918) adlı külliyata Arap tarihi, İslâm sanatı, Arapça kitâbe ve metin çevirileri, folklor ve halk edebiyatı gibi konularda önemli katkılar sağladı. Habeş araştırmaları alanında Habeşî asistanı Aleka Taje ile birlikte Amhara folkloru üzerine çalıştı; Amhara halk ağzından atasözleri, latifeler, bilmeceler, kelime oyunları, şarkılar, hikâyeler, fıkralar ve masallar derleyerek tercümeleriyle birlikte yayımladı. Amharaca özet bir Kur’an meâliyle yine Amharaca Habeşistan’da İslâm’ın yayılması ve Hz. Peygamber hakkında iki kitap yazdı.

Mittwoch’un bir başarısı da Enno Littmann’ın 1904 yılında Latince çevirileriyle birlikte Philosophi Abessini adı altında yayımladığı Habeşçe kaleme alınmış dinî-ahlâkî-felsefî iki metnin aslında XIX. yüzyılın ikinci yarısında uzun süre Habeşistan’da yaşayan bir misyoner-rahibe ait olabileceğini ileri süren Habeş tarihi ve edebiyatı uzmanı Carolo Conti Rossini’nin iddiasını kanıtlamasıdır. Bunun için rahibin Habeşçe’ye çevirdiği Soirées de Carthage adlı bir misyon kitabını Almanca’ya tercüme etmiş ve söz konusu metinleri bununla karşılaştırarak Rossini’nin iddiasını doğrulamıştır. Habeş araştırmaları Mittwoch’u Habeşçe ile yakın ilişkisi bulunan eski Güney Arabistan diline götürdü ve Johannes Heinrich Mordtmann’la birlikte Sebe-Himyerî kitâbelerini çözmelerini sağladı. Mittwoch, Sâmî diller araştırmalarının dışında Friedrich Sarre ile birlikte İranlı nakkaş Rızâ-yi Abbâsî üzerine çalıştı. Savaş Bakanlığı Doğu Haber Merkezi’ni yönettiği sırada da sorumlusu olduğu Der Neue Orient dergisinde Türkiye’yle ilgili konulara ağırlık verdi.

Eserleri. Proelia Arabum paganorum (Ajjâm al-ʿ Arab) quomodo litteris tradita sint (Berlin 1899); Die arabischen Augenärtze nach den Quellen bearbeitet (I-II, J. Hirschberg ve J. Lippert ile birlikte, Leipzig 1904-1905);

Die arabischen Lehrbücher der Augenheilkunde (J. Lippert ile birlikte, Berlin 1905); Exerpte aus dem Koran in amharischer Sprache (Berlin 1906); Die literarische Tätigkeit Hamza al-Isbahanis (Berlin 1909); Abessinische Kinderspiele amharische Texte (Berlin 1913); Zur Entstehungs-geschichte des islamischen Gebets und Kultus (Berlin 1913); Zeichnungen von Riza Abbasi (Friedrich Sarre ile birlikte, München 1914); Deutschland, die Türkei und der heilige Krieg (Berlin 1914); Abessinische Erzählungen und Fabeln (Berlin 1914); Abessinische Studien I. Die traditionalle Aussprache des Äthiopischen (Berlin 1926); Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit (J. H. Mordtmann, F. Babinger ve R. Gregger ile birlikte, Berlin - Leipzig 1927); Abessinische studien II. Die amharische Version der "Soirées de Carthage" (Berlin-Leipzig 1934); Aramaic Document of the Fifth Century B. C. (W. B. Henning, H. J. Polotsky ve F. Rosenthal ile birlikte, Oxford 1954).

Bazı makaleleri. "Ein amharischer Text über Muhammed und die Ausbreitung des Islams in Abessinien" (Festschrift E. Sachaus [1915], s. 444-451); "Muhammeds Geburtsund Todestag" (Islamica, II [1926], s. 379-401); "Altarabische Amulette und Beschwörungen nach Hamza al-Isbahani" (ZA, XXVI [1912], s. 270-276); "Muslimische Fetwas über die Samaritaner" (OLZ, XXIX [1926], s. 845-849); "Ein corpus medicorum arabicorum" (Archeion, XIV [1932], s. 453-457); "Die Verbreitung des Islams in Togo und Kamerun, Ergebnisse einer Umfrage" (D. Westermann'la birlikte, World of Islam, II [1914], s. 188-276).

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 375; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 420-421; Ebü'l-Kāsım-ı Sehâb, Ferhengi Ḫâverşinâsân, Tahran 2536 şş., s. 255; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankurt 1993, XVI, 158-160; E. Ullendorff, "Eugen Mittwoch and the Berlin Seminar for Oriental Languages", Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth (ed. I. R. Netton), Leiden 2000, I,

145-158; E. Littmann, “Eugen Mittwoch (1876-1942)”, ZDMG, XCIX (1950), s. 143-146; “Mittwoch, Eugen”, EJd., XII, 162.

Kemal Kahraman

MİÛN

(المئون)

Kur’ân-ı Kerîm’de es-seb‘u’t-tuvel dışında âyet sayısı yüzün üzerinde olan sûrelere verilen ad

(bk. SÛRE).

MİYÂN MÎR

(میان میر)

Miyân Mîr Muhammed b. Sâin Data b. Kādî Kalender Fârûkī Lâhûrî (ö. 1045/1635)

Hintli sûfî ve Kādirî şeyhi.

957'de (1550) Sivîstan'da (Sehvân-Sind) doğdu. Mîr Muhammed, Şeyh Muhammed Mîr, Miyâncîv ve Pîr Lâhûrî gibi isim ve nisbelerle anılır. Baba tarafından soyu Hz. Ömer'e ulaşmaktadır. Ataları Sind'in fethi esnasında buraya gelip yerleşmiştir. Anne ve babasının aileleri bölgede "kadılar" diye bilinir. Yedi yaşında iken babası vefat edince Miyân Mîr'in eğitimiyle annesi Bîbî Fâtıma ilgilendi. Temel eğitimini tamamladıktan sonra Kādiriyye tarikatına dair ilk telkinleri annesinden aldı ve bölgedeki şeyhleri

ziyaret etmek için seyahate çıktı. Sivîstan dağlarında uzlet hayatı yaşayan Kādirî şeyhi Hızır Sivîstânî'ye intisap ederek seyrü sülûkünü tamamladı ve hilâfet aldı. Devrinin gavsı olarak kabul ettiği şeyhinin yanında bir süre kalıp hizmet ettikten sonra onun teşvikiyle dinî bilgilerini arttırmak için Lahor'a gitti (982/1575). Burada Ekber Şah döneminin âlimlerinden Miyân Sa'dullah b. Fethullah Dânişmend ve talebesi Miyân Ni'metullah'tan dinî ilimleri tahsil etti. Uzun yıllar halktan uzak yaşamaya çalışan Miyân Mîr tanınmaya başlayınca kırk yıldır ikamet etmekte olduğu Lahor'u terkedip Sirhind'e gitti. Bir süre sonra hastalandığından tedavisiyle ilgilenen müridi Ni'metullah Sirhindî'ye hilâfet verip Lahor'a döndü. Hiç evlenmeyen ve hayatının altmış yıldan fazlasını Lahor'da geçiren Miyân Mîr 7 Rebîülevvel 1045 (21 Ağustos 1635) tarihinde burada vefat etti (Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâ', s. 72). Mezarı Lahor'un güneydoğusundaki Dârâpûr mevkiindedir. Dârâ Şükûh'un yaptırmaya başladığı kabri Âlemgîr Evrengzîb tarafından tamamlanmış, dönemin Lahor valisi Nevvâb Vezîr Han, Evrengzîb'in emriyle kabir üzerine bir türbe yaptırmıştır. Mezarı günümüzde ziyaretgâhtır.

Bâbürlü hânedanından Cihangir, Şah Cihan, Dârâ Şükûh, Cihanârâ Begüm ve Evrengzîb, Miyân Mîr'e karşı sevgi beslemişlerdir. Lahor'da bulunduğu sırada kendisini ziyaret edemediği için üzülen Cihangir tarafından başşehir Agra'ya davet edilmiş, bir süre orada kalıp Cihangir'e tavsiyelerde bulunmuş, şeyhin sözlerinden etkilenen Cihangir her şeyini terkedip kendisini tamamen Allah'a verebileceğini söylemiş, ancak Miyân Mîr bunu uygun bulmamıştır. Lahor'a döndükten sonra da Cihangir'in ona mektuplar yazdığı kaydedilmektedir. Cihangir'in ardından tahta çıkan Şah Cihan, Keşmir seferi dönüşünde Miyân Mîr'i ziyaret edip bazı hediyeler vermiş, oğlu Dârâ Şükûh'un da bulunduğu bu ziyaret sırasında Miyân Mîr, hükümdara devlet yönetimi ve halkın korunup gözetilmesiyle ilgili nasihatlerde bulunmuştur. Cihangir'in, o sırada yirmi yaşında olan Dârâ Şükûh'un bir türlü geçmeyen rahatsızlığı için Miyân Mîr'den yardım istediği nakledilmekte, Dârâ Şükûh da Miyân Mîr'in duasıyla iyileştiğini ve bir daha o hastalığa yakalanmadığını belirtmektedir. Nakşibendî - Müceddidî şeyhlerinden Abdülhakîm Siyâlkûtî de onu ziyaret edip hizmetinde bulunmuştur. Ancak aralarında vahdeti vücûd ve seyrü sülûk konularında bazı ihtilâflar olduğu bilinmektedir.

Lahor'da Pencabî dilinde yayımlanan Şehr-i Lâhor di Târîḫ adlı kitapta, Sih reisi (Guru) Arcun Singh'in 1588 yılında Amritsar'daki Altın Mâbed'in temel atma merasimine Miyân Mîr'i de davet ettiği şeklindeki bilgiden onun devlet adamlarının yanı sıra toplumun çeşitli kesimleriyle de ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Miyân Mîr, kendisine intisap etmek isteyenleri müridliğe kabul etme konusunda titiz davranmasına rağmen müridlerinin sayısı binleri bulmuş, geride Ni'metullah Sirhindî ve Şah Muhammed Bedahşî başta olmak üzere kırk beş halife bırakmıştır. Vahdeti vücûd düşüncesini ve Kādiriyye tarikatını Keşmir bölgesinde yaygınlaştıran Bedahşî şeyhinin mezarının yanına defnedilmiştir. Miyân Mîr'in kız kardeşi Bîbî Cemal Hatun, Kādiriyye'nin Pencap bölgesinde yayılmasında etkili olan Kādirî kadın velîlerden biridir.

Vahdeti vücûd düşüncesini Hint alt kıtasında en etkili biçimde savunan sûfîlerden olan (Muhammed İkrâm, s. 426) Miyân Mîr'in Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ve Fuṣûṣü'l-ḥikem adlı eserlerini

ezberden okuduğu, Abdurrahman-ı Câmî'nin Fuṣûṣ şerhini de ezber derecesinde bildiği söylenir. İnsanın nefis, kalp ve ruhtan ibaret olduğunu, nefsin şeriata, kalbin tarikata uymakla ıslah edileceğini, ruhun ıslahının ise hakikate ulaşmakla gerçekleşeceğini belirten Miyân Mîr'e göre asıl maksat olan hakikate ermenin ilk yolu şeriata uymaktır (Athar Abbas Rizvî, II, 106).

Dârâ Şükûh'un Miyân Mîr ve müridlerine dair Sekînetü'l-evliyâ˒ ile Sefînetü'l-evliyâ˒ adlı eserleri ve Cihangir'in Tüzük-i Cihângîrî'si Miyân Mîr'in hayatıyla ilgili ilk dönem kaynaklarıdır. Modern zamanlarda Miyân Mîr hakkında yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Gulâm Destgîr Nâmî, Teẕkire-i Ḥażret Miyân Mîr Ḳādirî (Lahor 1958); Beşîr Ahmed Çiştî, Sevâniḥ-i Ḥażret Miyân Mîr (Lahor 1964); İkbâl Ahmed Ḥażret Miyân Mîr (Lahor, ts.); Muhammed Dîn Kelîm Kādirî Teẕkire-i Ḥażret Miyân Mîr (Lahor 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Cihangîr, Cihângîrnâme: Tüzük-i Cihângîrî (nşr. Muhammed Hâşim), Tahran 1359 hş., s. 325; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâ˒, İstanbul 1326, s. 70-73; a.mlf., Sekînetü'l-evliyâ˒ (nşr. Târâ Çend - Muhammed Rızâ Celâlî-Nâîmî), Tahran 1344 hş./1965; Abdülhamîd Lâhûrî, Pâdişâhnâme, Kalküta 1867, I/1, s. 340; Muhammed Sâlih Kembûh, ʿAmel-i Ṣâliḥ: Şâh Cihânnâme, Lahor 1960, III, 382; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, V, 403-404; Athar Abbas Rizvī, A History of Sufism in India, New Delhi 1983, II, 103, 105-121, 133-134; Muhammed Dîn Kelîm Kadirî, Teẕkire-i Miyân Mîr, Lahor 1986, s. 58, ayrıca bk. tür.yer.; Muhammed İkrâm, Rûd-ı Kevs̱er, Lahor 1992, s. 426-429; N. Hanif, Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia, New Delhi 2000, s. 206-209; M. Hidayet Hosain, "Miyancı", İA, VIII, 374; S. Digby, "Miyān Mīr, Miyad̲j̲ī", EI² (İng.), VII, 189; Abdülganî, "Miyân Mîr", UDMİ, XXI, 907-909.

Nısar Ahmad Faruqı

Mİ‘YÂR-ı SEDÂD

(معيار سداد)

Ahmed Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) mantık kitabı.

Geleneksel tarzda yazılmış ilk Türkçe mantık kitabıdır. Oğlu Ali Sedad’ın bildirdiğine göre müellif, oğlunun faydalanması için telif ettiği esere onun adına izâfeten Mi‘yâr-ı Sedâd ismini vermiştir. Ali Sedad da Mîzânü’l-ukūl fi’l-mantık ve’l-usûl adlı kitabını (İstanbul 1303) yazarken bu eserden geniş ölçüde yararlanmıştır (Öner, Erdem, II/6 [1986], s. 770, 774, 778, 780). Ancak Ali Sedad geleneğin dışına çıkarak Avrupa’daki yeni mantık akımlarını, yöntem ve kavramlarını da dikkate almıştır. Mi‘yâr-ı Sedâd’ın İstanbul baskısının (1303) iç kapağında eserin ibtidâî mekteplerinde okutulmak üzere yazıldığı, fakat iri harflerle basılan kısımların metin olarak rüşdiyede de okutulabileceği belirtilmektedir. Eser, geleneksel mantık kitaplarındaki plana uygun olarak bir mukaddime ile “tasavvurât” ve “tasdîkāt” bahislerinin yer aldığı iki ana bölümden (makale) oluşmaktadır. Mukaddimede mânalı lafızlar konusu incelenmekte, bilginin tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrıldığı belirtilerek mantığın konusu ve amacı bakımından tanımı üzerinde durulmaktadır. İki kısımdan (bab) meydana gelen tasavvurât bölümünün ilk kısmında tasavvurların ilkeleri olan beş küllî, ikinci kısmında tarif konusu ele alınmaktadır. İkinci bölüm dört kısım olup burada sırasıyla mutlak önermeler (kazâyâ-yı mutlaka), kıyas şekilleri (suver-i akyise), modal önermeler (müveccihât) ve tasdik türleri (mevâdd-ı kıyâs) işlenmektedir. Eserin sonunda geleneğe uyularak beş sanat konusu incelenmektedir.

Müellif kipli önermeleri ele alırken herhangi bir isim kaydetmeden mantıkçıları mütekaddimîn ve müteahhirîn diye ikiye ayırmaktadır. Necati Öner, Mi‘yâr-ı Sedâd’ın kaynağının Esîrüddin el-Ebherî’nin

Îsâġūcî’si olduğunu ileri sürmektedir (a.g.e., II/6 [1986], s. 782-784). Kitabın planına ve kullanılan bazı kavramlara bakarak kaynaklarının Gazzâlî sonrası mantıkçılar olduğu söylenebilir. Çünkü eserin plan

yönünden İbn Sînâ sisteminden epeyce ayrıldığı noktalar vardır. Meselâ kategoriler beş küllî kadar ayrıntılı biçimde işlenmemekte, önermelerin artıklık ve karşıtlık ilişkisi onların nitelik ve niceliğiyle karıştırılmış olarak verilmekte, önermelerin kipleri ve doğruluk değerleri (tasdîkāt) -İbn Sînâ sisteminin aksine-kıyaslar incelendikten sonra kaydedilmekte, yine önermeler doğruluk açısından "bedîhî" ve "nazarî" şeklinde ikiye ayrılmakta, bedîhî olan da "aklî" ve "hâricî" diye sınıflandırılmakta olup bu usul ne İbn Sînâ'da ne de Gazzâlî'de vardır. Klasik mantıkta kıyasın içeriği olarak ele alınan burhan, cedel, mugalata, hatâbe ve şiire Mi'yâr-ı Sedâd'da yalnızca birer cümle ile yer verilmektedir.

Mi'yâr-ı Sedâd Türkçe yazılmakla birlikte mantık terimlerinin Arapça'da olduğu gibi bırakılması yüzünden Arapça bilmeyen kişilerin eseri okuyup anlaması oldukça zordur. Hilmi Ziya Ülken gibi bazı araştırmacılara göre Mi'yâr-ı Sedâd, o zamana kadar sûrî mantık konusunda Türkçe yazılmış en mükemmel mantık kitabı olup Batılılaşma'ya karşı çıkarak yerli kaynaklara dayanmak, bunun için de eski kaynakları tercüme edip onlara dayalı telif çalışmaları yapmak gerektiğini savunan bir zihniyetin ürünüdür. Nitekim Ahmed Cevdet Paşa öz kaynaklara dönmenin ateşli bir savunucusu olmuştur (Ülken, s. 766-768). İki defa basılan Mi'yâr-ı Sedâd'ı (İstanbul 1293, 1303) Kudret Büyükcoşkun Latin harfleriyle neşretmiş (Mantık Metinleri, İstanbul 1998, II, 11-108), ayrıca Hasan Tahsin Feyizli (Ankara 1988) ve Necati Demir (Ankara 1998) tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Cevdet, Mi'yâr-ı Sedâd, İstanbul 1303; Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 757-775; Necati Öner, Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, Ankara 1967, s. 17; a.mlf., "Cevdet Paşa'nın Mantık Anlayışı", Ahmet Cevdet Paşa (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, s. 111-115; a.mlf., "Mantıkçı Baba-Oğul: Ahmet Cevdet, Ali Sedat", Erdem, II/6, Ankara 1986, s. 769-799; Kemal Sözen, Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefî

Düşüncesi, İstanbul 1998, s. 232-233; İsmail Köz, “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”, AÜİFD, XLIII (2002), s. 143, 159.

Ali Durusoy

MİʻYÂRÜ'l-İLM

(معيار العلم)

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mantığa dair eseri.

İbn Sînâ'nın Farsça kaleme aldığı Dânişnâme-i ʿAlâʾî'nin Arapça'ya serbest bir çevirisinden ibaret olan Maḳāṣıdü'l-felâsife'nin (Janssens, s. 17) mantık bölümü hariç tutulursa Miʿyârü'l-ʿilm (Miʿyârü'l-ʿaḳl, Miʿyârü'l-ʿuḳūl, Miʿyârü'n-naẓar) Gazzâlî'nin mantığa dair eserlerinin ilki olmaktadır. Müellifin Miḥakkü'n-naẓar (s. 162), el-Müstaṣfâ min ʿilmi'l-uṣûl (I, 30, 41, 64, 122, 133, 175), Esâsü'l-ḳıyâs (s. 26-27, 111), el-Ḳıstâsü'l-müstaḳīm (s. 72), Mîzânü'l-ʿamel (s. 13, 44, 46, 52, 133) ve el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (s. 15-16) adlı kitaplarında Miʿyârü'l-ʿilm'e yaptığı atıflar eserin Gazzâlî'ye aidiyeti konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmamaktadır. Tehâfütü'l-felâsife'de yer alan atıflar da iki eser arasındaki ilişkiyi gösterecek niteliktedir. Gazzâlî Tehâfütü'l-felâsife'nin dördüncü mukaddimesinde, bu eseri tamamladıktan sonra Medârikü'l-ʿuḳūl olarak da adlandırdığı mantık disiplinine dair Miʿyârü'l-ʿaḳl (metinde bu isimle anılıyor) adlı bir eser daha kaleme alacağını, eseri Tehâfüt'ün muhtevasını anlamaya yarayan bir çalışma olarak tasarladığını belirtmektedir (Tehâfütü'l-felâsife, s. 45, 47). Ancak yine Tehâfüt'te bu kitaba ek olarak Medârikü'l-ʿuḳūl adlı bir eser telif ettiğini belirttiğine göre (a.g.e., s. 158) Gazzâlî'nin Miʿyârü'l-ʿilm'in ilk şeklini Tehâfüt'ü kaleme alırken tamamlamış olduğu anlaşılmaktadır. Mantığa dair olan Miḥakkü'n-naẓar'ın hâtimesinde ise (s. 162) müellif Miʿyârü'l-ʿilm'e henüz son şeklini vermediğini açıkça belirtmektedir. Dolayısıyla Tehâfüt'ün tamamlandığı 487 (1094) yılında Miʿyâr'ın ilk şekliyle kaleme alındığı ve Gazzâlî'nin esere nihaî şeklini Miḥakkü'n-naẓar'ın telifinden sonra verdiği ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Miʿyâr'ın Maḳāṣıdü'l-felâsife ile birlikte Tehâfüt projesinin üçüncü ayağını oluşturduğu söylenebilir. Ayrıca Gazzâlî ahlâka dair Mîzânü'l-ʿamel'inde Miʿyâr'a çok sayıda atıfta bulunmakta, Miʿyâr'ı doğru bilginin, Mîzân'ı ise doğru davranışın ölçütünü ortaya koymak üzere yazdığını belirtmektedir. Gazzâlî'ye göre bu iki eser birer ölçüt ortaya koymaları bakımından fikrî bir ilişki içindedir (Hourani, CIV [1984], s.

292-295).

Miʿyârü'l-ʿilm bir önsöz ile dört bölümden (kitab) oluşmaktadır. Gazzâlî önsözde eseri biri özel, diğeri genel olan iki amaç için kaleme aldığını belirtmektedir. Kitabın yazılmasındaki özel amaç Tehâfütü'l-felâsife'de geçen felsefî terimlerin anlaşılmasını sağlamaktır. Eserin özellikle üçüncü bölümünde tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât disiplinleri esas alınarak alfabetik sıraya göre düzenlenmiş olan terimlerin tanımları verilmekte, dördüncü bölümde de "Ahkâmü'l-vücûd ve levâhikuhâ" başlığı altında klasik mantığın on kategorisiyle metafiziğin temel kavramları açıklanmaktadır.

Eserin yazılışında gözetilen daha genel ve önemli amaç ise insanın doğru bilgiye ulaşması için düşünmenin yollarını gösterecek bir ölçü ortaya koymaktır. Çünkü insan sadece akıl varlığı olmayıp aynı zamanda duyu ve vehim güçlerine de sahip olduğu için akla doğru bilgiyi gösterecek, insanı duyu ve vehmin gelişmemiş düzeydeki yanıltıcı etkisinden kurtaracak bir ölçüye gerek vardır. Nitekim din de vehmin yanıltmalarını vesvese verici (vesvâs) adıyla şeytana, aklın ışığını da hidayet ve nur adıyla Allah'a ve meleklerine nisbet etmektedir. Bu amaç akıl için olduğu gibi birer din ilmi olarak kelâm ve fıkıh metodolojisi bakımından da önemlidir (Miʿyârü'l-ʿilm, s. 59-64). Gazzâlî, "kıyasın öncülleri" başlığı altında lafız-mâna ilişkisiyle önermeleri incelediği birinci bölümde ve kıyası ele aldığı ikinci bölümde kelâm ve fıkıh âlimlerinin lafız-mâna ilişkisi konusunda zihin karışıklığı içinde bulunduklarını, tümeli (küllî) bir türlü kavrayamadıklarını belirtmektedir (a.g.e., s. 75, 93, 148, 211, 213, 217, 224, 340). Aynı şekilde fıkıh âlimlerinin "kıyas", kelâmcıların "bilinmeyeni bilinene benzetme" (reddü'l-gāib ile'ş-şâhid) dedikleri temsilin zan ifade ettiğini, akıl yürütme biçimi olarak temsilin fıkıhta kullanılsa bile kelâmda asla kullanılamayacağını vurgulayarak (a.g.e., s. 165-177) Miʿyâr'ın ilk iki bölümünde yer alan mantığın fıkıh ve kelâm için zorunlu bir yöntem olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu bakış açısıyla Miʿyâr'daki bütün örnekleri "akliyyât" ve "fıkhiyyât" dediği (a.g.e., s. 138, 152) kelâm ve fıkıhtan veren Gazzâlî bazı mantık terimlerinin kelâm ve fıkıhtaki karşılıklarını da göstermektedir. Ancak bunu yaparken kelâmcı ve fıkıhçıların eserlerinde bu terimlerin nasıl tanımlandığını açıklamamaktadır (a.g.e., s. 110-111).

Gazzâlî'nin önsözde aklın ve bilginin ölçüsünü ortaya koyma şeklinde belirttiği

asıl amaç Miʿyâr'ın birinci ve ikinci bölümlerinde işlenmektedir. Nitekim Tehâfüt'ün anlaşılmasına yönelik olarak mantık ve metafizik terminolojisinin yer aldığı üçüncü ve dördüncü bölümler onun daha sonra yazdığı mantık kitaplarında yeniden ele alınmaz. Gazzâlî'nin bu eseri, mantığın din ilimlerinin (fıkıh ve kelâm) bir yöntemi olarak meşrulaştırılması bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak müellif bu girişiminde ilk değildir. Ondan önce Fârâbî tarafından kaleme alınmış olan, örnekleri yine fıkıh ve kelâmdan verilen, içinde Gazzâlî'nin yaptığı gibi fıkıhçıların temsil, kelâmcıların reddü'ş-şâhid ile'l-gāib yöntemlerinin eleştirildiği Kitâbü'l-Ḳıyâsı'ṣ-ṣaġīr adlı eserle İbn Hazm'ın yazdığı et-Taḳrîb bi-ḥaddi'l-manṭıḳ ve'l-medḫal ileyhi bi'l-elfâẓi'l-ʿâmmiyye ve't-tems̱ileti'l-fıḳhiyye bu amaç için telif edilmiştir. Ancak bu eserler Miʿyârü'l-ʿilm kadar etkili olamamıştır. Dolayısıyla eserin mantık tarihinde belirleyici bir yeri vardır. Miʿyâr'ın en belirgin etkisi bu eserin ardından mantığın tamamen sûrîleşmiş olmasıdır. Nitekim Miʿyâr'dan sonra artık mantığın epistemolojik içeriği demek olan burhan, cedel, mugalata, hatâbe ve şiir Fârâbî'de olduğu gibi müstakil sanatlar halinde incelenmemiş, İbn Sînâ'nın mantığa dair bazı eserlerinde görüldüğü gibi birer cümle ile geçiştirilmiştir. Çünkü Gazzâlî Miʿyâr'da mantığın salt sûrî kısmı olan deyimler, önermeler ve kıyası merkeze almıştır, ondan sonraki mantıkçıların çoğunun kelâmcı olması da bu etkiyi sürekli kılmıştır. Gazzâlî'nin yaptığı gibi bu kitapla birlikte mantığın adı bile değişmiş, Fahreddin er-Râzî'nin el-Âyâtü'l-beyyinât'ında ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Esâsü'l-iḳtibâs'ında olduğu gibi bu disiplinle ilgili kitapların adlarında mantık terimi âdeta kullanılmaz olmuştur.

Miʿyârü'l-ʿilm'in asıl kaynağı Aristo'nun mantık külliyatı değil -eserin ikinci kitabının birinci kısmında Fârâbî'nin el-Ḳıyâsü'ṣ-ṣaġīr'inden yapılan bazı uyarlamalar (Kitâbü'l-Ḳıyâsi'ṣ-ṣaġīr, II, 75-80; krş. Miʿyâr, s. 131 vd.) bir yana bırakılırsa-esas itibariyle İbn Sînâ mantığıdır. Nitekim lafız ve mânaya dair verdiği bütün tanımlar, iktiranî ve istisnaî kıyas ayırımıyla ilgili bilgiler İbn Sînâ'dan aktarmadır. Yine önermelerin doğruluk değerine göre tasnifi İbn Sînâ'nın el-İşârât adlı eserindeki açıklamaların bir

yansımasından ibarettir (Miʿyâr, s. 186 vd.; krş. el-İşârât, s. 40-46). Miʿyâr'ın terminolojiye (hudûd) dair bölümünü neşreden Abdülemîr el-A'sem (el-Muṣṭalaḥu'l-felsefî, s. 266-301), İbn Sînâ'nın el-Ḥudûd adlı risâlesiyle Miʿyâr'ın bu bölümü arasındaki paralelliklere işaret etmiş, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın eserini bazı küçük değişikliklerle tekrar ettiğini ortaya koymuştur (a.g.e., s. 87).

Eser ilk defa Muhyiddin Sabrî el-Kürdî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1329, 1346). Süleyman Dünyâ'nın hazırladığı tahkikli neşri (Kahire 1961, 1969) 1346 (1927) tarihli Kürdî neşrini esas alan baskılar izlemiştir (Beyrut 1978, 1981). Eserin Ali Bû Malham tarafından yapılmış bir baskısı da bulunmaktadır (Beyrut 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, Miʿyârü'l-ʿilm (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1961, s. 59-64, 75, 93, 110-111, 131-152, 165-177, 186 vd., 211, 213, 217, 224, 340; a.mlf., el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 15-16; a.mlf., Mîzânü'l-ʿamel (nşr. Süleyman Selîm el-Bevvâb), Beyrut 1986, s. 13, 14, 46, 52, 113; a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1990, s. 45, 47, 158; a.mlf., el-Müstaṣfâ (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), Cidde, ts., I, 30, 41, 64, 122, 133, 175; a.mlf., el-Ḳıstâsü'l-müstaḳīm (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1990, s. 72; a.mlf., Esâsü'l-ḳıyâs (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Riyad 1993, s. 26-27, 111; a.mlf., Miḥakkü'n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 162; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḳıyâsi'ṣ-ṣaġīr (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî içinde, nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1986, II, 75-80; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (6), s. 53; a.mlf., el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran 1339, s. 40-46; a.mlf., el-Mübâḥaṣât (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 1371/1413, s. 347; J. Janssens, An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989), Leuven 1991, s. 17; Abdülemîr el-A'sem, el-Muṣṭalaḥu'l-felsefî ʿinde'l-ʿArab, Bağdad 1997, s. 70-88, 266-301; G. F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings", JAOS, CIV (1984), s. 289-302; Ali Durusoy,

“Gazzâlî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, İslâmî Araştırmalar, XIII/3-4, Ankara 2000, s. 308-310.

Ali Durusoy

MİZÂB

(بلاد مزاب)

Cezayir’de çoğunlukla İbâzî mezhebine bağlı olan halkın yaşadığı bölge.

Mizâb (Mîzâb), Cezayir’in günümüzdeki idarî taksimatında ülkenin orta kesiminde yer alan Gardâye idarî bölümünün (vilâyet) kuzeyine tekabül eder. Başşehir Cezayir’in 600 km. güneyinde Sahrâ çölünün başlangıcında bulunan bölge adını Arapça’da mizâb (oluk) kelimesinden almaktadır. Avrupalılar buraya Mozab veya M’zab, halkına da Mozabite demektedir. Yüksekliği 300-700 m. arasında değişen kayalık plato görünümündeki Mizâb derin vadilerle yarılmış durumdadır. Bölgede daha ziyade Berberîler’in Zenâte koluna mensup kabileler yanında Araplar ve Sahrâ’nın güneyinden gelen zenci asıllı ahali yaşamaktadır. 38.000 km²’lik bir alana sahip olan Mizâb bölgesindeki şehirlerin nüfusunun % 60’ını İbâzîler oluşturmaktadır.

Mizâb vadisinde İslâm öncesi döneme ait bazı şehir kalıntılarına rastlanmakla birlikte Mizâb’ı ilk defa geniş şekilde yerleşime açanlar Hâricîler’in İbâzî koluna mensup müslümanlardır. Burada V. (XI.) yüzyılda kurulan ilk şehirler el-Atf, Bû Nûre, Benî Yezkan, Melîke ve bugünkü vilâyet merkezi Gardâye’dir. XI. (XVII.) yüzyılda bunun 110 km. kuzeydoğusunda Karâre ve 45 km. kuzeyinde Biryân tesis edildi. Bunları daha sonra Metlîlî ve Dâyet İbn Dahve’nin kuruluşu izledi.

Müslümanların Mizâb bölgesine yerleşmesiyle burası tarihte önemli bir mevki olma özelliği kazandı. Emevîler’in baskısından kaçarak Mağrib’e yönelen İbâzîler önce Cebelinefûse’de, Vargla ile (Vercelân) Miyâ vadilerinde bazı topluluklar oluşturdu. Ardından Sicilmâse’de tesis ettikleri Benî Midrâr ile (Midrârîler) Cezayir’deki Tâhert Devleti’nin yıkılmasından sonra Mizâb onlar için önemli bir sığınak oldu. İbâzîler, günümüzde Mâlikî mezhebine bağlı Saîd Utbe kabilesinin atalarının da aralarında bulunduğu Berberîler’i kendi inançlarına çevirmeyi başardılar.

Cezayir’in güney bölgelerinde yer alan Tugurt, Vargla ve Mizâb vadisi, 959 (1552) yılında beylerbeyi Sâlih Reis’in çoğu Berberîler’den oluşan 12.000 askerle düzenlediği sefer esnasında Osmanlı topraklarına katıldı. Biskre ve Lağvât gibi Mizâb da belli oranda bir vergi öderken idaresi kendi şeyhlerine bırakılmıştı. Bu dönemde kuzeyde başşehir Cezayir başta olmak üzere onun güneyindeki Titteri’de, batıdaki Vehrân’da ve Muasker’de çoğu tüccar önemli sayıda Mizâblı yaşıyordu. Başşehir Cezayir’e önce işçi olarak gelen Mizâblılar kısa zamanda büyük servetler edinmişlerdi. Titteri’de ikamet eden Osmanlı valisinin Mizâblılar’ın reisinden daha az bir iktidara sahip bulunduğu ve maddî imkânlarının ondan daha az olduğu söylenirdi. Fransızlar 1830’da Cezayir’i işgal etmeye başladıkları zaman Mizâb’dan 1000 kadar savaşçı son beylerbeyi Hüseyin Paşa’nın ordusuna katılarak onlarla çarpışmıştı. Fransa’nın Cezayir’deki vakıfları sömürge idaresinin mülkü haline getirmesi, ülkenin diğer yerlerinde

olduğu gibi Mizâb’da da büyük tepkilere ve 1882 yılında isyana sebep oldu. 1914’te İstanbul’da cihâd-ı ekber ilân edilmesi Mizâb’da da büyük bir sevinçle karşılandı. 1916-1917 yıllarında Cezayir’in güney bölgesi Hükkâr’da (Hoggar / Haggar) Tavâriklar’ın Fransa’ya karşı yürüttükleri mücadeleye Mizâblılar da katıldı. Mizâb halkı, II. Dünya Savaşı sonrasında Cezayir’in bağımsızlığı için mücadele eden Abdülhamîd b. Bâdîs’in başlattığı ıslah hareketinde de faal olarak yer aldı.

Mizâb’daki dinî ve tarihî yapılarda mimari özellikler son zamanlardaki yeniliklere rağmen muhafaza edilmekte, evler daha çok kaleyi andırmaktadır. Sahrâ bölgesinde kendine has bir mimariye sahip olan Mizâb toplumu hânelerin meydana getirdiği farklı aşiretlerin birleşmesinden meydana gelmişti. Bu hânelere “dârü fülân” veya “evlâdü fülân” denmekteydi. “Cemaat” diye adlandırılan idarî meclis ise bütün aşiret reislerinin bir araya gelmesiyle oluşuyordu. Mizâb şehirlerinde iki ayrı meclis vardı. Önde gelen din âlimlerinin teşkil ettiği “meclisü’t-talebe” kendi içinde “hey’etü’l-azzâbe”, “hey’etü’t-telâmîz” ve “hey’etü’l-muhâzir” olmak üzere üç gruba ayrılıyordu. En yüksek seviyedeki ulemâdan teşekkül eden hey’etü’l-azzâbe (meclisü’l-azzâbe) en yetkili olanıydı. “Meclisü’l-avâm” da kabile reislerinden oluşuyor ve çeşitli heyetlere bölünüyordu. Bunlar toplumun dinî hizmetleri, eğitim ve öğretimi yanında kanun yapma, uygulama, yönetim ve yargılama konularında karar alan heyetlerdi. Her iki

meclisin ortak olarak benimsediği, sayıları binlerle ifade edilen bu kararlar İbâzî hukukunun en önemli kaynağını oluşturmaktaydı.

Yeni dönemde Cezayir'de idareyi ele geçiren Millî Bağımsızlık Cephesi, Mizâb'ın geleneklere dayalı idarî yapısını benimsemedi ve sadece dinî görevlerle ilgili kısmı korunarak diğerleri lağvedildi. Bununla birlikte 1988 yılından itibaren Mizâb'ın kendine has cemaat meclisi yapısı tekrar eski nüfuzunu kazanıp seçim dönemlerinde toplum üzerindeki gücünü göstermiştir.

Mizâb İbâzî toplumunda cami merkezî özelliğini daima muhafaza ederek ibadet yeri olması dışında ticarî işlerin görüşüldüğü, adlî davalara bakıldığı, gerektiğinde şehirlerin güvenliğini sağlamak için silâhların saklandığı yer olarak kullanılmakta, hatta yerine göre bir kale vazifesi görmekteydi. Etrafı bahçelerle çevrili Mizâb şehirlerinde günün belli bir kısmında herkes çalışarak topluma yararlı olmak zorundaydı. Müftüler, kadılar ve diğer ileri gelenler de bahçelerindeki işleri kendileri yaparlardı. Çünkü herkesin azzâbe heyeti tarafından verilen bir görevi vardı ve toplumda işsizlere rastlanmazdı. Zamanla dışarıdan buraya gelenlerin çalışmasına müsaade edilmişse de iş verenlerin kendilerinden olması şarttı.

Bilhassa ulemâ sınıfı mensupları, Sıffîn Savaşı esnasında iki taraftan da ayrılan kesimin torunları olduklarını söylerken Mizâblılar başkalarının kendilerine Hâricî demesini hoş karşılamaz. Mâlikî mezhebine mensup Cezayirli diğer müslümanlardan farklı olduklarını, hatta sünnete bağlılıkta onlardan daha ileri seviyede bulunduklarını söyleyerek kendilerini gerçek mânada Sünnî kabul ederler. Halk Berberî dilini konuşmakla birlikte Arapça'ya da çok önem verilmektedir. Cezayir'in büyük bir kısmında görülen zengin tasavvufî geleneğe rağmen Mizâb vadisinde İbâzîliğin bir sonucu olarak herhangi bir tarikata rastlanmaz.

Tunus'un Cerbe adasından gelip buraya yerleşen Şeyh Saîd b. Ali b. Bû Hamîde el-Cerbî, Ebü'l-Yakzân İbrâhim b. Îsâ, Yûsuf b. İbrâhim el-Vercelânî, İbn Addûn, Abdülazîz es-Semînî, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed Ettafeyyiş ve oğlu Muhammed Ettafeyyiş, Sâlih b. Ömer b. Dâvûd, Mizâb vadisinin seçkin âlimleri arasında sayılmaktadır. Mizâb şehirlerinde Şeyh Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, Şeyh en-Nâsır el-

Mermûrî, Ebü'l-Yakzân ve Şeyh Kâ'beş gibi âlimlerin kütüphaneleri başta olmak üzere özel kütüphaneler bulunmaktadır.

Halkın birinci derecede meşguliyeti ticaret olup bilhassa XVIII. yüzyıldan itibaren Cezayir'in kuzeyi ile Bilâdüssûdan arasındaki ticaret yolu Gardâye'den geçtiği için tüccarlar genelde burada buluşurdu. Ayrıca her şehir kendi başına ticaret kervanları düzenleyip etrafa gönderir ve geliri halk arasında taksim edilirdi. Cezayir'in büyük şehirlerine yayılan Mizâblı tüccarlar buralarda ticarî alanda önemli bir konum elde etmişlerdi. Son dönemde bölgede bulunan petrol ve doğalgaz sayesinde halk çok zenginleşti. Sahrâ'yı kuzeyden güneye bağlayan karayolunun da Gardâye'den geçmesi burayı daha önemli hale getirdi. Mizâb bölgesinin ekonomik hayatında hurma üretiminin önemli bir yeri vardır. Ayrıca son yıllarda turizm sayesinde yeni bir geçim kaynağına daha kavuşmuş ve tarihî şehirleri çok sayıda turist tarafından ziyaret edilmeye başlanmıştır. 2004 yılı tahminlerine göre vilâyet merkezi Gardâye'nin nüfusu 84.000, Karâre'nin 67.000, Metlîlî'nin 40.000, Biryân'ın 36.000 ve Bû Nûre'nin 24.000'dir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, Histoire des berbères (trc. de Slane), Paris 1982, III, 304; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 134-135; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936, I, 1028; Jean-Paul Charnay, La vie musulmane en Algérie, Paris 1965, s. 229, 239, 296, 333; L. Gardet, Les hommes de l'Islam, Paris 1977, s. 219-223; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâżıyye fi'l-Cezâʾir, Kahire 1399/1979, tür.yer.; A. Ravéreau, Le M'zab, une leçon d'architecture, Paris 1981; Ahmed Tevfîk elMedenî, Kitâbü'l-Cezâʾir, Cezayir 1984, s. 109-121, 183-185; Hamdan Khodja, Le miroir, Paris 1985, s. 72, 84-85; B. Stora, Histoire de l'Algérie coloniale: 1830-1954, Paris 1991, s. 66-67; P. Guichard, "Les états musulmans du Maghreb", Maghreb médiéval (ed. G. Chiauzzi v.dğr.), Paris 1991, s. 103; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb, Paris 1994, s. 162, 244, 463; Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri'ṡ-ṡeḳāfî, Beyrut 1998, III, 264-275; V, 76-177, 290-294, 375-381; VI, 35-39; VII, 15-19; ayrıca bk.

tür.yer.; A. M. Goichon, “La vie féminine au Mzāb”, RMM, 1925, LXII, 27-128 (makalenin devamı REI’dedir, IV/2 [1930], s. 231-287); L. Milliot, “Recueil de délibérations des Djemā’a du Mzāb”, REI, IV/2 (1930), s. 171-230; Marcel Mercier, “Mzâb”, İA, VIII, 871-874; a.mlf. - M. Rouvillon-Brigol, “Mzab”, EI² (Fr.), VII, 827-829; Muhammed Süveysi, “Abdülazîz es-Semînî”, DİA, I, 194; Sabri Hizmetli, “Ettafeyyiş”, a.e., XI, 500; Mustafa Öz, “Halka”, a.e., XV, 359-360.

Ahmet Kavas

MÎZÂB-ı KÂ‘BE

(bk. ALTIN OLUK).

MİZAÇ

(المزاج)

Klasik psikolojide ahlât-ı erbaanın farklı nisbetteki karışımının meydana getirdiği şahsiyet tipleri için kullanılan bir terim

(bk. AHLÂT-ı ERBAA; ŞAHSİYET).

MİZAH

(المزاح)

Edebiyatta düşünceleri espri ve nükteyle süsleyerek anlatan söz ve yazı çeşidi.

Aslı, “şaka ve latife yapmak” anlamındaki mezh kökünden masdar ismi olan müzâhtır. Kelime Kur’an’da geçmemekle beraber hadislerde mezh kökünden çeşitli türevler bulunduğu gibi (Wensinck, el-Muʿcem, “mzḥ” md.) bir hadiste “düâbe”nin mizah anlamına geldiği belirtilmiştir (Müsned, III, 67). Edebî eserlerde “cidd”in (ağır başlılık) karşıtı olarak daha çok hezl, bazan da mezh kullanılmıştır.

Mizah, düşünceleri şaka ve nüktelerle süsleyerek anlatan söz ve yazı çeşidi olmakla birlikte zaman içinde daha ağır türleri de içine alan bir terim haline gelmiştir. Mizahta temel hedef güldürme ise de çok defa güldürmenin altında fert ve toplumdaki aksaklıkları, çirkinlikleri eleştirme ve iğneleme, düzeltme amaçları da gizlidir. Kin ve intikam duygusundan kaynaklanmayan mizahta küçük düşürme amacı yoktur; daha ağır şekilleri olan istihzada ise hedef, üstü örtülü ve iğneleyici alaydır. Mizah halk zekâsının ürettiği bir savunma aracı olup gülünç hikâye ve fıkraların en az saldırgan olan biçimine dayanır. Mizahın özü şaka sayesinde duygu patlamasının önüne geçmektir. Gerçeklerin sebep olduğu acılara boyun eğmeyen mizah, cemaat kimliğini dile getirme biçimlerinden biri olduğu gibi zulme dayanan yönetimlere karşı aşağı tabakalardan gelen bir direniş biçimidir (Fenoglio - Georgeon, s. 7-14). Mizahın kaynağı, ifadenin katı sınırlarının kelime oyunu ve sözlü şaka türleriyle aşılmasından doğan komikliktir.

ARAP EDEBİYATI. Câhiliye devrinde bazı şairlerin hicivlerinde mizahî unsurlara rastlandığı gibi Lahmîler’in sarayında kralları güldüren soytarılar da bulunuyordu. Irak Kralı Cezîme el-Ebraş’ın nedimleri Mâlik (b. Fâric) ve Akīl kardeşler hiçbir fıkra ve sohbeti tekrar etmeden kırk yıl nedimlik yapmışlar ve bu konuda darbımesel haline gelmişlerdir.

Kur’an’ın tefekkürü emredip alayı ve hicvi yasakladığı, İslâm ahlâkının ağır başlılık ve vakarı temel ilkeler kabul ettiği bilinmektedir. Bazılarına göre ideal müslüman tipi fazla gülmeyen, daima ölümü hatırlayarak hüzünlü duran kimsedir. Bu sebeple şakaları ve mizahçı karakterleriyle tanınmış müslümanların şahitliği, güvenilirliği ve hadis râviliği sorgulanmıştır. Şeytanın tuzağı ve nefsin aldatması olduğu şeklindeki bazı hadis rivayetlerine dayanılarak mizah ve şakanın insanın vakarını ortadan kaldıran bir davranış olduğu ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in şaka yapmayı tasvip ettiğini, kendisinin de şaka yaptığını gösteren rivayetler vardır. Ayrıca Hz. Ali’nin, “Kalpler de bedenler gibi yorulur, onları hikmetli sözlerle dinlendirin, şaka yapan yaşlanmaz” dediği bilinmektedir. Bazı âlimlerle şair ve ediplerin şaka ve mizahın yararlarını öven görüşleri de mevcuttur (Ebû İshak el-Husrî, s. 12-51; İbnü’l-Cevzî, Aḫbârü’ẓ-ẓırâf, neşredenin girişi, s. 13-18; Nüveyrî, IV, 1-3). Nitekim Resûl-i Ekrem ile ashap ve tâbiînin günlük hayatlarında şaka ve mizahın yer aldığı, insanlar arasında nezih şaka ve mizahın sünnet konumunda olduğu Süfyân es-Sevrî gibi âlimler tarafından dile getirilmiştir. Şakalarında doğruluğu ve zarafeti ilke edinen Hz. Peygamber’in mizah üslûplarından biri “tahsîlü’l-hâsıl” adı verilen, herkesçe bilinen gerçeklerin kinaye yoluyla ilginç bir biçimde ifade edilmesi şeklindedir. Resûlullah’ın mizahlarının birçoğu kinaye veya tevriye sanatına dayanır. Bir yolculukta birkaç kişinin, eşyalarını taşıması için üzerine yüklediği Sefîne adlı bir hizmetçiye, “İşte şimdi gerçekten sefine (gemi) oldun” demesi buna örnek teşkil eder (Müsned, V, 220, 221, 222). Nuaymân b. Amr, Resûl-i Ekrem zamanında yaptığı şakalarla bilinen bir sahâbîdir (İbn Kuteybe, I, 316-317, 320). Abdullah b. Ömer ile Kādî Şüreyh de mizahî anekdotlarıyla tanınmıştır. Bunun yanında Medine, I. (VII.) yüzyıldan itibaren çıkardığı mizahçılarla mizahı edebî tür düzeyine yükselten bir ekolün merkezi olmuştur (EI2 [Fr.], II, 549).

Emevîler döneminde tâbiîn neslinden olan mizahçı bir sınıf teşekkül etmiş, Muâviye’den itibaren halifelerin sarayları komiklere kapılarını açmıştır. Muâviye, Kādî A‘meş, İbn Sîrîn ve Kādî Şa‘bî dönemin esprileriyle ünlü isimlerindendir. Gramer âlimi Ebü’l-Esved ed-Düelî tevriyesiz ve telmihsiz mizahlarıyla tanınır. Mizah ve esprinin kazanç vasıtası haline gelmesi Eş‘ab’la başlamış, onun mizahî anekdot ve esprileri (Rosenthal, s. XII)

edebî eserlerde yer almıştır. Emevî mizahının gelişmesinde dönemin en ünlü şairleri olan Cerîr ile Ferezdak ve Cerîr ile Ahtal arasında uzun zaman süren ve “nekāiz” (münâkazât) adı verilen şiir atışmalarının önemli yeri vardır.

Abbâsîler devrinde Arapçılığa karşı Arap olmayan unsurların bir tepkisi şeklinde ortaya çıkan Şuûbiyye akımı sonucunda Araplar’la her alanda kıyasıya rekabet başlamış, Araplar’ın çöl hayatı ve kabile taassubu gibi Câhiliye gelenekleri şiirlerde mizah malzemesi yapılmıştır. Mehdî-Billâh ve Hârûnürreşîd zamanında görülen ekonomik gelişmeye paralel olarak lüks artmış, halife sarayları mizah üreticileri nedimler ve soytarılarla dolmuştur. Bu dönemde görülen başlıca mizah şekilleri şöylece sıralanabilir: 1. Gaflet ve ahmaklık üzerine kurulanlar. Gerçekten dalgın, saf ve ahmak olanlar mizah üretilmesine yol açtıkları gibi bunu bir kazanç aracı edinerek saf ve ahmak numaralarıyla mizah üretenler de vardır. Arap dünyasında bu konuda en meşhur isim Cuhâ’dır. Zeki olduğuna dair rivayetler olmakla birlikte Cuhâ’nın daha ziyade ahmaklığı darbımesel olmuş ve Câhiz’in eserlerinde bu yönüyle yer almıştır. Kendisine hamakatle ilgili mizahî anekdotlar izâfe edilen Bağdatlı zengin İbnü’l-Cessâs’ın aslında son derece zeki olmasına rağmen malını korumak için böyle bir yola başvurduğu kaydedilir (Kütübî, I, 375). Ebü’l-Anbes es-Saymerî, İbn Memmâtî’nin, anekdotlarını el-Fâşûş fî aḥkâmi Ḳaraḳuş adlı eserinde topladığı (Kahire 1311) Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Kahire valisi Bahâeddin Karakuş, teolojik ve politik fıkraları İbn Zûlâk tarafından bir araya getirilen (Aḫbâru Sîbeveyh el-Mıṣrî, Kahire 1933) Sîbeveyhi Muhammed b. Mûsâ el-Mısrî de bu tür mizahın ustalarındandır. Uleyyân, Behlûl, Sabbâh el-Müvesves gibi daha çok deli numarası yapanlar da aynı çeşit mizah üreticileri arasında yer alır. 2. Tufeylilik ve dilencilikten kaynaklananlar. Emevîler devrinde ortaya çıkan tufeylilik ve dilencilik mizahı Abbâsîler zamanında özellikle IV. (X.) yüzyılda yaygınlaşmıştır. Tufeylilerin önderi olan

ve buna adını veren Tufeyl b. Zellâl, esprileri ve kurnazlıklarıyla düğün ve ziyafetlere davetsiz katıldığından “Tufeylü’l-a‘râs (arâis)” lakabını almıştır (İbn Kuteybe, III, 232). Müzebbid el-Medînî, Gādirî, Ebü’l-Hâris Muhammed b. Amr Cümmeyz ve Cemmâz gibi kişiler de Abbâsî saraylarında güldürüleriyle menfaat elde eden mizah üreticileridir. Bunun neticesinde Sâsânî hilelerini dile getiren mizah edebiyatı ve bu konuyu

işleyen makāme türü doğmuş, Bedîüzzaman el-Hemedânî ve Harîrî bu konuları işleyen makāmeler kaleme almıştır. 3. Tehekküm yoluyla mizah. Alayın espriye ve karikatürize etmeye dayanan türü olup genellikle amacı eleştiri ve düzeltmedir; çok defa hicivle karıştırılır. Tehekküm müjdeleme yerine korkutma, medih yerine hiciv, vaad yerine vaîd gibi zıtları kullanmak suretiyle gerçekleştirilen istiâre-i tehekkümiyye üslûbunu taşır. Kur'ân-ı Kerîm'de kâfir ve münafıklara yönelik müjdelemenin uyarma yerine (tebşîr-inzâr), azap ve ateş için de tatma (zevk) fiilinin kullanılması gibi. Tehekküm bazı kusur ve gariplikların karikatürize edilmesi şeklinde de olabilir. İbnü'l-Mukaffa'ın, Basra Valisi Süfyân b. Muâviye'ye uzun burnunu ayrı bir kişi kabul ederek tesniye sîgasıyla "es-selâmü aleykümâ" şeklinde selâm vermesi bu tür içinde mütalaa edilir. Câhiz'in mizah üslûbuna da tehekküm hâkimdir. Onun cimrilerle alay ettiği ve onların mizahî fıkralarını topladığı Kitâbü'l-Buḫalâʾ ile et-Terbîʿ ve't-tedvîr adlı eserlerindeki tasvirleri mizahın zirvesi olarak değerlendirilir. Bu sebeple mizahı edebî bir tür şeklinde ilk ortaya koyan kişinin Câhiz olduğu kabul edilir. 4. Kelime ve mâna oyunlarından faydalanma. Cinas, tıbâk, seci gibi lafız ve kinaye; ta'riz, tevriye gibi mâna sanatlarını kullanarak özel isimlerin lafız veya anlamlarını mizahî bir alana çekip bunlara yeni bir anlam yüklemek suretiyle olur. Bedîüzzaman el-Hemedânî ile Ebû Bekir el-Hârizmî'nin münazaralarında, Sâhib b. Abbâd, Maarrî, Kādî el-Fâzıl, Kādî Ahmed el-Errecânî ve İmâdüddin el-İsfahânî'de kelime oyunlarına dayanan mizah üslûbu görülür. 5. Muhatabın sözüne veya sorusuna benzeri bir soru ile karşılık verme. Halife Mûsâ el-Hâdî'nin mecnun Uleyyân'a sorduğu, "Uleyyân'ın anlamı nedir?" sorusuna karşılık onun dudakları kapanmayan halifeye, "Mûsâ, 'dudaklarını kapa'nın anlamı nedir?" diye yine bir soru ile cevap vermesi bu türe örnek teşkil eder (İbn Habîb, s. 169). 6. Hazırcevaplık. Bu tür mizahların çoğu espri içerir ve özellikle bedevîler bu konuda meşhurdur. Bir bedevînin yaklaştığını görünce önündeki incir tabağını elbisesinin altına saklayan ev sahibi gelen misafire, "Kur'an okuyuşunuz güzel midir?" diye sormuş, o da "evet" diyerek Tîn sûresinin ikinci kelimesi olan "والزيتون"den okumaya başlamış, ev sahibi "والتين(incir) nerede kaldı?" diye sorunca bedevî, "O elbisenizin altında değil mi?" cevabını vermiştir (İbnü'l-Cevzî, Kitâbü'l-Eẕkiyâʾ, s. 104). Yalancı peygamberlerin verdiği bu tür mizahî cevaplar kendilerini çok defa ölümden kurtarmıştır. Halife Me'mûn elleri bağlı (mukayyed) vaziyette huzuruna getirilen bir yalancı peygambere, "Sen mürsel nebî misin?" diye

sorunca o, “Hayır ben mukayyed (bağlı) bir nebîyim” diyerek mürsel (gönderilmiş peygamber) kelimesinin uzak anlamını (serbest, bağsız) kastedip tevriye üslûbu ile sözü mizah alanına kaydırmıştır.

İslâm’ın ilk asrından itibaren mizah üreticilerinin anekdotlarına dair eserler yazıldığı gibi zekiler, ahmaklar, deliler, yalancı peygamberler, cimriler, asalaklar gibi toplumun değişik katmanları ile meslek gruplarına mensup mizah üreticilerinin hikâyelerini toplayan birçok eser de kaleme alınmıştır. İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’inde yer alan bu tür teliflerin çoğu zamanımıza ulaşmamıştır. Ancak bunların bir kısmı Câhiz’den itibaren çeşitli müelliflerin eserlerinde görülmektedir. İbnü’l-Cevzî’nin bu alanda muhtelif çalışmaları vardır (Aḫbârü’ẓ-ẓırâf, neşredenin girişi, s. 28-40). Günümüzde de mizah edebiyatına dair birçok eser kaleme alınmıştır. Abbas Mahmûd el-Akkād’ın Cuḥâ eḍ-ḍâḥikü’l-muḍḥik’i (Kahire 1956) mizahın felsefesine, Zekeriyyâ İbrâhim’in Sîkûlûciyyetü’l-fükâke ve’ḍ-ḍıḥk’ı (Kahire 1986) mizahın psikolojik boyutuna dairdir. Bunlardan başka Enîs Füreyha’nın el-Fükâhe ʿinde’l-ʿArab (Beyrut 1962), Abdülganî el-Itrî’nin Edebüne’ḍ-ḍâḥik (Beyrut 1970), Abdülkerîm el-Yâfî’nin Dirâsât fenniyye fi’l-edebi’l-ʿArabî (Dımaşk 1972), M. Receb en-Neccâr’ın Cuḥâ el-ʿArabî (Küveyt 1978), Franz Rosenthal’in Erken İslâm’da Mizah (trc. Ahmet Arslan, İstanbul 1979), I. Fenoglio - F. Georgeon’un Doğuda Mizah (trc. Ali Berktay, İstanbul 2000) adlı kitapları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “mzḥ” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1533; Wensinck, el-Muʿcem, “mzḥ” md.; Müsned, III, 67, 127, 260; V, 220, 221, 222; İbn Habîb, el-Muḥabber, Beyrut, ts. (Dârü’l-âfâkı’l-cedîde), s. 169, 379-382; Câhiz, el-Cid ve’l-hezl (er-Resâʾil içinde, nşr. P. Kraus - M. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1943, s. 61 vd.; a.mlf., et-Terbîʿ ve’t-tedvîr (er-Resâʾilü’l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 55-109; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, I, 182-183, 316-317, 320; II, 45, 162-163; III, 232; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, I, 143-144, 243-244; II, 290; IV, 489-494; VI, 143-217, 379-475; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IV, 62-63;

IX, 122-138; X, 138-139; XI, 118; XVI, 83-84; XVII, 83-105; XX, 89-92; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 69, 88, 101-104, 111, 120-121, 148, 151, 153, 313-316; Muâfâ en-Nehrevânî, el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥu'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâṣıḥu'ş-şâfî (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1413/1993, neşredenin girişi, I, 62-70; II, 286-288, 310, 425, ayrıca bk. tür.yer.; Bedîüzzaman el-Hemedânî, Maḳāmât (nşr. Muhammed Abduh), Beyrut 1982, s. 80-82, 90-91, 160-161, 167-170, 173-179, 241-244; Ebû İshak el-Husrî, Cemʿu'l-cevâhir fi'l-mülaḥ ve'n-nevâdir (nşr. Rihâb Hıdır Akkâvî), Beyrut 1413/1993, s. 12-82, ayrıca bk. tür.yer.; Ebû Sa'd el-Âbî, Neṡrü'd-dür (nşr. Osman Bû Gānîmî), Tunus 1983, s. 200-204, 218-222, 227-243, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 94-106, 115-116, 556-571; Râgıb el-İsfahânî, Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ, Kahire 1287, I, 177-179; Zemahşerî, Rebîʿu'l-ebrâr (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1412/1992, II, 39-91; V, 111-123; İbnü'l-Cevzî, Aḫbârü'ẓ-ẓırâf ve'l-mütemâcinîn (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1990, neşredenin girişi, s. 13-18, 28-40, 46-53; a.mlf., Aḫbârü'l-ḥamḳā ve'l-muġaffelîn, Beyrut 1405/1985, s. 6-89; a.mlf., Kitâbü'l-Eẕkiyâʾ, Beyrut 1985, tür.yer.; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 1-3; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, I, 205-206; III, 223-224; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 375; İbn Hicce, Ṣemerâtü'l-evrâḳ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1971, s. 56; İbşîhî, el-Müsteṭraf, II, 503-528; Abdülkerîm el-Yâfî, Dirâsât fenniyye fi'l-edebi'l-ʿArabî, Dımaşk 1972, s. 650-652; Franz Rosenthal, Erken İslâm'da Mizah (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1979, s. XII-XIII, 3-10, ayrıca bk. tür.yer.; Kemâl Halâylî, eṭ-Ṭarâʾif ve'n-nevâdir ve'l-mülaḥ, Beyrut 1994, tür.yer.; Rıyâz Kuzayha, el-Fükâhe ve'ḍ-ḍıḥk, Beyrut 1418/1998, tür.yer.; I. Fenoglio - F. Georgeon, Doğuda Mizah (trc. Ali Berktay), İstanbul 2000, s. 7-14; Hasan Çiftçi, "Klasik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizah", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 10, Erzurum 1998, s. 139-162; Muhammed b. Abdullah Veled Kerîm, "el-Mizâḥ fi's-sünne", Mecelletü'l-buḥûṡi'l-İslâmiyye, sy. 68, Riyad 2003, s. 343-383; Ch. Pellat, "al-Djidd va'l-hazl", EI² (Fr.), II, 549-550.

İsmail Durmuş

FARS EDEBİYATI.

İran’da mizah için genellikle yine Arapça kökenli tanz kelimesi kullanılmış ve kavram olarak da buna kişisel çıkardan uzak, topluma hizmet amacına yönelik mizahtan ziyade “fert ve toplumun kusurlarını eleştirme, alay etme ve eğlenme” anlamı verilmiştir. Klasik Fars edebiyatında sosyal eleştiri düşüncesi gelişmediği ve edipler

saraylara bağlı olduğu için sosyal mizah toplumu ıslah edici müstakil eserler yerine hiciv ve hezl içinde yer almış, gerçek edebî mizah türü ancak XX. yüzyılın başlarında, Meşrutiyet (1906) yıllarında ortaya çıkabilmiştir.

Mizah ilk dönemlerde, özellikle kisrâları ve devlet ricâlini eğlendirmekle görevli saray soytarılarının komik söz ve hareketlerinden ibaretti. Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gûr zamanında (420-438) halkın eğlendirilmesi için Hindistan’dan binlerce oyuncu ve dansçı çingenenin getirtilerek ülkeye dağıtıldığı, Hüsrev I. Enûşirvân zamanında da (531-579) Hint menşeli Kelîle ve Dimne ile birlikte bazı mizah içerikli eserlerin Pehlevîce’ye çevrildiği bilinmektedir. İslâmî dönemde diğer hükümdarlar gibi İran’a hükmedenlerin de erkek ve kadın soytarıların (delkek) söz ve taklitleriyle eğlendikleri, bunlar arasından en becerikli ve kurnazların yöneticilere nedim oldukları belirtilmektedir. Fars edebiyatında Gazneli Mahmud ve nedimi Ayaz’la ilgili birçok anekdot yer almıştır. Kaynaklara göre Mahmud’un oğlu Sultan Mesud’un da nedim ve soytarıları vardı ve bir eğlencede onlara 30’ar bin dirhem dağıtmıştı.

Fars şiirinde IV. (X.) yüzyıldan itibaren Tayyân-ı Mergazî, Müncîk-i Tirmizî, Bündârî-i Râzî, Lebîbî-i Horasânî, Evhadüddîn-i Enverî, Sûzenî, Hâkānî-i Şirvânî, Ebü’l-Alâ-yi Gencevî, Edîb Sâbir, Reşîdüddîn-i Vatvât, Esîrüddîn-i Ahsîkesî, Zahîr-i Fâryâbî, Cemâleddin ve Kemâleddîn-i İsfahânî ile Hâcû-yi Kirmânî gibi şairler tenkit muhtevalı şiirlerinde zaman zaman mizaha yer vermişlerse de onların yaptığı bu mizah genel anlamda kişisel çıkar ve düşmanlıklara dayalı hezl ve hicivlerden ibarettir. Sosyal ve siyasal eleştirileri bulunan Nâsır-ı Hüsrev de tamamen din ve mezhep taassubu ile hareket etmiştir. Ağır hicivler yazan sûfî ediplerden Senâî, onu takip eden Ferîdüddin Attâr ve mizahı bir eğitim aracı sayan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî mesnevilerinde topluma zararlı tipleri eleştiren latifeleri yanında divane ve meczupların dilinden felsefî ve içtimaî mizaha da yer vererek sonraki kuşaklara öncülük etmişlerdir. Sûfîlerin mizahı

müzminleşen sosyal adaletsizlikler karşısındaki bilinçli insanın isyanını yansıtırken şikâyet zamanın yöneticileri yerine Allah'a yönelmiştir. V. (XI.) yüzyıl filozof ve edibi Ömer Hayyâm'ın dünyaya ve yaratılışa bakış felsefesini yansıtan acı ve dokundurucu rubâîleri buna uygun mizah örnekleri sayılır. Moğol istilâsı sırasında ediplerin ilgisini şahsî hiciv yerine sosyal hiciv ve mizah çekmiş, özellikle sözde mizahı yemekte tuz gibi gören Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân ile Gülistân'ında, çağdaşları Mecd-i Hemger, Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Adudüddin el-Îcî'ye nisbet edilen latifelerde ve Sirâceddîn-i Kumrî ile Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerinde çeşitli örnekler yer almıştır. Selçuklu Sultanı Sencer'in meclislerine katılan, kaba hezlleriyle ünlü Mehsitî, Timur'un oğlu Şâhruh'un sarayını latifeleriyle neşelendiren Mihrî-i Herevî ve Hindistan'da hüküm süren İranlı Kraliçe Nurcihan ile Mahfî mahlaslı Zîbünnisâ gibi kadın ediplerin mizah ve latifeleri de günümüze ulaşmıştır. Klasik dönemin en büyük mizahçısı Sa'dî ile Hâfız arasında köprü sayılan, özellikle toplum kesimlerinin siyasî, dinî, ahlâkî kusur ve kötülüklerini eleştiren Ubeyd-i Zâkânî'dir. Zâkânî'den sonra gelip onun etkisinde kalan Bû İshâk-ı Et'ime ve Nizâmeddin Kārî-i Yezdî, ünlü şairlerin şiirlerinden çıkardıkları kelimeler yerine yemek ve giyeceklerle ilgili kelimeler koyarak onları alaya alan nakīze türü mizahla yeni bir tarzın öncüleri olmuşlardır. Ölçülü ve zarif mizahı tasvip eden klasiklerin son büyük temsilcisi sûfî edip Abdurrahman-ı Câmî de Heft Evreng'inde mizaha yer vermiş, ayrıca kendisine sosyal ve edebî eleştiri içerikli nükteler nisbet edilmiştir.

Kaçar döneminin sonlarında ve Meşrutiyet yıllarında hicivle hezl yerini siyasî ve içtimaî mizaha bırakmışsa da Sûzenî, Enverî gibi eski hicivcilerin kaba ve küfürlü geleneğinin terkedilmesi daha sonraki yıllarda gerçekleşmiştir. Bu dönemde yazarlar halkı aydınlatmak, yöneticilerin zulmünü anlatmak ve hurafelerle mücadele etmek amacıyla konuşma dilini kullanarak mizah içerikli manzum ve mensur eserler yazmış, mesajlarını yaymak için Meşrutiyet'in sağladığı sınırlı özgürlükle birlikte sayıları hızla artan dergi ve gazetelerden faydalanmışlardır. Bu yayın organlarının en önde gelenleri Molla Naṣruddîn ve Ṣûr-i İsrâfîl gazeteleri, dönemin mizah öncüleri sayılan şair ve edipler de Ali Ekber-i Dihhudâ ve Eşrefüddîn-i Kazvînî ile (Nesîm-i Şimâl) daha sonra gelen Îrec Mirza, Muhammed Alî-i Efrâşte, Ârif-i Kazvînî, Meliküşşuarâ Bahâr, Mîrzâde-i Işkī, Ferîdûn-i Tevellelî ve Ebû Türâb-i Cîlî'dir. İran'da çağdaş mizah eserleri arasında ilk

anılması gerekenler ise Muhammed Alî-i Cemalzâde'nin Ṣaḥrâ-yi Maḥşer ve Yekî Bûd u Yekî Nebûd'u, Sâdık Hidâyet'in Tûp-i Mürvârî ve Vegveg-i Seḥâb'ı, Behrâm-ı Sâdıkī'nin Senger ü Ḳumḳumehâ-i H̱âlî'si ve Îrec-i Pizişkzâd'ın Dâyîcân Napoleon'udur. Ayrıca Sâdık-ı Çûbek, Celâl-i Âl-i Ahmed, Ebü'l-Kāsım-ı Pâyende, Resûl-i Pervîzî, Ebü'l-Kāsım-ı Hâlet, Gulâm Hüseyn-i Sâidî, Ferîdûn-i Tenkâbünî ve İslâm devriminden sonra İmrân-i Salâhî, Zebîh Bihrûz, Kivmers-i Sâbirî, Hûşeng Murâdî-i Kirmânî, Ebü'l-Fazl Zerûyî-i Nasrâbâdî gibi edipler mizah türü eserler vermiştir. İran'da mizahî süreli yayınlar da çok olup Bâbâ Şemel, Behlûl, Tevfîḳ, Ḥâcî Bâbâ, Sepîd ü Siyâh, Ṭûṭî, Nâhid, Gulâgâ ve Keyhân-i Kârîkâtor en ünlüleri sayılır. Mizahî hikâye ve latifelere dair en önemli klasik eserler arasında Fahreddîn-i Safî'nin Leṭâʾifü'ṭ-ṭavâʾif'i ile Fâzıl-ı Kâşânî'nin Riyâżü'l-ḥikâyât'ı ve çağdaş yazarlardan Bâkırzâde Bekâ'ın Laṭîfehâ-yi Edebî'si yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ, Mes̱nevî-i Maʿnevî (nşr. R. A. Nicholson), Tahran 1376 hş., s. 454, 611, 711, 750; Sa'dî-i Şîrâzî, Külliyyât-ı Saʿdî (nşr. M. Ali Fürûgī), Tahran 1373 hş., s. 179, 989-1014; Browne, LHP, III, 232-258, 344-352; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1958, s. 288-300; M. Ca'fer-i Mahcûb, Sebk-i H̱orâsânî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1345 hş., s. 84-86, 470-473, 606-607, 677 vd.; Ahmed Gulçîn-i Meânî, Şehrâşûb der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1346 hş.; Zeynelâbidîn-i Mü'temen, Şiʿr u Edeb-i Fârsî, Tahran 1364 hş., s. 309-330; Azîzullah Kâsib, Çeşmendâz-i Târîḫî-yi Hecv, Tahran 1369 hş.; a.mlf., Zemînehâ-yi Ṭanz u Hecâ der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1369 hş.; Gulâmhüseyn-i Yûsufî, Dîdârî bâ Ehl-i Ḳalem, Meşhed 1370 hş., I, 281-334; Murtazâ Fereciyân - M. Bâkır Necefzâde Bârfurûş, Ṭanzserâyân-i Îrân ez Meşrûṭa tâ İnḳılâb, Tahran 1370 hş., I-III; Ebü'l-Kāsım-i Sâdıkī, Serdârân-i Ṭanz-ı Îrân, Tahran 1370 hş.; Hüseyn-i Rezmcû, Şiʿr-i Kohen-i Fârsî der Terâzû-yi Naḳd-i Aḫlâḳ-ı İslâmî, Tahran 1369 hş., II, 157-168; a.mlf., Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 89-99; M. Restgâr-i Fesâî, Envâʿ-ı Şiʿr-i Fârsî, Şîraz 1373 hş., s. 227-257; Hüsrev Ferşîdverd, Der Bâre-i Edebiyyât u Naḳd-i Edebî,

Tahran 1373 hş., s. 672-683; Mehdî Pertev-i Âmülî, Rîşehâ-yi Târîḫî-yi Ems̱âl ve Ḥikem, Tahran 1374 hş., s. 336 vd., 441-444, 657 vd., 931 vd.; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1375 hş., II, 36-46; Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376 hş., II, 235, 356, 404-406, 538-540, 565-566, 594-596, 934-937, 985-988, 1056-1058, 1211-1213, 1379-1381, 1434-1443; Ali Asgar-i Halebî, Muḳaddimeʾî ber Ṭanz u Şûḫṭabʿî der Îrân, Tahran 1376 hş.; Meymenet-i Mîrsâdıkī, Vâjenâme-i Hüner-i Şâʿirî, Tahran 1376 hş., s. 164-165, 174-176, 180-184, 279-281, 303-306; İmrân-i Salâhî, Ṭanzâverân-i İmrûz-i Îrân, Tahran 1376 hş.; Hasan Cevâdî, Târîḫ-i Ṭanz der Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1382 hş.; Hasan Çiftçi, Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri,

Erzurum 2000; A. A. Haidari, “A Medieval Persian Satirist”, BSOAS, XLIX (1986), s. 117-127; Ahmed Penâhî-i Simnânî, “Sergüzeşt-i Şigiftengîz-i Ṭanz”, Âşînâ, sy. 15, Tahran 1373 hş., s. 41-54; M. A. Hümâyûn-i Kârtûziyân, “Ṭanz-i Devre-i Hidâyet 2”, Îrânşinâsî, X/2, Tahran 1998, s. 271-285; a.mlf., “Der Bâre-i Maḳūle-i Edebî-yi Tenzîne u Baḥşî Taṭbîḳī”, a.e., XI/2 (1999), s. 265-284; Naci Tokmak, “Hiciv”, DİA, XVII, 449-450.

Hasan Çiftçi

TÜRK EDEBİYATI.

Daha çok İslâmiyet öncesi sözlü edebiyat ürünlerinin yer aldığı Dîvânü lugāti’t-Türk ile İslâmî değerler üzerine kurulu Kutadgu Bilig’de ve Dede Korkut Kitabı’nda ve birçok mizahî unsur vardır. Bilhassa Dede Korkut Kitabı’nın başında, “Kadınlar dört türlüdür” cümlesiyle başlayan kadın tasnif ve tasviriyle Deli Dumrul hikâyesinin bu açıdan ayrı bir önem taşıdığı söylenebilir. İslâmî dönem Türk edebiyatında kavram ve terim olarak günümüzdeki anlayışa yakın mizaha daha çok halk edebiyatı ile yeni edebiyatın çeşitli türlerinde rastlanmakta, divan nesrinde latife, şiirinde ise hiciv ve hezlin öne çıktığı görülmektedir.

Divan Edebiyatı. Mizahî anekdotlar içeren en eski eserler olan Risâletü’n-nushiyye ve Garibnâme gibi kitaplarda mizahın “nükte ve latife”

karşılığında kullanıldığı görülür. Nâbî'nin, "Eyleme hezl ü mizâhı pîşe / Düşürür dostlarını endîşe // Dostu etme latîfeyle fedâ / Hakk-ı nân u nemegi etme hebâ" ve Sünbülzâde Vehbî'nin, "Hûbdur gerçi letâfetle mizâh / Olmaya lîk müeddî-i silâh" beyitlerinde mizahın aşırıya kaçmayan latife özelliğinde olması tavsiye edilirse de uygulamada bu çizgiden epeyce uzaklaşıldığını söylemek mümkündür. "Mizahgû, mizah-nüvîs, mizah-perver, mizah-âmîz" gibi terkipler de onun hezl ve hicivden ayrı düşünüldüğünü gösterir. Osmanlı döneminde zengin bir mizah anlayışı varsa da yazıya geçirilen örnekler fazla değildir. Bunda, başka sebepler yanında dinî anlayış gereği vakar ve ciddiyetin şakaya tercih edilmesinin de payı büyüktür.

Divan edebiyatının şiir ağırlıklı oluşu mizahı da şiir kalıbına dökmüştür. Ancak şairler arasındaki rekabet dolayısıyla mizahın şahsî konular etrafındaki hiciv ve hezliyyât ile karışması onun kabalaşmasına ve nezih örneklerin azalmasına yol açmıştır. Manzum mizahî eserlerin bir kısmında daha çok devrin psikolojik, ahlâkî ve sosyal yapısına yönelik aksaklıklar konu edilmiştir. Divanlarda yer alan mizahî parçalar ise zarif ifadeleri ve şaşırtıcı ironik kurgularıyla dikkat çeker. Çirkinliğinden dolayı dostları arasında "gurâb" (karga) lakabıyla anılan Bâkî'nin Tûtî adlı güzel câriyesinden şikâyet etmesi üzerine câriyenin söylediği, "Bağteten olmuş iken tûtî gurâba hemnişin / Yine şekvâyı gurâb eyler garâbet bundadır" beyti buna örnek verilebilir. Emrî ile Bâkî, Taşlıcalı Yahyâ ile Hayâlî, Haşmet ile Koca Râgıb Paşa gibi şairlerin birbirlerine sataşırken daha çok mizahî öğeleri ön plana çıkardıkları, rind ile zâhid ve âşık ile rakibi arasındaki çekişmeler üzerine kurulu şiirlerde ise hiciv ve hezl yanında mizahî anlatımlara başvurulduğu görülür: "Zâhid bu bürûdetle eğer dûzaha girsen / Bir lûle duhan yakmağa âteş bulamazsın" (Lâedrî) gibi.

Doğrudan zekâya hitap eden mizah ürünlerinin müstakil kitap, risâle, arzuhal, münazara metni ve şerh şeklinde mensur olanları da vardır. Bazan mizah unsuru içeren fetvalara da rastlanır; meselâ Ebüssuûd Efendi'nin, "Zeyd 'Avratların olduğu cennet bana gerekmez' dese ne lâzım olur?" sorusuna, "Gerekmezse cehenneme gitsin" cevabını vermesi gibi (Gökyay, s. 263). Divan edebiyatında bilinen ilk müstakil mizahî eserler XV. yüzyıla ait olup bunların en önemlileri sayılan Şeyhî'nin manzum Harnâme'si mesnevi, Molla Lutfî'nin mensur Harnâme'si münazara türündedir. XV.

yüzyılın son yıllarından itibaren XVI. yüzyılda mizah eserlerinin mizahî takvim (Vahyî'nin meslek erbabını konu alan Takvîm'i), letâif (Mahremî'nin Mecmau'l-letâif'i ile Şütürnâme'si), muhâdarât (Lâyihî Mustafa Efendi'nin Muhâdarât'ı), -müstehcen de olabilen-hikâye (Gazâlî Deli Birader'in Dâfiü'l-gumûm ve râfiu'l-hümûm'u), mersiye (Meâlî'nin kedisi için yazdığı mersiye) ve mektup (Sânî ile Sâî Mustafa Çelebi'nin karşılıklı mektupları) gibi çeşitli biçimlerde ve daha geniş bir konu yelpazesinde kaleme alındığı görülür. XVII. yüzyılda mizah hiciv ve hezlin gölgesinde kalmıştır. Türün en seçkin örnekleri Nef'î'nin Sihâm-ı Kâzâ adlı hiciv mecmuasındadır. Nâilî Mehmed'in mizahî mektupları derlediği Tuhfe-i Emsâl mesnevisi, Müneccimbaşı Derviş Ahmed Dede ile Feyzullah Efendi'nin Letâifnâme'leri ve müellifi bilinmeyen Hikâye-i Mekr-i Zenân bu dönemin diğer önemli eserleridir. XVIII. yüzyılda mizahın çerçevesinin birdenbire daraldığını, konuların âmiyaneleşerek halk tarzı güldürünün ön plana çıktığını ve divan şiirinin XVII. yüzyılda olduğundan daha fazla kaba küfür ve hezliyyâta yenik düştüğünü söylemek mümkündür. Ancak yine de Kânî, Osmanzâde Ahmed Tâib, Osman Sürûrî, Sünbülzâde Vehbî, Bursalı İsmâil Belîğ, Nedîm, Şeyhülislâm İshak, Esad Efendi, Haşmet ve Zarîfî gibi şairler mizaha katkıda bulunmuşlardır. Osmanlı toplumu gibi edebî sanatların da dönüşüm geçirdiği XIX. yüzyılda geleneksel mizah anlayışını sürdüren şairlerden Keçecizâde İzzet Molla'nın Mihnetkeşân'ı ile Enderunlu Fâzıl'ın Defteri Aşk ve Şevkengîz'i divan edebiyatının önde gelen son mizah örnekleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Keykâvus b. İskender, Kabusname (trc. Mercimek Ahmet, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1974, s. 100-103; Lâmiîzâde Abdullah Çelebi, Lâtifeler (nşr. Yaşar Çalışkan), İstanbul 1978, s. 11-23; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî: Ahlak İlmi (nşr. Hüseyin Algül), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 190-191, 195; Nâbî, Hayriyye (s.nşr. İskender Pala), İstanbul 2003, s. 82-86; Sünbülzâde Vehbî, Lutfiyye (nşr. Süreyya Ali Beyzadeoğlu), İstanbul 1996, s. 44-47, 53-54, 82-85; Ahmed Rifat, Tasvîr-i Ahlâk (nşr. Hüseyin Algül), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s.

36, 153, 205, 222; Orhan Şaik Gökyay, Destursuz Bağa Girenler, İstanbul 1982, s. 263; Hasan Kavruk, Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler, İstanbul 1998, s. 156-157, 161; Metin Akkuş, Nef'î ve Sihâm-ı Kaza, Ankara 1998, s. 24-53, 70-88; Tunca Kortantamer, "Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Dönemi Türk Mizahının Kısa Bir Tarihi", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 605-621; a.mlf., "Osmanlı Dönemi Türk Mizah Anlayışı", TUBA, XXVII/2 (2003), s. 373-379; İskender Pala, Güldeste, İstanbul 2003, s. 7-14; a.mlf., "Hezl", DİA, XVII, 305-306; a.mlf. - Metin Akkuş, "Hiciv", a.e., XVII, 450-452; Mehmed Çavuşoğlu, "Zâtî'nin Letâyifi", TDED, XVIII (1970), s. 25-51; Hasan Çiftçi, "Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizahın Yöntemleri", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 11, Erzurum 1999, s. 173-182; Fikret Türkmen, "Osmanlı Döneminde Türk Mizahı", Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 4, İzmir 2000, s. 1-10; Kenan Akyüz, "Mizah", TA, XXIV, 263-264; Mustafa Kutlu, "Mizah", TDEA, VI, 385.

İskender Pala

Halk Edebiyatı.

Halk edebiyatında mizahın yer aldığı türlerin başında fıkra gelir. Önceleri Osmanlı edebiyatında latife adıyla bilinen fıkralarda hayattaki olumsuzluklar, aile, hukuk, terbiye, yardımlaşma, eğitim gibi konular halkın güleçliğiyle dile getirilir. Bu özellikleriyle fıkrayı sözlü halk edebiyatı ürünleri arasında mizahı temsil eden en tipik yapı kabul etmek mümkündür. Nasreddin Hoca, İncili Çavuş, Tıflî, Bekri Mustafa, Kemîne gibi kişi adlarına veya çeşitli mahallî tiplere bağlı olan fıkralar yanında Bektaşî, Mevlevî,

Yörük, Terekeme, Tahtacı gibi inanç gruplarına ve topluluklara; Karadenizli, Kayserili, Konyalı, Çemişkezekli gibi yörelere; yahudi ve Rum gibi Anadolu azınlıklarına; Behlûl-i Dânâ ve Karakuşî Kadısı gibi İslâm kültürü içinde yer alan kimselere bağlı olan fıkralar da vardır (bk. LATİFE). Halk edebiyatında mizah içeren diğer bir tür masaldır. Dinleyenlerin dikkatini çekmek amacıyla masalların, "Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde, develer tellâl iken, pireler berber iken, ben anamın beşiğini tıngır

mıngır sallar iken” gibi başında; “Az gittik, uz gittik; dere tepe düz gittik; altı ay bir güz gittik; bir de ardımıza baktık ki bir arpa boyu yol gitmişiz” gibi ortasında ve, “Gökten üç elma düştü; biri anlatana, biri dinleyene, biri de başkasının yüzüne kara sürmeyenin başına” gibi sonunda söylenen tekerlemelerde mizah ön plandadır. Tekerlemeler dışında çeşitli mizah öğelerinin kullanıldığı Türk masallarının bu konuda en dikkate değer olanları Keloğlan masallarıdır. Bunlarda, özellikle Keloğlan’ın şahsında Türk halkının gülme ve güldürme anlayışı birçok yönüyle yansıtılmış bulunmaktadır. Saz şairlerinin şiirleri mizahın yer aldığı diğer halk edebiyatı ürünleridir. Atışmalarda rakibinin şairlik gücünü ölçen âşık zaman zaman onun çeşitli yönlerini mizahî bir anlayışla dile getirir. Kaygusuz Abdal, Kazak Abdal, Âşık Dertli, Âşık Şenlik ve günümüzden Âşık Reyhânî ile Âşık Murat Çobanoğlu ve saz şairi olmamakla birlikte hece vezniyle başarılı şiirler yazan Abdülvahap Kocaman ile Abdürrahim Karakoç mizah öğesini ustaca kullanan isimlerdir. Karagöz ve orta oyunu başta olmak üzere seyirlik halk oyunlarında da mizah temel öğelerden biridir. Bu oyunlarda ağırlık verilen eleştiri ve taşlamaların en önemli yönü gülünçleştirmedir. Temeli teşkil eden taklit ve tenkitte kafiyeli söyleşiler, jest ve mimikler, giyim kuşam, tavır ve davranış, yanlış anlamalar, mantık ve gerçek dışı durumlar birbiri ardınca tekrarlanarak mizah öğesinden yararlanılmış, böylece oyunlar daha ilgi çekici hale getirilmiştir. Türk halk edebiyatında zengin ve köklü bir geleneği olan bilmecelerin de çoğunun anlamında ve söylenişinde mizah öğesinden yararlanıldığı görülür. Anonim halk edebiyatı ürünlerinden deyim ve atasözlerinde tenkit yanında ince bir mizaha da yer verilmiştir: “Tut kelin perçeminden”; “El elin eşeğini türkü çağırarak arar”; “Aç aç ile yatınca arada dilenci doğar”; “Körle yatan şaşı kalkar” gibi. Tekerlemeler de mizahî öğelerin bulunduğu anonim halk edebiyatı ürünleridir. Daha çok sınama niteliğinde olan, ses yapısı bakımından söylenişinde güçlükler bulunan ve yanıldığı zaman söyleyeni gülünç duruma düşüren ibareler mizahî unsurların ağır bastığı tekerlemelerdir. Bunlardan başka çocukların oyun esnasında söylediği tekerlemelerde de mizahî öğeler vardır. Bazı dinî-tasavvufî edebiyat ürünlerinde, bilhassa Bektaşî-Alevî şairlerin şathiyelerinde ve yergilerde de mizaha yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Sunullah Arısoy, Türk Hiciv ve Mizah Antolojisi, İstanbul 1967; Orhan Şaik Gökyay, Dedem Korkudun Kitabı, İstanbul 1973, s. 3, 75-82; Aziz Nesin, Cumhuriyet Döneminde Türk Mizahı, İstanbul 1973; Mehmet Özbek, Folklor ve Türkülerimiz, İstanbul 1975, s. 333-345; Dursun Yıldırım, Türk Edebiyatında Bektaşi Tipine Bağlı Fıkralar, Ankara 1976, tür.yer.; Ferit Öngören, Cumhuriyet Dönemi Türk Mizahı ve Hicvi, Ankara 1983; Şükrü Elçin, Türkiye Türkçesinde Mâniler, Ankara 1990, s. 97; Feyzi Halıcı, Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri, Ankara 1992, s. 582-583; Müjgân Üçer, Atalar Sözü Yerde Kalmaz: Sivas'ta Sözlü Gelenek, İstanbul 1998, tür.yer.; Pertev Naili Boratav, Tekerleme, İstanbul 2000, tür.yer.; a.mlf., "Halk Dilinde Hiciv ve Mizah", Yurt ve Dünya, IV/25, Ankara 1943, s. 28-31; Nurettin Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 391-394; a.mlf., "Hiciv", DİA, XVII, 452; Murat Uraz, "Halk Edebiyatında Mizah", TFA, I/12 (1950), s. 178-179; a.mlf., "Halk Edebiyatında Hiciv ve Mizah", a.e., XV/298 (1974), s. 6965-6966; Ali Rıza Önder, "Erzincanda Mizah", a.e., VI/125 (1959), s. 248; VI/129 (1960), s. 2130-2131; M. Akif Işık, "Taşıt Sözleri", HK, sy. 1 (1985), s. 49-57; Fikret Türkmen, "Doğu ve Batı Dünyasında Mizah Anlayışı", TKA, XXXIV/1-2 (1998), s. 173-185; a.mlf., "Osmanlı Döneminde Türk Mizahı", Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 4, İzmir 2000, s. 1-10; Kenan Akyüz, "Mizah", TA, XXIV, 263; Mustafa Kutlu, "Mizah", TDEA, VI, 383-388; İbrahim Altunel, "Latife", a.e., XXVII, 109-110.

Nurettin Albayrak

Yeni Türk Edebiyatı.

Şinâsi'nin Tasvîr-i Efkâr'da İstanbul sokaklarında çoğalan köpeklerin toplatılması hakkında kaleme aldığı yazısına karşı Edhem Pertev Paşa'nın

Mecmûa-i Fünûn'da yayımladığı, köpeklerin savunması niteliğini taşıyan ve bir filozofla bir sokak köpeğinin esprili diyalogundan meydana gelen "Av'ave"si, Batılılaşma döneminde Türk mizahının geleneksel çizgiden ayrılan ilk örneği olarak kabul edilir. Ziyâ Paşa'nın Zafernâme Şerhi ve

Nâmık Kemal’in “Hirrenâme” adlı manzumesi de bu devrin satir denilen mizah yoluyla hiciv türündeki ilk örnekleridir. İlk mizahî süreli yayın Terakkî gazetesinin 1869’da vermeye başladığı ek ve ilk mizah gazetesi de ertesi yıl Teodor Kasab’ın çıkardığı, yazılarının çoğunu Nâmık Kemal, Ebüzziya Tevfik ve Âli Bey’in yazdığı Diyojen’dir. Âli Bey, Lehcetü’l-hakāyık adlı mizahî sözlükle bir çeşit insanlık eleştirisi sayılabilecek Seyyâreler adlı fantastik masalı yayımlamıştır. Bu tarihten itibaren sayıları artan mizah yayınlarındaki (Çapanoğlu, s. 7-26) eleştirici tutum iktidarın tepkisine yol açmış ve bazı dergiler kapatılırken siyasal olaylara ve sorunlara yönelik mizaha önce kısmî sansür, ardından neşir yasağı getirilmiştir (1876-1908). Yanlış Batılılaşma’nın eleştirisi, Ahmed Midhat, Hüseyin Rahmi, Recâizâde Mahmud Ekrem’in romanlarındaki Felâtun Bey, Şöhret Bey ve Bihruz Bey tipleri yer yer karikatürize edilerek mizah duygusu uyandıracak şekilde verilmiştir. Müftüoğlu Ahmed Hikmet’in “Yeğenim” adlı hikâyesinde bu tip aynı özelliklerle bir kere daha ortaya çıkmıştır. Yasaklı yıllarda siyaset dışı kalarak mizahı Hüseyin Rahmi (Gürpınar), roman ve hikâyelerinde Ahmed Râsim “Şehir Mektupları” başlıklı yazılarında sürdürmüş, Şair Eşref ise şiirlerinde hicvin yanında bu türden de yararlanmıştır. Yasağı sona erdiren II. Meşrutiyet’in ilânı üzerine mizah yayıncılığında patlama meydana gelmiş ve daha çok siyasî karakterli seviyesiz bir mizah anlayışıyla çoğu kısa ömürlü çeşitli dergiler yayımlanmıştır (a.g.e., s. 27-138). Ancak bunların içinde Kalem ve Cem gibi Batı ayarında olanlarla uzun süre yaşayan Karagöz de bulunmaktadır.

II. Meşrutiyet’ten sonra Cenab Şahabeddin “Dahhâk-i Mazlûm”, Hüseyin Suat “Gâve-i Zâlim”, Refik Halit (Karay) “Kirpi” ve Ömer Seyfeddin “Şit” imzalarıyla mizahî manzume, yazı ve hikâyeler ortaya koymuşlardır. Ömer Seyfeddin özellikle Efruz Bey tiplemesiyle devrinin bazı aydınlarını mizah yoluyla hicvetmiştir. Fazıl Ahmet (Aykaç) ve Halil Nihat (Boztepe), divan şiiri formlarını kullanarak tanınmış yazar ve şairlerin üslûplarını ve meşhur eserlerini taklitle mizahî manzumeler, Hakkı Nâşir ismiyle Celâl Sahir (Erozan), Hüseyin Rifat (Işıl) ve Abdülbaki Fevzi (Uluboy) divan tarzı söyleyişle günün olaylarını karikatürize eden manzumeler yayımlamışlardır. Roman ve hikâyelerinin en duygulu yerlerinde dahi zarif ve ince mizah öğeleriyle okuyucusunu gülümsetmeyi başaran Reşat Nuri (Güntekin), mizahî magazin dergilerinde Hayreddin Rüşdü, Cemil Nimet, Yıldız Böceği, Ateş Böceği gibi takma isimlerle yazılar yazmış ve Kelebek adlı

mizah gazetesini çıkarmıştır (1923). Ercümend Ekrem (Talu), karşılıklı konuşmalara dayalı hikâye tarzındaki mizahî çalışmaları yanında Evliya Çelebi'den esinlenerek "Evliyâ-i Cedîd" tipini ortaya koymuş, ayrıca "Meşhedî Câfer" ve "Torik Necmi" tiplerinin maceralarından oluşan mizahî halk romanları kaleme almıştır. Orhan Seyfi Orhon "Fiske" ve Yusuf Ziya Ortaç "Çimdik" takma adları ve kendi isimleriyle çeşitli eserler yazmış ve Akbaba, Papağan gibi dergileri yayımlamışlardır. İbrahim Alâeddin (Gövsa) "Kıvılcım", Faruk Nafiz Çamlıbel "Çamdeviren" ve "Deli Ozan" imzalarıyla bazı mizahî eserler telif etmişlerdir. Fahri Celâleddin (Göktulga) ve Memduh Şevket Esendal ile onu yakından izleyen Muhtar Körükçü de yazıları mizah çeşnisi taşıyan müelliflerdir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü adlı romanına ve Haldun Taner'in eserlerine ince bir ironi hâkimdir. Burhan Felek de mizahî hikâye ve fıkralarıyla dikkat çeker. Namdar Rahmi Karatay, temeline atasözü ve tekerlemeleri koyduğu mizahî şiirleriyle tanınmış ve bunların çoğu darbımesel gibi dillerde dolaşmıştır.

1945'ten sonra, çalışmalarında mizaha da yer ayıran veya eserlerinde mizahî bir dil kullanan edip ve şairlerden farklı olarak kendini yalnız eleştirici mizaha adayan ve roman, hikâye, sahne oyunu,

şiir dallarında ürün veren Aziz Nesin'in ortaya çıkmasıyla Türk mizahı dünya genelinde tanınmış ve hemen bütün kitapları çeşitli dillere çevrilmiştir. Adnan Veli, H. Hüseyin Korkmazgil, Muzaffer İzgü, Suavi Sualp, Vedat Saygel, Sulhi Dölek de mizahî roman ve hikâyeleriyle tanınmış diğer isimlerdir. Asıl çalışmaları dışında Dilaver Cebeci "Seyyâh-ı Fakir", Nabi Avcı "Molla Kasım", Hakan Albayrak "Werner Hugo", Hilmi Yavuz "İrfan Külyutmaz" ve Ahmet Turan Alkan "Recai Güllaptan" imzasıyla gazete ve dergilerdeki mizahî yazılarıyla dikkat çekmiş yazarlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Münir Süleyman Çapanoğlu, Basın Tarihimizde Mizah Dergileri, İstanbul 1970; Aziz Nesin, Cumhuriyet Döneminde Türk Mizahı, İstanbul 1973; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923, Ankara 1979, s. 63-66, 113-114, 153, 188-189; a.mlf., “Türkler”, İA, XII/2, s. 575, 593-594, 624-626; Ferit Öngören, Cumhuriyet Dönemi Türk Mizah ve Hicvi, Ankara 1983; “Mizah”, TDEA, VI, 385-388; Orhan Okay, “Hiciv”, DİA, XVII, 447, 452-454.

Âlim Kahraman

MİZALLE

(bk. ÇETR).

MÎZAN

(الميزان)

Mükelleflerin iman ve amellerinin kıyamet gününde değerlendirilmesini sağlayan şey anlamında Kur’an terimi.

Sözlükte “bir şeyin ağırlığını tahmin etmek, ölçüye vurmak, tartmak” anlamındaki vezn (zine) kökünden türemiş bir isim olan mîzân “tartı aleti, tartmada kullanılan ağırlık; adalet” mânalarına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vzn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vzn” md.). Mîzanın âyet ve hadislerde kullanılışı çerçevesinde terimleşen muhtevası ise âhiret hallerinin belli bir merhalesinde mükelleflerin, sorguya çekilmelerinin tamamlayıcı bir işlemi olarak ceza veya mükâfatı gerektiren amellerinin kemiyet açısından değerlendirilmesi şeklinde belirginleşmiştir.

Vezn (vezin) kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi dört yerde geçmektedir. Bunların bir kısmında Allah’ın kâinatı yaratıp yönetmesindeki ölçü ve âhenge temas edilmekte, on kadar âyette insanların ölçü ve tartılarda, ayrıca hak ve hukukla ilgili davranışlarında dürüst ve âdil davranmalarına vurgu yapılmaktadır. Bir âyette âhirette veznin mutlaka gerçekleşeceği (el-A‘râf 7/8), diğer bir âyette de kıyamet gününde âdil terazilerin kurulacağı ve kimseye haksızlık yapılmayacağı (el-Enbiyâ 21/47) bildirilmektedir. Kur’an’ın üç sûresinde peş peşe yer alan ikişer âyetin her birinde mîzanın çoğulu olan mevâzîn geçmekte, bunların ilkinde mîzanları ağır gelenlerin kurtuluşa ereceği, ikincisinde mîzanları hafif gelenlerin hüsrana uğrayıp cehenneme gideceği ifade edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vzn” md.). Mîzanın mevcudiyeti çeşitli hadis rivayetleriyle de desteklenmiştir. Onun şekline dair nitelemeler Buhârî ve Müslim’in eserlerinde yer almamaktaysa da daha çok Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde, ayrıca İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî’de görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “vzn” md.).

Kur’an ve Sünnet’in açık beyanları, vezin ve mîzanın âhiret hallerinden veya orada gerçekleştirilecek işlemlerden biri olduğunu göstermektedir.

Esasen mükelleflerin ceza veya mükâfat gerektiren hareketlerinin kayıt altına alındığı ve âhirette bunun muhasebesinin yapılacağı sabit olunca (bk. AMEL DEFTERİ; HESAP) sözü edilen davranışların değerlendirilmesi anlamına gelen mîzanın hakikati de ortaya çıkar. Sem‘iyyât bahisleri içinde yer alan mîzanın nasıl gerçekleşeceği hususunda nasların zâhirî mânalarıyla yetinmeyi esas alan Selef âlimlerinin yanı sıra konuya dünyadaki tecrübelerin ışığı altında yaklaşmak isteyen, ayrıca bu meseledeki hükmü Allah'a havale eden âlimler de mevcuttur. Naslarda terazi (mîzan, mevâzîn) kelimesinin yer alması ve hadis rivayetlerinde "terazinin gözleri, çevrilen sayfalar" gibi ifadelerin geçmesinden hareket eden bazı âlimler, mîzanın dünya hayatında kullanılanlarda görüldüğü gibi iki gözü ve ortada dili bulunan bir alet olduğunu kabul etmişlerdir (Müsned, II, 221-222; VI, 110; Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 35-36; İbn Kesîr, II, 90-108). Din terminolojisinde "amel" diye isimlendirilen iyi veya kötü davranışlar maddî değil mânevî varlıklar grubuna girdiğinden (a‘râz) maddî anlamdaki ölçü ve tartının sınırları dışında kalır. Bu sebeple amellerin değil onların yazılı bulunduğu sayfaların (amel defteri) veya bu davranışları ortaya koyan kişinin kendisinin tartılabileceği düşünülmüştür (Ebü'l-Muîn en-Nesefî, s. 42-43; Teftâzânî, Şerḥu'l-maḳāṣıd, II, 164; Süyûtî, s. 320).

Mu‘tezile ekolüne mensup bazı âlimler bir taraftan amellerin vezne müsait olmayan arazlar konumunda olduğunu, diğer taraftan mîzan kelimesinin "adalet" mânasında da kullanıldığını göz önüne alarak kıyamet günündeki mîzanın "adalet ve hakkaniyet" anlamına geldiğini söylemişlerdir (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire, II, 16; Teftâzânî, Şerḥu'l-maḳāṣıd, II, 164; Seffârînî, II, 187). Kādî Abdülcebbâr, bazı âlimlerin Kur'an'daki bir kısım kullanılışlarını dikkate alıp mîzanı "adl" mânasına yorumladıklarını belirttikten sonra zaruret olmadıkça bu tür mecazi yorumlara başvurmanın doğru olmayacağını kaydetmekle beraber arazlardan ibaret bulunan amellerin tartılma şekline açıklık getirirken taatin nur, mâsiyetin zulmet özelliğine büründürülerek terazinin gözlerine konulabileceğini söylemek suretiyle kendisi de mecaz yöntemine başvurmuştur (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 735-736). Mîzan "tartılan şey" (mevzûn) mânasına da geldiğinden amellerin nur veya zulmet özelliğine bürünüp değerlendirilebileceği de düşünülmüştür (Seffârînî, II, 187). Mîzan konusunda benimsenen bir görüş de onun amellerin miktarını tesbite yarayan bir şeyden ibaret olup niteliğinin bilinemeyeceği ve dünya

terazileriyle mukayese edilemeyeceği şeklindedir. Bu hususu irdelemeyip mahiyetini Allah'a havale etmek en isabetli yöntemdir (Nûreddin es-Sâbûnî, vr. 92a-b; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 137; krş. Mâtürîdî, vr. 242b-243a).

Kur'ân-ı Kerîm'de âhiret hayatının dünyadakinden farklı arz ve semalardan oluşan bir âlemde kurulacağı ifade edilmektedir (İbrâhîm 14/48; et-Tekvîr 81/1-14). Buna bağlı olarak kıyametle ilgili nesne, olay ve işlemleri dünyadaki kavramlarla aynı saymak isabetli bir yöntem değildir. Ancak ilâhî beyanları benimsemek için onların içeriğine dünya tecrübeleri ve mantığı ile bir yer bulma zarureti de mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında mecazı öne alan ikinci anlayışı veya -dünyadaki nesne ve olaylarla özdeşleştirmemek şartıyla-teslimiyet yöntemini tercihe şayan görmek mümkündür.

Kıyameti tasvir eden âyetler de herkesin hesaba çekileceğini bildiren ifadeler içerir. Bunun yanında Buhârî ve Müslim başta olmak üzere Kütüb-i Sitte'nin çoğu ile Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde vb. eserlerde yetmiş binli ifadeler kullanılarak hesaba ve dolayısıyla mîzana tâbi tutulmadan cennete gireceklerden söz

eden hadisler de bulunmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "ḥsb" md.). Bu tür rivayetleri, Allah'ın bazı kullarını çok hızlı ve kolay bir hesaba mazhar kılacağı yolundaki beyanların (el-Bakara 2/202; Âl-i İmrân 3/199; Müsned, III, 218) bir nevi tefsiri olarak değerlendirmek mümkündür.

Akaid konularında genellikle Mu'tezile telakkisine paralel bir çizgi izleyen Şiî kaynaklarında mîzan hakkında Sünnî âlimlerin yorumlarına benzer açıklamalar yer alır. Ancak Şiî kelâmcılarına göre Kur'an'da geçen "mevâzîn" kelimesinin bir mânası da peygamberler ve Hz. Ali başta olmak üzere vasîlerdir. Buna göre kişinin kıyametteki hesap ve mîzan merhalelerinde kurtuluşa erebilmesi için peygamberlerin yanı sıra vasîlere de inanıp itaat etmesi gerekir. Şiîliğin bu telakkilerinin İmâmiyye gruplarının tarih boyunca siyasî varlığını korumak amacıyla başvurduğu bir ilke olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vzn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vzn” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥsb”, “vzn” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vzn” md.; Müsned, II, 221-222; III, 218; VI, 110; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 242b-243a; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 735-736; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Baḥrü’l-kelâm, Konya 1327, s. 42-43; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Kifâye, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 92a-b; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Lümʿatü’l-iʿtiḳād (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1414/1993, s. 35-36; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âḫire (nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr), Medine 1417/1997, II, 16; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/1988, VII, 107-108; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), II, 90-108; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, İstanbul 1277, II, 164; a.mlf., Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1315, s. 137; Süyûtî, el-Büdûrü’s-sâfire, Beyrut 1981, s. 320; Şa‘rânî, el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir, Kahire 1317 → Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 146-149; Mer‘î b. Yûsuf, Taḥḳīḳu’l-burhân fî is̱bâti ḥaḳīḳati’l-mîzân (nşr. Süleyman b. Sâlih el-Huzzî), Kahire 1409/1989, tür.yer.; Feyz-i Kâşânî, ʿİlmü’l-yaḳīn, Kum 1358 hş., II, 943-956; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebü’l-İslâmiyye), II, 184-189.

Süleyman Toprak

MÎZAN

(میزان)

Mizancı Murad Bey (ö. 1917) tarafından II. Abdülhamid devrinde çıkarılan siyasî ve kültürel muhtevalı gazete.

1886 yılından itibaren değişik yerlerde ve farklı tarihlerde üç ayrı dönemde yayımlanan gazetenin yayın yeri ve dönemleri şöyledir: I. dönem: 21 Ağustos 1886 - 11 Aralık 1890, İstanbul, 158 sayı; II. dönem: 21 Ocak 1896 - 8 Temmuz 1896, Kahire, 26 sayı (nr. 159-184); 14 Aralık 1896 - 3 Mayıs 1897, Paris, 18 sayı (nr. 1-18); 10 Mayıs 1897 - 19 Temmuz 1897, Cenevre, 11 sayı (nr. 19-29); III. dönem: 30 Temmuz 1908 - 14 Nisan 1909, İstanbul, 135 sayı.

İlk sayıda, İstanbul'da çıkan gazetelerin sadece İstanbul halkına hitap ettiği, taşradaki halkın pek hesaba katılmadığı belirtilmiş, Mîzan'ın İstanbul dışında yaşayan halkı da göz önünde tutarak yayın yapacağı açıklanmıştır. Başlangıçta haftalık olarak neşredilen Mîzan'da iç ve dış olaylarla ilgili haber ve yorumların yanı sıra İstanbul gazetelerinde çıkan bir kısım yazılar değerlendirilmiş, ayrıca ilmî ve edebî mahiyette makalelere, piyasaya yeni çıkan kitap ve dergi ilânlarına yer verilmiştir.

Birinci yayın döneminde II. Abdülhamid yönetimine pek ters düşmeyecek doğrultuda bir politika sürdürmeye çalışan Mizancı Murad, bütün dikkatine rağmen gazetesini sansür tarafından zaman zaman kapatılmaktan kurtaramamıştır. Neşir hayatına girişinden bir süre sonra Murad Bey'in ele aldığı konular ve üslûbunun tonu gazetenin sansüre takılmasına sebep olur. İlki altı ay kadar süren kapatılmayı daha sonra diğerleri izler. Aralarda uğradığı zararlara rağmen yine de devlet ve milletin selâmetine hizmet ettiğine inanan Murad Bey, son kapatılma sırasında gazeteyi memleketteki mevcut şartlar altında artık İstanbul'da yayımlayamayacağını ilân etmekten kaçınmaz.

Bu devrede Şarkî Rumeli, Mısır, Girit meseleleri yanında Osmanlı Devleti

karşısında Avrupa, Avrupa karşısında Osmanlı Devleti gibi konular dış politika gündemini belirlemiştir. Murad Bey, bu dönemde çok sık temas etmemekle birlikte rejim meselesinde parlamenter sistemin karşısındadır ve görüşleri sarayın resmî görüşüyle tam bir uyum halindedir. Gazetede bundan başka kapitülasyonlar, yabancı sigorta ve piyango şirketleri konusu, Reji İdaresi ve Düyûn-ı Umûmiyye, demiryolları meselesi, iktisat, maliye, maarif, basın, Bâbıâli ve memur maaşları konuları yanında posta idaresindeki aksamalar, bankalar, şehirdeki yangınlar, dinî günler gibi çok çeşitli hususlar yer almaktadır. Ayrıca Murad Bey, hemen her sayıda yazdığı “Vazife ve Mesuliyet” başlıklı yazılarıyla belli bir konu çevresinde daha ziyade genel anlamda siyasî nitelikteki düşüncelerini açıklamıştır. 1888-1889 yıllarında “Üdebâmızın Numûne-i İmtisalleri” başlıklı bir seri makalede edebiyat ve edebî tenkitle ilgili görüşlerini belirten Mizancı Murad, burada daha çok “edebiyyât-ı ahlâkiyye” adını verdiği bir anlayışı ön plana çıkarmaktadır. Yazara göre edebiyat millî özellikler taşımalı ve edebî eserlerde toplumun örf, âdet, ahlâk ve dinî kaidelerine bağlı kalınarak örnek alınabilecek tipler ortaya konulmalıdır. Türk edebiyatında aynı zamanda eskiyeni tartışmalarının yapıldığı bu yıllarda yeniliğin öncüsü Recâizâde Mahmud Ekrem’i savunan Menemenlizâde Mehmed Tâhir de Mîzan’da bu doğrultuda yazdığı yazılarıyla dikkati çekmektedir.

Kahire’de gerçekleştirilen ikinci yayın döneminde ise İstanbul’dakinin aksine yönetime karşı ağır eleştirilerle açıktan açığa siyasî bir muhalefet yapılmaktadır. Bu devrede çeşitli Avrupa ülkelerindeki Jön Türkler’le ilişki içinde olan, ancak İttihat ve Terakkî Cemiyeti’ne henüz fiilen katılmamış bulunan Mizancı Murad, yazılarında doğrudan doğruya Sultan II. Abdülhamid’i ve onun yakın çevresindeki yöneticileri hedef almakta, ele aldığı konların ağırlık noktasını ise devlet, millet,

hak, hukuk, görev ve sorumluluk duygusu etrafında daha çok iç politika meseleleri oluşturmaktadır. Aynı dönemde Mîzan sayfalarında Mizancı Murad’dan sonra en çok Tunalı Hilmi adına rastlanmaktadır.

1896 yılının ortalarında Mısır’dan Avrupa’ya giden Mizancı Murad 1897’de, daha önce Paris’te Ahmed Rızâ’nın çevresinde toplanan, ancak onun aşırı pozitivist görüşleri ve sert tutumundan rahatsız olan Jön Türkler’in başına geçer. Böylece Mîzan da Osmanlı İttihat ve Terakkî

Cemiyeti'nin yayın organı haline gelir. Bu devrede gazete İttihat ve Terakkî Cemiyeti ileri gelenlerinden Binbaşı Çürüksulu Ahmed Bey, Ali Kemal, Şerefeddin Mağmûmî, Şefik Bey ve Şerif Bey'den meydana gelen bir yazı kurulu tarafından hazırlanmaktadır. 24 Nisan 1897'de Paris'te Ahmed Rızâ grubu ile Mizancı Murad grubu arasındaki anlaşmazlık dolayısıyla cemiyet merkezi Cenevre'ye nakledilince Mîzan 19. sayıdan itibaren yayımına burada devam eder. Gazetenin bu yayın döneminde esas özelliğini, öncekinden daha sert ve şiddetli bir tonda II. Abdülhamid yönetiminin eleştirilmesi oluşturmaktadır. Mizancı Murad zaman zaman hilâfet ve saltanat merkezi İstanbul'u ikinci bir Bastil, II. Abdülhamid'i de hilâfet makamını gasbetmiş "soyu belirsiz bir şahıs" diye nitelerken padişah yanlısı Ahmed Midhat Efendi ile İkdamcı Cevdet'i de "Osmanlılığın vebası" olarak vasıflandırır. "İttihat ve terakkî, cemiyet ve ma'delet, usûl-i meşveret, hâkimiyyet-i milliyye, vazife ve mesuliyette müsâvat" gibi bazı prensiplerle çıkmakta olduğu bu devrede, Mîzan'da Jön Türkler'den Arap asıllı hıristiyan milliyetçisi Halil Ganem ile Fransa'da Türkler aleyhinde neşriyat yapan Albert Kodo gibi kişilerin yazılarına da yer verildiği görülmektedir. Mizancı Murad, hem Avrupa'da cemiyet içindeki huzursuzluk ve anlaşmazlıklar hem de II. Abdülhamid'in 1897 Türk-Yunan Muharebesi'nden zaferle çıkılması dolayısıyla ilân ettiği genel af üzerine Avrupa'daki Jön Türkler'in liderliğinden ayrılıp 14 Ağustos 1897'de İstanbul'a dönünce gazetenin Avrupa'daki yayımı da sona ermiş olur.

Mizancı Murad, II. Meşrutiyet'in ilânından sonraki günlerde Mîzan'ı bu defa İstanbul'da günlük olarak yeniden yayımlamaya başlar. Ancak bu son dönemde gazetedeki yazılarda tamamen İttihat ve Terakkî aleyhinde bir tavır sergileyen Murad Bey'in bu tutumu eski arkadaşlarını bir hayli rahatsız eder. Murad Bey, sırf bu yüzden Otuzbir Mart Vak'ası'nın ardından hadisenin tertipçilerinden olduğu ithamıyla müebbet kalebentlik cezasına mahkûm edilir, gazetesi de bir daha çıkmamak üzere kapatılır.

Bu devrede de eski fikrî yapısını muhafaza eden gazetede Murad Bey'in Osmanlı toplumunun o günkü meselelerine, iç ve dış politika konularına bakış tarzı hemen hemen eskinin devamı mahiyetindedir. Daha önce Mısır'da neşredilen "Vazife ve Mesuliyet" başlıklı yazı serisinden bazıları yeniden yayımlanırken Ali Kemal'in "İnkılâbın Kadrini Bilip Biraz Ciddi Olalım", Selim Sâbit'in "Milletlerin Tekâmül Felsefesi" gibi yazılarına yer

verilmiştir. Murad Bey'in de "Hükümetin Mesleği", "İnkılâbın Tarihçesi ve Sâbık İdare", "Devletin ve Cemiyetin Dış Mesleği", "Avrupa'da İnkılâbımıza Bir Bakış" gibi önemli yazıları çıkmıştır. Bu dönemin özelliği Murad Bey'in, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne karşı daha önce II. Abdülhamid'e yönelttiği tarzda ağır eleştiriler yapması ve radikal bir yönetim kurmak isteyen cemiyet karşısında muhafazakâr kamuoyunun sözcüsü gibi görünmesidir. Yazılarında sık sık din, İslâmiyet, hilâfet ve ulemâ-yi din kavramlarına yer veren Murad Bey muhafazakâr cephenin savunucusu olarak dikkati çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, s. 179-184; E. E. Ramsaur, Jön Türkler ve 1908 İhtilâli (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1972, s. 43, 51, 55-57, 65-66; Birol Emil, Mizancı Murad Bey, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1979, s. 229-399; a.mlf., Jön Türklere Dair Vesikalar, İstanbul 1982, tür.yer.; Şerif Mardin, Jön Türkler'in Siyâsî Fikirleri: 1895-1908, İstanbul 1983, tür.yer.; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük: 1889-1902, İstanbul 1985, I, tür.yer.; Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul 1987, s. 34-35; Hidayet Uğur, "Jön Türkler'in Çıkardığı Gazeteler 1. Mîzan", Türk Düşüncesi, III/15, İstanbul 1955, s. 180-184; III/16 (1955), s. 268-272; Nazım Hikmet Polat, "Mizan", TDEA, VI, 388-389.

Abdullah Uçman

el-MÎZÂN

(الميزان)

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin (ö. 1981) Kur'ân-ı Kerîm tefsiri.

Tam adı el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳurʾân olup İmâmiyye Şîası'nın XX. yüzyılda yazılmış tefsirlerinin başında yer alır. Eser on asırlık Şîa tefsirinin gelişme düzeyini göstermesi bakımından önemlidir. Tabâtabâî bu kitabında metot bakımından Şîa tefsirini geliştirmiş, başta müsbet ilimler olmak üzere ahlâkî, içtimaî ve felsefî konuları yoğun biçimde ele almıştır. Her cildin başında, "İlmî, fennî, felsefî, edebî, tarihî, içtimaî, rivayete dayalı ve Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden modern bir kitaptır" ibaresinin yer aldığı eserin mukaddimesinde tefsir ilmi ve eserin metodu hakkında bilgi verilmiştir. Kur'an'ı en iyi şekilde Ehl-i beyt imamlarının anladığını söyleyen Tabâtabâî, belli ölçüler içerisinde rivayet ve dirayet metotlarını birlikte kullanırken Allah'ın isim ve sıfatlarına, yaratılış, irade, hidayet ve dalâlet, kazâ ve kader gibi meselelere ait bilgilere, ilham, berzah ve kıyamet konularına yer vermiştir. Psikoloji, felsefe, sosyoloji ve tarih gibi konuların da ele alındığı el-Mîzân'da, Muhammed Abduh'un Ehl-i sünnet içinde bir tefsir hareketi geliştirmeye çalıştığı gibi Tabâtabâî'nin de Şiî çevrede benzer bir hareketi meydana getirmeyi amaçladığını söylemek mümkündür.

Tabâtabâî, âyetlerin tefsirine geçmeden önce çok defa "el-Beyân" başlığı altında âyetin bir önceki âyet veya âyetlerle münasebetine temas etmiş, ardından "kavlühû teâlâ" alt başlığı ile tefsire geçmiştir. Bir âyeti tefsir etmeden önce onun mânasına yakın olan âyetleri sıralayan müfessirin bu tutumu kuvvetli bir ezber kabiliyetine sahip olduğunu gösterdiği gibi eserde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme metoduna önem verdiğini de ortaya koymaktadır.

Sahâbe ve tâbiîn sözlerinin aralarındaki ihtilâf ve çelişki sebebiyle müslümanlar için hüccet olamayacağını söyleyen ve eserinde bunlara fazla yer vermeyen müellif Ehl-i beyt imamlarını Kur'an'ın muallimleri olarak kabul etmekte ve onların sözlerinden çokça yararlanmaktadır. Tabâtabâî, ilk

Şiî müfessirleri Muhammed b. Mes‘ûd el-Ayyâşî ve Ali b. İbrâhim el-Kummî ile Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Ebû Ali et-Tabersî’den, ayrıca Şîa’nın muteber hadis kaynaklarından olan Küleynî’nin el-Kâfî’sinden

rivayetler nakletmiş, Ehl-i sünnet’e ait rivayetleri özellikle Süyûtî’nin ed-Dürrü’l-mens̱ûr’una dayandırmıştır. Kütüb-i Sitte’den, Âlûsî’nin Rûḥu’l-meʿânî’sinden ve Muhammed Reşîd Rızâ’nın Tefsîrü’l-menâr’ından da nakillerde bulunmuştur.

Tabâtabâî, Kur’an’da beyan edilmeyen meselelerin ayrıntılarıyla uğraşmanın insanı asıl gayeden uzaklaştıracağı düşüncesinden hareketle (el-Mîzân, XII, 51) İsrâiliyat’la ilgili haberleri aktarmakta ihtiyatlı bir yol izler. Ona göre bazı muhaddislerin ifrata kaçarak bu tür haberleri olduğu gibi kabul etmesine karşılık bazı çağdaş müelliflerin bütünüyle reddetmesi doğru olmamıştır. Nüzûl sebepleri de kuvvetli bir tefsir kaynağı kabul edilemez. Zira nüzûl sebebi diye zikredilen şeyler, nakledilen bir rivayetin genellikle müfessirler tarafından uygun düşen âyetlere uygulanmasından ibarettir. Bazan bir tek âyetin nüzûl sebebi olarak çeşitli haberlerin zikredilmesi de bunu göstermektedir (a.g.e., V, 70, 370).

Akla ve re’y tefsirine önem veren Tabâtabâî’ye göre, “Kim Kur’an’ı kendi re’yi ile tefsir ederse isabet de etse hata etmiştir” meâlindeki hadisle (Tirmizî, “Tefsîr”, 1) yasaklanan şey, Kur’an’ı re’y ve ictihadla tefsir etmek değil Allah’ın kelâmını kendi sözleriyle karşılaştırarak tefsire çalışmaktır. Hadisle yasaklanan re’ye dayalı tefsir metot itibariyle hatalı ve ilimsiz yapılan tefsirdir. Kur’an âyetleri arasında varlığı ileri sürülen tezat da bu tür tefsirin sonucu olup ilimsiz tefsir anlayışı yüzünden birçok âyet gereksiz te’villere mâruz kalmıştır (a.g.e., V, 255).

Tabâtabâî, el-Mîzân’da ahkâm âyetlerini tefsir ederken ayrıntıya girmeyeceğini belirtmiş (a.g.e., I, 13), Ehl-i sünnet’le İmâmiyye arasında ihtilâf konusu olan müt‘a ve abdest gibi meselelerle ilgili âyetlerin dışında İmâmiyye’nin görüşünü zikretmekle yetinmiş, ancak müt‘a ve mesh konuları üzerinde genişçe durmuştur. Müfessire göre müt‘a câizdir ve İslâm’ın övünülecek bir hükmüdür. Abdest alırken de ayakları yıkamanın gerekmediğini, meshin yeterli olduğunu savunmuştur.

Müellife göre muhkem olsun müteşâbih olsun bütün âyetlerin te'vili mümkündür. Ancak te'vil, lafza ait anlamlar değil ona dışarıdan yüklenen bir mâna olup onun asıl mâna ve maksada nisbeti bir şeye verilen misalin o şeye nisbeti gibidir. Kur'an'da müteşâbih âyetlerin te'villerini bildikleri belirtilen "ilimde rüsûh sahibi olan kimseler"den (Âl-i İmrân 3/7) maksat Ehl-i beyt imamlarıdır. Mâsum imamlar da te'vili bilirler. Müteşâbih âyetleri te'vil edebilmek için öncellikle muhkem âyetlere müracaat etmek gerekir. Muhkemle müteşâbih birer izâfî ifadedir, yani bir âyet bir yerde muhkem iken bir başka yerde müteşâbih olabilir (a.g.e., III, 63-64).

Tabâtabâî özellikle itikadî konularda naklettiği görüşleri eleştiriye tâbi tutar. Âlûsî, Muhammed Abduh, Fahreddin er-Râzî ve Gazzâlî gibi Ehl-i sünnet'e mensup birçok âlimin fikirlerini tenkit ve tahlil eder; nâdir de olsa Ayyâşî, Kummî ve Tabersî gibi Şiî müfessirleri eleştirdiği de olur. Şîa'nın anlayışına uygun biçimde imamla peygamberin gerekliliğini aynı sebebe dayandırır. Ona göre tevhid esaslarıyla mücehhez birtakım şahısların bulunması vâciptir. Bu şahıslar peygamberler ve imamlardır. Eğer bu iki insan grubu olmazsa yeryüzüne cehalet hâkim olur, yaratılışın gayesi bozulur (a.g.e., I, 275-276; XI, 174). Bu noktadan hareketle el-Mîzân'da inanç esaslarıyla ilgili âyetlerin tefsirinde Şîa'nın imâmet, ismet, rec'at, velâyet, vasiyet ve takıyye gibi prensipleri savunulmuştur.

Eserde ortaya konan Şiî yaklaşımları sebebiyle eseri mezhebî tefsirler arasında değerlendirenler olmuşsa da modern ilimlere, felsefî ve içtimaî yorumlara yer verildiği dikkate alındığında onu çok yönlü ansiklopedik bir tefsir olarak nitelendirmek ve daha çok içtimaî ve edebî tefsirler arasında mütalaa etmek gerekir.

Telifi Arapça olarak yaklaşık yirmi yıl süren ve 23 Ramazan 1392'de (31 Ekim 1972) tamamlanan el-Mîzân'ın (Bahâeddin Hürremşâhî, et-Tefsîr, s. 91) Tahran'da baskıları yapılmış (1375, 1389, 1392), ayrıca Beyrut'ta neşredilmiştir (1393/1973, 3. baskı). Tefsiri Muhammed Bâkır Mûsevî Terceme-i Tefsîrü'l-Mîzân adıyla Farsça'ya (I-XX, Kum, 1363-1367 hş./1984-1988), Seyyid Saîd Ahdar Rızvî al-Mizan: An Exegesis of the Qur'an ismiyle İngilizce'ye (I-VI, Tahran 1403-1406/1983-1986), Vahdettin İnce ile Salih Uçan da el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'an adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1993-2004; tamamı yirmi cilt olacak tercümenin

2004 yılı itibariyle ilk sekiz cildi yayımlanmıştır).

el-Mîzân üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Ali el-Evsî'nin eṭ-Ṭabâṭabâ ̓î ve menhecühû fî tefsîrihi'l-Mîzân (Tahran 1405/1985), Ali Rızâ Mirza Muhammed'in Miftâḥu'l-Mîzân (I-III, Tahran 1406), İlyâs Kelânterî'nin Delîlü'l-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur ̓an (Tahran 1362 hş./1412) ve İbn Fezzû'un Fehârisü'l-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur ̓an (Kum 1403) adlı eserleri ile Hudayr Ca'fer'in Tefsîrü'l-Ḳur ̓ân bi'l-Ḳur ̓ân ̔inde'l-̔allâmeti'ṭ-Ṭabâṭabâ ̓î (Risâletü'l-Ḳur ̓ân, sy. 1, [Kum 1411], s. 38-58) adlı makalesi zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "Tefsîr", 1; M. Hüseyin Tabâtabâî, el-Mîzân, Beyrut 1983, I, 4-14, 275-276; III, 63-64; V, 70, 255, 370; XI, 174; XII, 51; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ḳarni'r-râbi ̔ ̔aşer, Riyad 1407/1986, s. 239-252; Bahâeddin Hürremşâhî, et-Tefsîr ve't-tefâsîrü'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1990, s. 91-106; a.mlf., "Der Bâre-i Tefsîrü'l-Mîzân", Neşr-i Dâniş, II/1, Tahran 1360 hş., s. 11-17; M. Ali Ayâzî, el-Müfessirûn, Tahran 1414, s. 703-711; Hasan Hasanzâde Âmilî, "̔Allâme Ṭabâṭabâ ̓î Müfessiri Büzürg-i Şî ̔a", Neşr-i Dâniş, II/1 (1360 hş.), s. 5-10.

Musa Kâzım Yılmaz

MİZANCI MURAD

(1854-1917)

Jön Türkler'in önde gelen isimlerinden, fikir adamı, gazeteci ve yazar.

Dağıstan'ın Huraki kasabasında doğdu. Asıl adı Mehmed Murad'dır. Babası kadılık ve müftülük yapmış olan Hacı Mustafa Efendi'dir. Mehmed Murad küçük yaşta dinî bilgiler almaya başladı ve Arapça öğrendi. Daha sonra Timurhan Şûrâ Rüşdiyesi'ni (1864), İstavropol Gimnazyumu'nu ve Moskova Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi (1866). Ruslar'ın baskıları karşısında küçük yaştan beri İstanbul'a gidip halifeye ve İslâm dinine hizmet etme arzusu içinde büyüdü. Bu idealle 1873 yılında İstanbul'a geldi. Matbûât-ı Dâhiliyye Kalemi'nde çalışırken aslen Kafkasyalı olan Maliye Nâzırı Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa'nın himayesini gördü, onun konağına yerleşti, bir süre sonra da mühürdarı oldu.

1876-1877 yıllarında Vakit ve İttihad gazetelerinde dış politikayla ilgili yazılar yayımladı. Açılan bir imtihanı kazanarak Mektebi Mülkiyye'ye hoca oldu; burada ve Mektebi Hukuk'ta tarih dersleri verdi, ayrıca Dârülmuallimîn-i Âliye'de hocalık ve müdürlük yaptı. Muhtelit Muhâcirîn Komisyonu'nda ve Maarif Nezâreti Teftiş ve Muayene Heyeti'nde çalıştı (1879-1882). Bir ara memleketi Dağıstan'a gitti, dönüşünde Mîzan gazetesini çıkarmaya başladı (21 Ağustos 1886, bk. MÎZAN). Önceleri

II. Abdülhamid'in teveccühünü kazanan gazete eleştiri dozunu giderek arttırınca sansür tarafından zaman zaman kapatıldı. 1891'de dört yıl kadar görev yapacağı Düyûn-ı Umûmiyye komiserliğine getirildi. İkinci rütbeden Mecîdî nişanı ve altın liyakat madalyasıyla taltif edildi (1893); burada millî menfaatleri gözeten haysiyetli ve tâvizsiz bir tutum izledi. Memleketin içine düştüğü siyasî, iktisadî ve içtimaî felâketlerden kurtulabilmesi için çoğu Mektebi Mülkiyye'den talebesi olan genç nesil onun kendilerine rehber olmasını istiyordu. Bu amaçla hazırladığı bir reform lâyihası II. Abdülhamid tarafından ilgi görmeyince yönetimle arası açıldı. Düyûn-ı Umûmiyye'den tanıdığı bir kısım Batılılar'ın da teşvik ve telkinleriyle

düşüncelerini rahatça dile getirebilmek için Avrupa'ya kaçmayı planladı.

Kasım 1895'te Sivastopol üzerinden önce Dağıstan'a, oradan Kiev-Viyana yoluyla Paris'e gitti. Ermeni hareketini ve Şark meselesini çözüme kavuşturmak için Jön Türkler'le, İttihat ve Terakkî lideri Ahmed Rızâ Bey'le görüştü. Konuyla ilgili olarak Le Figaro gazetesinde bir mülâkatı yayımlandı. Daha sonra Londra'ya geçerek Lord Salisbury ve bazı Ermeni komitacılarıyla temaslar kurdu; ancak kısa sürede büyük hayal kırıklığıyla Paris'e döndü. Ahmed Rızâ'dan da umduğu ilgiyi göremedi. Jön Türkler'in bir kısmı Ahmed Rızâ'nın yerine cemiyetin başına geçmesini teklif ettilerse de kendisi Mısır'a gitti ve Mîzan gazetesini Kahire'de yayımlamaya başladı (Ocak 1896). Bu dönemde yazdığı yazılarda saraya ve özellikle II. Abdülhamid'e açıktan açığa cephe aldı ve ağır eleştirilerde bulundu. Padişahı ya meşrutiyeti kabule ya da saltanatı terketmeye davet etti. Bunun üzerine gıyaben idama mahkûm edildi.

Temmuz 1896'da tekrar Paris'e döndü ve Ahmed Rızâ'ya muhalefet eden Kaymakam Şefik, Çürüksulu Ahmed, İshak Sükûtî, Şerefeddin Mağmûmî, Süleyman Nazif ve Ali Kemal gibi Jön Türkler'in desteğiyle İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin başına geçti (Kasım 1896). Ahmed Rızâ'nın çevresindeki Jön Türkler'le ihtilâfları artınca cemiyetin merkezini Paris'ten Cenevre'ye nakletti, Mîzan gazetesini de cemiyetin yayın organı olarak orada çıkarmaya başladı (Mayıs 1897). Ancak İttihat ve Terakkî mensupları arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırma teşebbüslerinde başarılı olamadı. Serhafiye Ahmed Celâleddin Paşa'nın padişah adına birtakım vaadleri ve 1897 Türk Yunan Muharebesi'nin zaferle sonuçlanması üzerine II. Abdülhamid'in ilân ettiği genel af ve biraz da aile hasretiyle cemiyetin reisliğini bırakarak İstanbul'a döndü (Ağustos 1897). Fakat verilen sözlerin hiçbiri gerçekleşmediği gibi İstanbul'a döner dönmez göz hapsine alındı. 1899'da Şûrâ-yı Devlet Maliye Dairesi üyeliğine getirildi, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilân edilmesiyle istifa ederek Mîzan'ı tekrar çıkarmaya başladı (30 Temmuz 1908). İktidardaki İttihat ve Terakkî Fırkası'na şiddetle muhalefet edince gazetesi kapatıldı. Daha sonra, Otuzbir Mart Vak'ası'nın tahrikçileri arasında bulunduğu ileri sürülerek müebbet kalebentlik cezasına çarptırıldı ve Rodos'a sürgüne gönderildi (Haziran 1909). Bir süre Rodos'ta, bir süre de Midilli'de kaldı. Burada iken Târîh-i Ebü'l-Fârûk adlı eseriyle hâtıralarını kaleme aldı. 1913'te çıkan af üzerine İstanbul'a döndü.

Hayatının son yılları tam bir yalnızlık ve sefalet içinde geçti. 15 Nisan 1917'de Anadoluhisarı'ndaki yalısında öldü ve Anadoluhisarı Mezarlığı'na defnedildi.

Tanzimat'tan sonraki Türk fikir hayatının önde gelen şahsiyetlerinden olan Mizancı Murad, gerek Mektebi Mülkiyye'deki hocalığı gerekse Mîzan gazetesindeki yazılarıyla hürriyet ve meşrutiyet özlemi çeken genç nesle önderlik yapmış, onlara tarih bilinci kazandırmış bir aksiyon adamıdır. Hayatı boyunca fikir ve hayallerinin doğruluğuna inanmış, bu şuur onda giderek kendi kendini idealleştirme duygusu meydana getirmiştir. Bundan dolayı kendini daima örnek bir idealist olarak görmüş, çevresini ve yaşanan olayları kolayca değiştirebileceğini sanmış, ancak hep çatışma halinde ve sonunda yalnızlık içinde kalmıştır. Bir müddet fiilen aralarında bulunmasına, hatta liderliklerini bile yapmasına rağmen rejim meselesinde Jön Türkler'den çok farklı düşünen Mizancı Murad bu konuda daha çok Yeni Osmanlılar'a yaklaşır. Mısır'da iken yayımladığı "Fırkamızın Hatt-ı Hareketi" başlıklı yirmi bir maddelik reform projesi onun diğer Jön Türkler'den ayrılan taraflarını göstermektedir. Mizancı Murad, devlet yönetimi için ileri sürdüğü meşveret usulünün şeriatın gerektirdiği bir sistem olduğunu savunur. Ona göre devletin resmî ideolojisi Osmanlılık, kültürel anlamdaki ideolojisi de ittihâd-ı İslâm olmalıdır. Osmanlı Devleti'nin siyasî ve coğrafî bütünlüğüne zarar vermeyecek millî bir politika izlenmesini isteyen Mizancı Murad bunun için dış politikada muvazeneden yanadır.

Mizancı Murad'ın hemen hepsi gazete sayfalarında kalan makalelerinde devrine göre oldukça yeni ve modern sayılabilecek görüşlere sahip olduğu dikkati çeker. Onun çıkardığı Mîzan bir haber gazetesi olmaktan ziyade fikir politikacılığı organı niteliğindedir. Burada gerek dış gerekse iç politika konusunda çok sayıda fikir yazısı yazmış, "İç Siyaset" başlığı altında devlet, rejim meselesi, yöneticiler, iktisat, maliye, eğitim öğretim ve sanayi konuları ile fakirlere yardımdan fuhşun yasaklanmasına kadar dönemin hemen bütün sosyal meselelerini ele almıştır.

Bir romanı, bir piyesi, "Mebâhis-i Edebiyye" ve "Üdebâmızın Numûne-i İmtisalleri" başlıklı yazılarıyla aynı zamanda edebî bir hüviyeti olan Mizancı Murad'a göre edebiyat bir milletin maddî ve mânevî hayatının

ifadesidir. Bir milleti millet yapan bütün değerler o milletin edebî eserlerindedir. Geçmişte yazılı bir edebiyatı olan milletler çeşitli sebeplerle yeryüzünden silinseler bile adları, hayat maceraları, fikirleri ve medeniyetleri edebiyatları sayesinde yaşamaya devam eder. Bir toplumun ahlâkı, düşünceleri, gayeleri, bütün değer hükümleri ve medeniyet seviyesi de edebî eserlerinde görülebilir. Edebiyat toplumların hem aynası hem de gelişme vasıtasıdır; bu önemli rolü yerine getirebilmesi için belli bir ahlâk anlayışına bağlı olmalıdır. Mizancı Murad'a göre şiir, roman ve tiyatro türündeki eserlerin esas amacı mensup olduğu milletin ahlâkî güzelliğini geliştirmeye çalışmaktır. Bu görüşlerini edebiyata uygulayan Mizancı Murad eski Türk edebiyatını "iki üç yüz senelik hâb-ı gaflet" olarak nitelendirir. Yeni Türk edebiyatında ise güzel eserler ortaya konulmaktadır, fakat bunlar henüz Batılı eserler seviyesinde değildir. Türk edebiyatının gerçek anlamda millî ve Avrupaî olmasını önleyen iki

önemli zaafı vardır: Taklitçilik ve ahlâkî edebiyata önem vermemek. Körü körüne Doğu'yu veya Batı'yı örnek almak aynı derecede zararlıdır. Nâmık Kemal gibi divan edebiyatını müstehcen ve gayri ahlâkî bulan Mizancı Murad, edebî eserlerde ele alınan konu ve şahısların mutlaka topluma örnek teşkil etmesi gerektiği üzerinde ısrarla durur. Ona göre bir şiirde mâkul ve dengeli olmak şartıyla hem hayal hem fikir bulunmalıdır. Ahlâkî edebiyatın bir türü olan şiirin gayesi de "tehzîb-i ahlâk"tır. Roman ve piyeslerde anlatılan konu ve olayların pek fazla önemi yoktur, çünkü bunları çok defa yazarlar uydurur. Fakat olay ve konuların mutlaka millî terbiyeye ve genel âdâba uygun olması gerekir. Mensup olduğu milletin duyuşlarını ve görüşlerini aksettirmeyen eserler okuyucuda gerçeklik duygusu uyandıramaz. Bir edebî eserin mükemmelliği üslûp ve ifadesinin sade ve düzgün olması yanında okuyucuya bir ibret dersi vermesine bağlıdır. Bir toplumun hayata bakış tarzını, mânevî değerlerini en veciz şekilde aksettiren atasözlerine de ayrı bir önem verilmelidir. Felsefeleri olmadığı iddiasıyla eleştirilen Türk milletinin sadece atasözlerine bakmak bile bu tenkidin yanlışlığını gösterir. Bu sebeple Mizancı Murad, yazarların tasvirlerinde ölçülü olmak şartıyla atasözlerini kullanmalarını hayata bakış tarzlarını göstermesi bakımından gerekli görür.

Mîzan gazetesinde Nâmık Kemal'in Vatan yahut Silistre, Recâizâde Mahmud Ekrem'in Vuslat piyesiyle Sâmipaşazâde Sezâi'nin Sergüzeşt

romanı hakkında “Üdebâmızın Numûne-i İmtisalleri” başlığı altında yayımlamış olduğu yazılar, Tanzimat devrinde Türk edebiyatında uygulamalı tenkit türünün ilk örnekleri kabul edilmektedir. Turfanda mı Yoksa Turfa mı? adıyla kaleme aldığı tek romanında yazılarında teorik biçimde ileri sürdüğü fikirleri somut örneklerle ortaya koymuştur. Mizancı Murad, bu eseriyle Türkiye’de ilk defa sosyal kalkınma ve ilerlemenin ilkokuldan başlamak suretiyle yukarıya doğru gerçekleştirilebileceği görüşünü ele almıştır. Tarihçiliği ilmî olmaktan ziyade ideolojik olan Mizancı Murad’ın hâtıraları ise hem kendisi hem içinde yaşadığı devir açısından önem taşımaktadır. Devr-i Hamîdî Âsârı da Türk kütüphanecilik tarihi bakımından dikkate değer bir eserdir.

Eserleri. Târîh-i Umûmî (I-IV, İstanbul 1297-1299); Muhtasar Târîh-i Umûmî (İstanbul 1302); Devr-i Hamîdî Âsârı (İstanbul 1308); Muhtasar Târîh-i İslâm (Bahçesaray 1890); Turfanda mı Yoksa Turfa mı? (İstanbul 1308); Le palais de Yildiz et la sublime port (Paris 1896; Yıldız Saray-ı Hümâyunu ve Bâbıâli adıyla, Kahire 1313); Müdafaa Niyetine Bir Tecavüz (Paris 1314); La force et la faiblesse de la Turquie (Genève 1897); Mücâhede-i Milliyye (İstanbul 1324); Tencere Yuvarlandı Kapağını Buldu (oyun, İstanbul 1325); Târîh-i Ebü’l-Fârûk (I-VII, İstanbul 1325-1332); Hürriyet Vâdisinde Bir Pençe-i İstibdâd (İstanbul 1326); Enkāz-ı İstibdâd İçinde Züğürdün Tesellisi (İstanbul 1329); Meskenet Mâzeret Teşkil Eder mi? (İstanbul 1329); Taharrî-i İstikbâl (I-II, İstanbul 1329-1330); Tatlı Emeller Acı Hakikatler (İstanbul 1330); Akıldan Belâ (Griboidov’dan tercüme, piyes, İstanbul 1330).

Turfanda mı Yoksa Turfa mı? romanı (Mansur Bey adıyla, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1972; haz. Birol Emil, Ankara 1980), ayrıca Mücâhede-i Milliye: Gurbet ve Avdet Devirleri (haz. Sabahattin Çağın - Faruk Gezgin, İstanbul 1994) ve Mîzancı Murad Bey’in II. Meşrutiyet Dönemi Hâtıraları: Hürriyet Vâdisinde Bir Pençe-i İstibdad, Enkāz-ı İstibdâd İçinde Züğürdün Tesellisi, Tatlı Emeller Acı Hakikatler (haz. Celile Eren Ökten Argıt, İstanbul 1997) adlarıyla hâtıraları yeni harflerle de yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyâsî Fikirleri: 1895-1908, Ankara 1964, s. 46-92; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, s. 178-188; Ali Çankaya Mücellidoğlu, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, II, 1047-1050; E. E. Ramsaur, Jön Türkler ve 1908 İhtilali (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1972, s. 42-45; Birol Emil, Mizancı Murad Bey: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1979; a.mlf., Jön Türklere Dair Vesikalar I: Edebiyatçı Jön Türklerin Mektupları, İstanbul 1982, tür.yer.; R. P. Finn, The Early Turkish Novel: 1872-1900, İstanbul 1984, s. 51-64; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük: 1889-1902, İstanbul 1985, I, tür.yer.; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, İstanbul 1987, I, 150-155; Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul 1987, s. 34-35; Fevziye Abdullah Tansel, "Mîzancı Mehmed Murad Bey", TD, II/3-4 (1952), s. 67-88; Adnan Akgün, "(Mizancı) Mehmed Murad Bey", Yedi İklim, sy. 34, İstanbul 1993, s. 83-86; Abdullah Uçman, "Mîzancı Murad'ın Yeni Bir Eseri: İki Münevverin Hasbihâli", İlmî Araştırmalar, sy. 7, İstanbul 1999, s. 215-234; Mustafa Kutlu, "Mehmed Murad", TDEA, VI, 211-212; "Turfanda mı Yoksa Turfa mı", a.e., VIII, 393-394; M. O. H. Ursinus, "Mīzānḏji Meḥmed Murād", EI[2] (İng.), VII, 205-206.

Abdullah Uçman

MÎZÂNÜ’l-HAK

(ميزان الحق)

Kâtib Çelebi’nin (ö. 1067/1657) döneminin fikrî hayatı ve dinî tartışmalarına dair Türkçe eseri.

Tam adı Mîzânü’l-hak fî ihtiyâri’l-ehak olan eseri Kâtib Çelebi, kendi döneminde kısır çekişmelere dönüşmüş bulunan dinî ve ilmî tartışmaları belli bir yöntem çerçevesinde yeniden ele almak ve bu vesileyle Osmanlı ilim hayatında gözlemlediği olumsuzlukların sebeplerine inerek mevcut durumu eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmak üzere kaleme almıştır. Kitabın daha ilk sayfalarında kanıtlama yöntemine (tarîk-ı burhân) ve bilginin ölçütü olarak mantığa (ilm-i mîzân) yapılan vurgu eserin adına da göndermede bulunmaktadır. Müellifin, kitabı yazmakta olduğu sırada 24 Muharrem 1067 (12 Kasım 1656) tarihinde gördüğü bir rüyadan bahsetmesi (Mîzânü’l-hak, s. 138) eserini ölümünden yaklaşık bir yıl önce kaleme aldığını göstermektedir. Mîzânü’l-hak aklî ilimlerin gerekliliği konusunu işleyen bir mukaddime, yirmi bir

mesele (bahs) ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Hâtimede Kâtib Çelebi kendi eğitim, öğretim ve telif hayatı hakkında bilgi vermektedir.

Mîzânü’l-hakk’ın giriş kısmı Kâtib Çelebi’nin ilim zihniyetini yansıtması bakımından önemlidir. Felsefî ilimler taksimiyle konuya girmesine bakılırsa müellif aklî ilimler teriminden İbn Sînâ’dan beri yerleşmiş terminolojiye uygun olarak felsefî disiplinleri anlamaktadır. Temel problemi, Osmanlı ülkesinde gelenekleşmiş ilim anlayışının felsefî disiplinlerle olan ve olması gereken ilişkisidir. Müellifin bakış açısına göre Osmanlı ilim geleneğinin özünde var olan, aklî ve naklî ilimler arasında tam bir uyum sağlama fikri esas alınmalıdır; o dönemde yaşanan fikrî bunalımın sebebi bu uyumun gereklerinden uzaklaşılmış olmasıdır. Bu tesbit Kâtib Çelebi’nin 1041-1042 (1631-1632) yıllarında kendisinden ders okuduğu, fakat “ma‘kūlât semtiyle âşinâlık edinmemiş olan” Kadızâde Mehmed Efendi’nin felsefeye karşı dışlayıcı tutumu hakkındaki bir gözlemiyle de desteklenmektedir

(Mîzânü'l-hak, s. 125; krş. a.g.e.: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü, s. 141). İbn Haldûn'un yaklaşımına paralel olarak aklî ilimleri insanlığın ortak birikimi kabul eden Kâtib Çelebi bu disiplinlerin -az sayıdaki bazı meseleler hariç- gerek araştırma konuları gerekse problemleri bakımından din ilimleriyle uyum halinde olduğu görüşündedir. Müellife göre Tehâfüt geleneği ihtilâflı meselelerin ayıklanması işini üstlenmişse de felsefî ilimleri mutlak surette reddetmiş değildir. Gerçi İslâm'ın ilk dönemlerinde dinin safiyetini muhafaza maksadıyla felsefî ilimlerden uzak durulmuş, ancak endişe edecek bir durum kalmayınca bu birikim tercümeler yoluyla İslâm dünyasına aktarılmıştır. Gelinen noktada din ilimleriyle felsefî ilimler özellikle müteahhirîn kelâmcılarının eserlerinde birbiriyle uyuşmuş ve artık din ilimlerini kavramak için de felsefe bilmek kaçınılmaz hale gelmiştir. Kâtib Çelebi'nin söz konusu safiyet dönemine ait endişeler bağlamında Hz. Ömer'in İskenderiye Kütüphanesi'ni yaktırdığı şeklindeki temelsiz rivayeti zikretmesi onun konuyla ilgili tam aksi yöndeki tarihî bilgilere ulaşmadığını ortaya koymaktadır (Mîzânü'l-hak, s. 6; krş. a.g.e.: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü, s. 41; Terzioğlu, sy. 9 [1971], s. 419-446). Aklî ilimlerin kendi başına taşıdığı değeri takdir edecek donanıma sahip olan müellifin meselâ hendesenin gerekliliğini bu ilmi bilen müftü (ve kadı) ile bilmeyen müftü (ve kadı) mukayesesiyle ortaya koyması, astronomi ve coğrafya bilgisinin tefsir ilmine getireceği açılımlara dikkat çekmesi, onun eserde aklî ilimlerin gerekliliği problemini özellikle medrese kurumunun tarih ve geleneğini eksene alarak ortaya koymak istemesiyle de ilgilidir. Kâtib Çelebi'ye göre Fâtih Sultan Mehmed, Medâris-i Semâniyye olarak anılan medrese kurumunu aklî ilimlere (felsefeyle uyuşmuş kelâm ilmi) açık bir müessese olarak oluşturmuş, bu durum Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar sürmüştür. Daha sonra gelenler ise bu derslerin felsefiyyattan sayıldığını ileri sürerek söz konusu ilimleri öğretimden kaldırıp birtakım fıkıh kitapları ile yetinmişlerdir. Ancak müellifin bu değerlendirme ve eleştirilerini genelleştirmek, hatta medrese kurumunun tarihi bakımından tam olarak doğrulamak mümkün değildir. Nitekim bizzat kendisi, kadılık yapmış olan hocası A'rec Mustafa Efendi'den matematik ve astronomiye dair önemli eserleri okuduğunu bildirmektedir (Mîzânü'l-hak, s. 129, 136; krş. a.g.e.: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü, s. 144, 146). Ayrıca medrese ve medreselilerin aklî ilimlerle münasebetinin Kâtib Çelebi döneminden sonra da belli bir canlılık içinde devam ettiği belirtilmektedir (İzgi, I, 135). Müellifin Mîzânü'l-hak'ta yansıyan aklî ilimler tasavvuru ve bu ilimlerin

İslâm dünyasındaki gelişimiyle ilgili olarak verdiği bilgiler, daha ayrıntılı biçimde Keşfü'ẓ-ẓunûn'un mukaddimesiyle aynı eserin "ilmü'l-hikme" maddesinde verilmekte olup (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 678-680) onun bu konuda İbn Haldûn'un Muḳaddime'sinden faydalandığı da bilinmektedir (Kutluer, sy. 18 [2000], s. 95-98).

Eserde ele alınan yirmi bir mesele, aslında Kadızâdeliler ve Sivâsîler olarak anılan fikir gruplarının (bu konuda bk. Yılmaz, s. 449-451; Gündoğdu, III [1998], s. 37-72) tartışma gündemiyle tam bir paralellik arzeder. Nitekim Kâtib Çelebi, son bahiste Kadızâde Mehmed Efendi ile Halvetî şeyhi Abdülmecid Sivâsî arasındaki ihtilâfları ele alırken, "Yazdığım mebâhisin ekserinde Kadızâde bir tarafı tutup Sivâsî taraf-ı âhara zâhib olup ifrat ve tefrit mesleğine giderler" demekte (Mîzânü'l-hak, s. 122; krş. a.g.e.: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü, s. 138; ayrıca bk. Fezleke, II, 183), eserini bu iki taraf arasında süregelen, çoğu ilmî ve pratik yönden hiçbir değer taşımayan konulardaki fikir ayrılıklarını orta yol çizgisine (hadd-i i'tidâl) çekmek amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir (Mîzânü'l-hak, s. 127; krş. a.g.e.: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü, s. 142). Kâtib Çelebi, "gerek Halvetî gerek Kadızâdeli hamakat erbabı"nın oluşturduğu gruplardan bir tarafı haklı göstermenin gerginliği arttırmak anlamına geleceği kanaatindedir. Bu bağlamda müellifi asıl ilgilendiren husus, fikir düzeyinde kalmış birtakım ihtilâflar değil bu ihtilâfların toplum düzenini tehdit eden çatışmalara dönüşmesidir (Mîzânü'l-hak, s. 123; krş. a.g.e.: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü, s. 139).

Çok sayıda yazma nüshası bulunan Mîzânü'l-hakk'ın (meselâ Süleymaniye Kütüphanesi'nde yirmi yedi nüsha) XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli baskıları yapılmıştır (bunlar Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi [İstanbul 1280, 1281], Ali Rızâ Efendi Matbaası [İstanbul 1286], Mecmûa-i Ulûm [müellif hattına dayalı olarak, sene 1, nr. 2, 15 Zilhicce 1296] ve

Ebüzziyâ Matbaası [İstanbul 1306] neşirleridir). Eserin ilk sadeleştirilmiş şekli Orhan Şaik Gökyay tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1972, 1980, 1993). Bunu Mustafa Kara'nın hazırladığı sadeleştirme izlemiş (İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü, İstanbul 1981), metni daha sonra Mustafa Kara ve Süleyman Uludağ tekrar neşre hazırlamıştır (İstanbul 1990, 2001). Bu sadeleştirmenin yeni baskılarında yer alan giriş ve açıklamalar Süleyman

Uludağ tarafından yazılmış olup kitaba Mecmûa-i Ulûm neşrinin tıpkıbasımı da eklenmiştir. Eserin Geoffrey L. Lewis tarafından yapılan İngilizce tercümesi The Balance of Truth adıyla yayımlanmıştır (London 1957).

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak, İstanbul 1280; a.e.: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü (s.nşr. Mustafa Kara - Süleyman Uludağ), İstanbul 2001, ayrıca bk. Süleyman Uludağ'ın giriş ve açıklamaları, s. 11-47, 159-190; a.mlf., Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 678-680; a.mlf., Fezleke, II, 182-183; E. Birnbaum, "The Questing mind: Kātib Chelebi, 1609-57: a Chapter in Ottoman Intellectual History", Corolla Torontonensis: Studies in Honour of Ronald Morton Smith (ed. E. Robbins - S. Sandah), Toronto 1994, s. 133-158; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 135; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, İstanbul 2001, s. 449-451; Arslan Terzioğlu, "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır", VD, sy. 9 (1971), s. 419-446; Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücâdelesi", İLAM Araştırma Dergisi, III, İstanbul 1998, s. 37-72; İlhan Kutluer, "Kâtib Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesinde 'el-İlm' Kavramı", MÜİFD, sy. 18 (2000), s. 79-99.

İlhan Kutluer

MÎZÂNÜ’l-İ‘TİDÂL

(ميزان الإعتدال)

Zehebî’nin (ö. 748/1348) zayıf râvilere dair en önemli eseri.

Tam adı Mîzânü’l-iʿtidâl fî naḳdi’r-ricâl olup Zehebî’nin zayıf râvilerle ilgili çalışmalarının en önemlisidir ve aynı konudaki el-Muġnî fi’ḍ-ḍuʿafâʾ adlı eserinden sonra kaleme alınmıştır. Müellif kitabına kasten hadis uyduran, duymadığı bir hadisi duyduğunu ileri süren yalancı râvileri, hadis uydurmakla itham edilenleri, çok hata etmeleri sebebiyle rivayetlerine güvenilmeyenleri, yeterince dindar ve adaletli bulunmayan hadis hâfızlarını, rivayetleri terkedilmese bile hâfızaları zayıf olduğu için yanılan muhaddisleri, güvenilir sayılmayan ve fazla bilinmeyen gevşek râvileri, tanınmayanları, sika olmakla birlikte bid‘atçı diye bilinenleri, sahâbî ve dört fıkıh imamı dışında herhangi bir şekilde eleştirilen diğer râvileri aldığını belirtmektedir. Zehebî bazı tanınmış ve güvenilir şahsiyetlerin, haklarındaki önemsiz tenkitler dolayısıyla bu esere alınmasını doğru bulmamakla birlikte çalışmasında kendisini örnek aldığı İbn Adî gibi münekkitlerin bu tür isimlere kitaplarında yer verdiklerini dikkate alarak kendisinin de aynı yolu izlediğini söyler. 11.053 biyografinin yer aldığı eserde önce adlarıyla bilinen erkek ve kadın râviler, daha sonra künyeleriyle, babalarının adıyla, nisbeleriyle bilinenler, adları bilinmeyen erkekler ve kadınlar, künyeleriyle bilinen kadınlar, adı bilinmeyip “falanın vâlidesi” diye anılanlar zikredilmiştir. Şahıslar hem kendi adları hem babalarının adlarına göre alfabetik olarak sıralanmış, bunlardan Kütüb-i Sitte râvisi olanlara birer rumuzla işaret edilmiş, râvinin tabakasını tesbite yarayacak kadar birkaç hoca ve talebesinin adı verilmiş, cerh ve ta‘dîl âlimlerinin onlar hakkındaki tenkitleri zikredilmiş, daha çok İbn Adî’nin el-Kâmil’i ile İbn Hibbân’ın el-Mecrûḥîn’inden faydalanılarak bunların eleştirilmesine sebep olan bazı rivayetleri nakledilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî’nin, sahasındaki eserlerin en derli toplusu olduğunu söylediği Mîzânü’l-iʿtidâl’in başlıca kaynakları Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, Fellâs, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, Buhârî, Müslim, Nesâî, İbn Huzeyme, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Ukaylî,

İbn Ebû Hâtim, İbn Hibbân ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin eserleridir. Zehebî, en çok İbnü'r-Rûmiyye'nin el-Ḥâfil fî teẕyîli (tekmileti)'l-Kâmil li'bni ʿAdî'sinden faydalandığını belirtmektedir. Mîzânü'l-iʿtidâl Leknev (1301), Kahire (Muhammed Bedreddin en-Na'sânî el-Halebî'nin tashihiyle 1324-1327; I-III, 1355; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, 1382/1963) ve Beyrut'ta (nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-VIII, 1416/1995) yayımlanmıştır.

Eser üzerinde hadis âlimleri zeyil ve ihtisar çalışmaları yapmıştır. Zehebî'nin talebesi Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî et-Taʿlîḳ ʿalâ Mîzâni'l-iʿtidâl'inde kitapta gördüğü hatalara işaret etmiş ve ona yeni isimler eklemiştir. Diğer talebesi Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, et-Tekmîl fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl ve maʿrifeti'ṯ-ṯiḳāt ve'ż-żuʿafâʾ ve'l-mecâhîl'inde (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 24.227B, iki cilt) Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'i ile Mîzânü'l-iʿtidâl'i bazı ilâvelerle ihtisar etmiştir (Beşşâr Avvâd Ma'rûf, s. 199). Zeynüddin el-Irâkī, Mîzânü'l-iʿtidâl'de bulunması gerektiği halde müellifin eserine almadığı 799 (bazı baskılarda 787) râviyi Ẕeyl (ʿalâ) Mîzâni'l-iʿtidâl'inde alfabetik olarak bir araya getirmiştir (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî, Mekke 1406; nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut 1407/1987; nşr. Ebü'r-Rızâ er-Rifâî, Beyrut 1416/1995, Mîzânü'l-iʿtidâl'in Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd neşrinin sonunda VIII. cilt). Sıbt İbnü'l-Acemî, Mîzânü'l-iʿtidâl üzerinde Naḳdü'n-noḳṣân fî miʿyâri'l-Mîzân ve Neṯlü (Bellü değil)'l-himyân fî miʿyâri'l-Mîzân adlı iki çalışma yapmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, 400'den fazla kaynağa başvurmak suretiyle (Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, s. 12) eserin hem muhtasarı hem zeyli ve ikmali mahiyetindeki Lisânü'l-Mîzân'ını telif etmiş; ölümüne kadar kırk yedi yıl çalıştığı

bu eserine hocası Zeynüddin el-Irâkī'nin Ẕeyl'indeki râvileri aynen alarak onları "zâl" rumuzuyla, aynı özelliklere sahip diğer râvilerden kendisinin tesbit ettiklerini ise ziyade anlamında "ze" harfiyle göstermiştir. Eserde cerh ve ta'dîli yapılan râvilerin sayısı çeşitli baskılara göre değişmektedir (Haydarâbâd neşrine göre mükerrer ve ilâvelerle birlikte 15.541, M. Abdurrahman el-Mar'aşlî neşrine göre 15.739, Abdülfettâh Ebû Gudde neşrine göre ise mükerrersiz ve ilâvesiz olarak 9164'tür). İbn Hacer, 3577 râviyi Mîzânü'l-iʿtidâl'de yer almalarına rağmen bu râvilerin Tehẕîbü't-Tehẕîb'in aslı olan Tehẕîbü'l-Kemâl'de bulundukları gerekçesiyle onları

Lisânü’l-Mîzân’a almamış, fakat eserinin son kısmında müstakil olarak zikretmiştir (Haydarâbâd 1331, VII, 167-535; nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar‘aşlî, VIII, 187-599). İbn Hacer eser üzerinde başka çalışmalar da yapmış, kitapta sonradan belirlediği bazı hataları göstermek ve ona alınması gereken râvileri ilâve etmek üzere Taḥrîrü’l-Mîzân’ı kaleme almış, Zehebî’nin aynı eserde gerekçesini söylemeden zayıf kabul ettiği râvilere dair Taḳvîmü’l-Lisân’ı ve 2000’e yakın biyografi ihtiva eden Ẕeylü’l-Mîzân’ı yazmıştır. Lisânü’l-Mîzân’a dair Süyûtî’nin de Zevâ ͗idü’l-Lisân ʿale’l-Mîzân adlı bir çalışması vardır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1918). Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, el-Münteḳā min Lisâni’l-Mîzân’ında eserdeki mevzû, münker ve metrûk rivayetleri alfabetik olarak bir araya getirmiştir. Lisânü’l-Mîzân ilk defa Haydarâbâd-Dekken’de yayımlanmış (I-VII, 1329-1331 → Beyrut 1390/1971), Muhammed Abdurrahman el-Mar‘aşlî eser üzerinde Fetḥu’l-mennân bi-muḳaddimeti Lisâni’l-Mîzân adıyla bir çalışma yaptıktan sonra (Beyrut 1415/1995) onu tahkik etmiş, son cildi fihrist olmak üzere tekrar neşretmiştir (I-X, 1416-1417/1995-1996). Lisânü’l-Mîzân’ın yeni bir neşri de Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından gerçekleştirilmiştir (I-IX, Beyrut 1423/2002).

Kāsım Ali Sa‘d, Menhecü’ẕ-Ẕehebî fî Mîzâni’l-iʿtidâl adıyla bir yüksek lisans tezi yapmış (1405, Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd [Riyad]), Muhammed İbrâhim Dâvûd İşhâze el-Mevsılî de er-Ruvât elleẕîne veṯṯeḳahüm el-İmâm eẕ-Ẕehebî fî Mîzâni’l-iʿtidâl ve ḳad tekelleme fîhim baʿżü’n-nüḳḳād min ḥayṯü’l-bidʿa ismiyle hazırladığı mezuniyet tezini (1404/1984, el-Câmiatü’l-İslâmiyye külliyyetü’l-hadîs [Medine]) daha sonra yayımlamıştır (Cidde 1406/1986). Mîzânü’l-iʿtidâl’deki hadisler üzerinde Berku’t-Tevhîdî Sâhibzâde’nin (el-Miftâḥu’l-kebîr li-eḥâdîṯi’l-Mîzân ve’t-Târîḫi’l-kebîr [Lahor 1404/1984]) ve Ebû Abdurrahman Mahmûd el-Cezâirî’nin de (Bulûġu’l-âmâl fî tertîbi eḥâdîṯi Mîzâni’l-iʿtidâl [Riyad 1412/1991]) çalışmaları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl (nşr. Ali Muhammed Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1416/1995; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 86-93; Zeynüddin el-Irâkī, Ẕeylü Mîzâni’l-iʿtidâl (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî), Riyad 1406, neşredenin girişi, s. 7-9, 12-14, 31-45; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü’l-Mîzân (nşr. M. Abdurrahman el-Mar‘aşlî), I-X, Beyrut 1416/1996; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1917-1918; Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, eẕ-Ẕehebî ve menhecühû fî kitâbeti Târîḫi’l-İslâm, Kahire 1976, s. 193-201; Ömer b. Hasan Osman Fellâte, el-Vażʿ fi’l-ḥadîs̱, Dımaşk-Beyrut 1401/1981, III, 431-435; Maʿa’l-Mektebe, s. 134-135; Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî ve dirâsetü muṣannefâtihî ve menhecihî ve mevâridihî fî Kitâbi’l-İṣâbe, Bağdad, ts. (Dârü’r-risâle), I, 519-523; M. Abdurrahman el-Mar‘aşlî, Fetḥu’l-mennân bi-muḳaddimeti Lisâni’l-Mîzân, Beyrut 1415/1995.

M. Yaşar Kandemir

Mİ‘ZEF

(bk. NÜZHE).

MİZVELE

(bk. GÜNEŞ SAATİ).

MİZZÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمّد بن أحمد المزّي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahîm el-Mizzî (ö. 750/1349)

Mısırlı astronomi âlimi ve muvakkit.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Safedî, vefat ettiğinde altmış yaşlarında olduğunu, İbn Hacer de bu bilgi doğrultusunda 690 (1291) yılından biraz önce doğduğunu belirtmektedir. Kahire'de yetişti ve İbnü'l-Ekfânî'nin derslerine devam etti. Bu sırada kıraat ilmi üzerinde yoğunlaşıp eş-Şâṭıbiyye'yi ezberledi ve kırâat-i seb'adan icâzet aldı. Daha sonra matematik ve astronomiye yönelerek bu alanlarda kendinden söz ettirecek bir düzeye ulaştı. Mizzî'nin şöhreti daha çok usturlap ve rubu' tahtası yapımındaki ustalığından kaynaklanmaktadır. Yay yapımında da ustaydı. Pratik fonksiyonlarının ötesinde büyük sanat değeri taşıyan onun elinden çıkma aletler piyasa fiyatlarının çok üzerinde satılmaktaydı. Bunlardan bazı örnekler çeşitli müze ve kütüphanelerde mevcuttur. Mısır'dan Suriye'ye giderek önce Rebve şehrinde, ardından Dımaşk'taki Emeviyye Camii'nde muvakkitlik yapan Mizzî mekaniğin (hiyel) otomatları üzerinde de çalıştı, aynı zamanda nazım ve nesir olmak üzere edebiyatla da ilgilendi. Deneyleri sırasında güneşe çok bakması gözlerini etkilemiş, sadece bir gözüyle biraz görür olmuştur. Öğrencileri arasında Kudüs'te muvakkitlik yapan Zeynüddin Ebû Bekir b. Muhammed et-Temîmî el-Kerekî'nin adı anılmaktadır. Astronomik aletlerin yapım ve kullanımıyla ilgili önemli eserler kaleme alan Mizzî 750 yılının başlarında (1349) vefat etti.

Eserleri. 1. er-Risâletü'l-usṭurlâbiyye (British Library, nr. 977/1; Bodleian Library, nr. 1967/12; Bibliothèque Nationale, nr. 2547/6). 2. Nuḫabü'l-elbâb fi'l-ʿamel bi'l-usṭurlâb (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Felek, nr. 3993/1; Mîkāt, nr. 594). 3. Keşfü'r-reyb fi'l-ʿamel bi'l-ceyb (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 771/6; Tal'at, Mîkāt, nr. 78; Escurial Library, nr. II, 961/5; Bibliothèque Nationale, nr. 2547/23; Râmpûr Rızâ Ktp., nr. I, 434/32). 4.

Naẓmü’l-lüʾlüʾi’l-mühe̱ẕẕeb fi’l-ʿamel bi’r-rubʿi’l-müceyyeb. Yirmi beş kıtadan oluşan bir eserdir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Teymûriyye, nr. 367/1; Rabat el-Hizânetü’l-âmme, nr. 452/5, 454). 5. er-Ravżatü’l-muẓhirât fi’l-ʿamel bi-rubʿi’l-muḳanṭarât (dünya kütüphanelerinde mevcut yirmi civarındaki nüshası için bk. Rosenfeld - Ihsanoğlu, s. 247). 6. Risâle fi’l-ʿamel bi’l-âleti’l-mücenneḥa (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 771/6, 1093/11; Tal‘at, Mîkāt, nr. 78; Escurial Library, nr. II, 961/5; Bibliothèque Nationale, nr. 2547/23; Râmpûr Rızâ Ktp., nr. I, 434/32). 7. Risâle fi’l-ʿamel bi’r-rubʿi’l-maṭvî (Risâle fi’l-ʿamel bi-rubʿi’d-dâʾireti’l-mevżûʿ ʿaleyhi’l-muḳanṭarâtü’l-maṭviyye) (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 13812; Bodleian Library, nr. I, 967/7). 8. Risâle fi’l-ʿamel bi’r-rubʿi’l-musaṭṭar (John Rylands Library, nr. 361). 9. Muḫtaṣar fi’l-ʿamel bi-rubʿi’d-dâʾire (Leiden University Library, nr. 1001/19). 10. Cedâvîlü mîḳātiyye (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Fâzıl, Mîkāt, nr. 62). 11. el-Eşkâlü’ş-şâhiyye fi’l-ʿamel bi’l-muḳanṭarat (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 323). 12. Risâle fi’d-dâʾireti’l-Hindiyye (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Teymûriyye, nr. 391/4; eserlerin yazma nüshaları için ayrıca bk. King, s. 63-64; Rosenfeld - Ihsanoğlu, s. 246-247).

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, II, 170-171; a.mlf., Nektü’l-himyân, Kahire, ts., s. 244; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 325-326; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 323, 860; Suter, Die Mathematiker, s. 165; Brockelmann, GAL, II, 155-156; Suppl., II, 156; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 157; Sarton, Introduction, III/1, s. 696-697; D. A. King, A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library, Winona Lake 1986, s. 63-64; I. Fernini, A Bibliography of Scholars in Medieval Islam, Abu Dhabi 1998, s. 178-179, 301-303; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin Ihsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization, Istanbul 2003, s. 246-247; G. Fehérvári, “An Eight / Fourteenth-Century Quadrant of the Astrolabist Al-Mizzī”, BSOAS, XXXVI (1973), s. 115-117.

Yavuz Unat

MİZZÎ, Yûsuf b. Abdurrahman

(يوسف بن عبد الرحمن المزّي)

Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî (ö. 742/1341)

Hadis hâfızı.

10 Rebîülâhir 654'te (7 Mayıs 1256) Halep civarında doğdu. Benî Kelb'in Kudâa koluna mensup olduğu için Kelbî ve Kudâî nisbeleriyle de anılır. Küçük yaşta muhtemelen ailesiyle birlikte Dımaşk'a giderek Mizze köyüne yerleşti ve orada yetişti. Henüz çocukken Kur'ân-ı Kerîm'i öğrendi ve bir süre Şâfiî fıkhı okuduktan sonra 675'te (1276-77) hadis tahsiline başladı. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Selâme b. İbrâhim ed-Dımaşkī'den Ḥilyetü'l-evliyâʾ başta olmak üzere birçok eseri okudu. Hadis öğrenimini ilerletmek için Kudüs, Humus, Hama, Ba'lebek, Mekke, Medine, Kahire, İskenderiye ve Bilbîs gibi merkezlere giderek Nevevî, İbnü's-Sâbûnî, İbn Hallikân, Zevâvî, Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî, İbn Hamdân, İbnü'l-Müneccâ, Mahmûd b. Ebû Bekir el-Kelâbâzî, Ali b. Muhammed el-Yûnînî, İbn Dakīkul'îd ve Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî gibi âlimlerden faydalandı. Onlardan Kütüb-i Sitte'yi, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned, Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd, Beyhakī'nin es-Sünenü'l-Kübrâ ve Delâʾilü'n-nübüvve gibi eserlerini ve pek çok hadis cüzünü okudu. Ayrıca Arap dilinde kendini yetiştirdi. Hadisleri anlama, illetlerini, az kullanılan kelimelerini bilme, sağlam ve uydurma olanlarını birbirinden ayırma, özellikle râvilerini tanıma hususunda maharet kazandı, hadis ilimlerinde devrinin en önemli ismi oldu. Dönemin üç önemli şahsiyeti olan Takıyyüddin İbn Teymiyye, Birzâlî ve Zehebî ile yakın temasta bulunup kendilerinden faydalandı, onlar da Mizzî'nin hadis bilgisinden istifade ettiler. Gençlik yıllarında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd görüşünü savunan Afîfüddin et-Tilimsânî'nin tesirinde kaldığı, daha sonra yanıldığını anlayarak bu görüşleri terkettiği belirtilmektedir. İbn Teymiyye, el-ʿAḳīdetü'l-Vâsıṭıyye adlı eserindeki

fikirleri dolayısıyla Şâfiî fakihi ve kādılkudât İbnü'z-Zemlekânî gibi âlimlerle yaptığı şiddetli tartışmalar dolayısıyla Eş'arîler tarafından suçlanıp Şam nâibi tarafından sorguya çekilince Mizzî de arkadaşını savunmak maksadıyla Dımaşk Câmi-i Kebîri'nde Buhârî'nin Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd'ından Cehmiyye aleyhindeki bahisleri okuttu. Camide bulunan bazı Şâfiî fakihlerinin, bu tutumuyla Mizzî'nin kendilerini hedef aldığını ileri sürerek onu Şâfiî kadısı Necmeddin İbn Sasrâ'ya şikâyet etmeleri yüzünden Mizzî de bir Şâfiî olduğu halde hapse atıldı (705/1305-1306). Durumu öğrenen İbn Teymiyye kadıyla tartışıp onun hapisten çıkarılmasını sağladıysa da İbn Sasra'nın ısrarı üzerine tekrar hapse kondu; kısa bir süre sonra da serbest bırakıldı. Mizzî'ye Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ını okuttuğu için de eziyet edilmiştir (Mizzî, neşredenin girişi, I, 21).

Mizzî, 718'de (1318) Dımaşk'ın en büyük dârülhadisi olan Eşrefiyye'nin başına getirildi ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Kendisinden sonra yerine geçen talebesi Takıyyüddin es-Sübkî, Eşrefiyye Dârülhadisi'ne Mizzî'den daha âlim bir kimsenin girmediğini söyler. Bu sırada Hımsiyye Dârülhadisi'ndeki hocalık vazifesini talebesi hadis hâfızı Alâî'ye devreden Mizzî bir diğer talebesi ve arkadaşı Birzâlî'nin vefatı üzerine Nûriyye Dârülhadisi'nde ders vermeye başladı (739/1338-39), bu görevi de ölümüne kadar devam etti. Elli yıldan fazla bir süre hadis rivayet etti, kendi eserlerinden ve âlî rivayetlerinden başka Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr'i, Beyhakī'nin Delâʾilü'n-nübüvve'si gibi eserleri birçok defa okuttu. Bir müddet hadis imlâ meclislerinde talebelerine hadis yazdırdı. İbn Seyyidünnâs, Şemseddin İbn Abdülhâdî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Takıyyüddin es-Sübkî, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Moğultay b. Kılıç, Şemseddin İbn Müflih, Tâceddin es-Sübkî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Râfi', İbn Abdülber es-Sübkî, İbn Câbir, İbn Berdis, Burhâneddin İbn Cemâa gibi şahsiyetlere hocalık etti. İbnü'l-Mülakkın ve Ömer b. Reslân el-Bulkīnî de ondan icâzet aldılar.

12 Safer 742'de (28 Temmuz 1341) Dımaşk'ta vebaya yakalanan Mizzî birkaç gün içinde vefat etti. Cenaze namazını Takıyyüddin es-Sübkî kıldırdıktan sonra Mekābirü's-Sûfiyye'de İbn Teymiyye'nin kabrinin yakınına batı tarafına defnedildi. Güzel ahlâkı, zâhidâne yaşantısı ve mütevazi kişiliğiyle tanınan Mizzî'nin Selef yolunu önemsediği belirtilmiş, aile fertlerinin eğitimine özen gösterdiğinden söz edilmiştir. Kur'an hâfızı

olan hanımının da pek çok kadına Kur’an okuttuğu, âlim oğlu Abdurrahman b. Yûsuf el-Mizzî’nin (ö. 749/1348) el-Eḥâdîs̱ü’ṣ-ṣıḥâḥu’l-ġarâʾib adlı eserinin günümüze ulaştığı (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 22, müellif hattı), Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr’in de Mizzî’nin Zeynep adlı kızıyla evlendiği bilinmektedir.

İbn Teymiyye, Mizzî’nin hem dirâyetü’l-hadîs hem rivâyetü’l-hadîs ilimlerindeki üstünlüğüne işaret etmiş, içlerinde İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Şâme el-Makdisî ve Nevevî gibi muhaddislerin de bulunduğu Eşrefiyye Dârülhadisi şeyhleri arasında vâkıfın şartına en uygun âlimin Mizzî olduğunu söylemiştir. Kendisiyle 690 (1291) yılında Dımaşk’ta görüşen İbn Seyyidünnâs onun bütün akranından üstün olduğunu, râvilerin biyografisini onun kadar mükemmel bilen birini görmediğini, Arap dili sahasında da otorite sayıldığını belirtmiştir. Mizzî’nin Tehẕîbü’l-Kemâl’i üzerinde ikmal ve ihtisar türünden dört çalışma yapan Zehebî de hocasının üstün özelliklerine işaret etmiş, ondan güçlü bir hadis hâfızı görmediğini, hadis ilmi ve ricâli konusunda herkesten ileri olduğunu ve kendisinin problemlerini de onun çözdüğünü, ayrıca çok güzel ve düzgün bir yazıya sahip bulunduğunu söylemiştir (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1498).

Eserleri. 1. Tuḥfetü’l-eşrâf* bi-maʿrifeti’l-eṭrâf. Sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîne ait 1391 müsnedde mevcut 19.626 hadisin ele alındığı eser Kütüb-i Sitte ile Ebû Dâvûd’un el-Merâsîl’ini, Tirmizî’nin eş-Şemâʾilü’n-nebî adlı eserini, Nesâî’nin ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle’sini de ihtiva etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, bazı hataları tashih ve eseri ikmal maksadıyla en-Nüketü’ẓ-ẓırâf ʿale’l-Eṭrâf’ı kaleme almış, her iki eser Abdüssamed Şerefeddin tarafından bir arada yayımlanmıştır (I-XIV, Bombay 1965-1966).

2. Tehẕîbü’l-Kemâl fî esmâʾi’r-ricâl. Mizzî, Cemmâîlî’nin Kütüb-i Sitte râvileri hakkındaki el-Kemâl’ini tashih ve yeniden tertip etmek, ona Buhârî’nin eṣ-Ṣaḥîḥ dışındaki beş, Ebû Dâvûd’un es-Sünen dışındaki yedi, Nesâî’nin es-Sünen dışındaki dört kitabında geçen 1700’den fazla râvinin biyografisini eklemek istemiş, sekiz yıl süren bir çalışma sonunda el-Kemâl’i üç misli genişleterek eserini tamamlamıştır. Mizzî’nin talebelerinden bazı muhaddisler kitabı ihtisar ve tehzip etmiş, bunlardan Zehebî eser üzerinde Teẕhîbü’t-Tehẕîb, el-Kâşif fî maʿrifeti men lehû rivâye

fî’l-Kütübi’s-Sitte, el-Mücerred min Tehẕîbi’l-Kemâl ve el-Muḳteḍab min Tehẕîbi’l-Kemâl adlı dört çalışma yapmıştır. Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî ve Moğultay b. Kılıç’ın eser üzerindeki hacimli çalışmaları da önemlidir (bk. el-KEMÂL). Tehẕîbü’l-Kemâl’i Beşşâr Avvâd Ma‘rûf yayımlamıştır (I-XXXV, Beyrut 1402-1413/1982-1992).

Mizzî ayrıca İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin yazdıktan sonra temize çekmeye fırsat bulamadığı, ardından Nevevî’nin bazı biyografiler ekleyerek ihtisar etmeye başladığı, fakat onun da ikmal edemediği Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye’sini tamamlamıştır. Mizzî’nin bunlardan başka Emâlî’si, bazı âlimlerin eserlerinden seçtiği âlî rivayetlerden oluşan cüzleri, İbn Ebü’d-Dünyâ’nın hocalarının adlarını ihtiva eden bir eseri (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 397; İbn Hacer, el-Mecmaʿu’l-müʾesses, II, 218, 357) ve Dârekutnî’nin es-Sünen’ini kendisinden okuyanların adlarını içeren bir cüzü de vardır (Elbânî, s. 407).

BİBLİYOGRAFYA

Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, neşredenin girişi, I, 13-36; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, IV, 275-279; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1498-1500; a.mlf., el-Muʿcemü’l-muḫtaṣ bi’l-muḥaddis̱în (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 299-300; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 397; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, IV, 353-355; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), X, 395-430; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 191-192; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, III, 74-76; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 457-461; a.mlf., el-Mecmaʿu’l-müʾesses li’l-Muʿcemi’l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1415/1994, II, 218, 357; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Dımaşk 1367/1948, I, 35, 97-98; ayrıca bk. İndeks; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 103, 310, 350, 370, 371, 420; Brockelmann, GAL, II, 75-76; Suppl., II, 66-67; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 406-407; G. H. A. Juynboll, “al-Mizzī”, EI² (Fr.), VII, 213-214; M. Yaşar Kandemir, “Etrâf”, DİA, XI, 499.

M. Yaşar Kandemir

MODAVA

Romanya’da tarihî bir kale ve idarî bölge.

Romanya’nın Sırbistan sınırına çok yakın bir kesiminde Tuna nehrinin sol kıyısında bulunur. Osmanlı döneminde Tımışvar (Timişoara) beylerbeyiliğine bağlı bir sancak ve kaza merkeziydi. Romanya topraklarında tek Osmanlı darphânesi de burada yer alıyordu. Modava ismi Batı kaynaklarında geçmez. Burası Osmanlı belgelerine göre İstanbul’dan on sekiz günlük mesafede Banat’ta, Caraş-Severin ilinde bugünkü Moldova Veche’nin yerinde bulunuyordu. Moldova Veche’nin civarındaki dağlara Sırplar Mudáva, Romenler ise Muntii Mudávei derler. Ayrıca Romenler Mudáva yanında Mudaua şeklini de kullanırlar. Türkler ise burayı Modava (Mudova) diye andılar. Moldova Veche bugün Romanya-Sırbistan sınırında yer almaktadır.

Modava bölgesi Tuna nehrinin kontrolü açısından stratejik öneme sahipti. Çok tehlikeli olan Demirkapı (Romence Portile de Fier, Sırpça Derdap, Osmanlı belgelerinde Gerdap) dar geçidinden önceki normal gemi ulaşımı için Modava (Moldova Veche) en son noktaydı. Modava’nın karşısında Sırbistan’da ve Tuna’nın diğer kıyısında Güvercinlik (Golubac) Kalesi bulunuyordu. Osmanlılar 927’de (1521) Belgrad’ı alıp ertesi yıl Modava yakınındaki Orşova Kalesi’ni zaptettiler. Modava’nın bu sırada Osmanlılar’ın eline geçip geçmediği bilinmemektedir. Burası muhtemelen Tımışvar Banatı’nın 959’da (1552) fethinin ardından tam olarak Osmanlı kontrolüne girmiştir. Modava’nın Fâtih Sultan Mehmed tarafından alındığı görüşü ise yanlıştır.

Tımışvar Banatı’nın fethi, 948 (1541) yılında Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa’nın kumandası altında başlayıp 959’da (1552) ikinci vezir ve serdar Ahmed Paşa’nın kumandası altında tamamlanmıştır. Bir aylık muhasaradan sonra 4 Şâban 959’da (26 Temmuz 1552) Tımışvar’ın ele geçirilmesinin ardından bu bölgede Modava sancağı oluşturulmuştur. Modava sancağı eski Macar “Haram” Kontluğu’nun yerinde kurulmuştur (Halasi-Kun, IX [1984], s. 27-89). Modava, kendisiyle aynı adı taşıyan hem

sancağın hem kazanın (nahiye) merkezi durumundaydı. 966 (1559) ve 980 (1572) yıllarına ait Osmanlı belgelerinde “Modava barkanı”ndan bahsedilmesi (BA, MD, nr. III, s. 109, hk. 279; nr. XIX, s. 199) buranın askerî bir istihkâm özelliği gösterdiğine işaret eder. Nitekim 1559’da Modava Kalesi dizdarlığına bir tayin yapıldığı hakkında kayıtlara rastlanmaktadır. Hacı Mehmed adlı bu dizdar, “kendi akçesiyle Modova nâm madenin ihyasına kadir olduğu” gerekçesiyle tayin edilmişti (BA, MD, nr. III, s. 109, hk. 289). 987 (1579) tarihli mufassal deftere göre Modava Kalesi’nde ve varoşunda otuz üç müslüman sivil hânesi yanında otuz sekiz azeb, yirmi iki martolos ve on hâne hıristiyan mevcuttu (Halasi-Kun, IX [1984], s. 30-31, 62-65). Bu rakamlara göre Modava’da 500-600 kişi yaşıyordu. Bu durum Modava’nın madenci kasabası olarak Türk nüfusunca iskân edildiğini gösterir. Kasabanın önemi burada oluşturulan darphâne ile daha da arttı. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman’ın 1566’daki Sigetvar seferi hazırlıkları sırasında Tuna kıyısında olan ve cepheye yakın bulunan Modava’da geçici bir darphâne kurma kararı alınmıştı. Böylece işletmeye açılan Modava Darphânesi’nin 980’de

(1572) yeniden faaliyete geçmesi için teklifte bulunuldu (BA, MD, nr. XIX, s. 199). Bölgede bol miktarda yabancı para dolaştığından bunların toplanarak sağlam ayarlı Osmanlı akçeleri haline getirilmesi düşüncesi de bu darphânenin yeniden faaliyete geçirilme teklifinde etkili olmuştu. Teklif edilen iltizam tutarı (350.000 akçe), diğer mühim Osmanlı darphâneleri olan Serez ve Sidrekapsi’nin iltizamından (991/1583 yılında 120.000 akçe) çok daha büyüktü ve Edirne’ninkini dahi (993/1585 yılında 310.000 akçe) geride bırakıyordu. Fakat uzak bir yer olduğu için Modava’nın iyi bir şekilde kontrol edilemeyeceği gerekçesiyle bu teklif kabul edilmedi.

Geçici bir süre için çalıştığı anlaşılan Modava Darphânesi’nde altın ve gümüş paralar basılmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman adına darbedilen altın sikkenin bir yüzünde hükümdarın adı, Modava ismi ve padişahın cülûs tarihi yer alır. Romanya ve Yugoslava’da çeşitli definelerde bulunan Modava paraları günümüzde bu ülkelerin ve Amerika Birleşik Devletleri’nin bazı devlet müzelerinde ve özel koleksiyonlarda yer almaktadır.

Osmanlı hâkimiyeti altında bir idarî merkez olarak varlığını uzun süre

devam ettiren Modava XVIII. yüzyıl başlarında önemini kaybetti. Özellikle 1699'daki Karlofça Antlaşması'ndan sonra sınır hattında kaldığından Osmanlı savunma planlarının dışında tutuldu, 1700-1712 yıllarında buraya herhangi bir sancak beyi tayin edilmedi. Nihayet 1718'de Pasarofça Antlaşması'yla Avusturya'ya bırakıldı. 1718-1918 yılları arasında Avusturya'nın elinde kalan Modava Kalesi yeniden inşa edildiyse de bugün harap haldedir. Kale tarihî eser olarak ilân edilmiş olup günümüzde Moldova Veche Müzesi'nin koruması altındadır. XVI. yüzyıldaki Osmanlı fetihlerinden itibaren 1718'e kadar burada Türk ve müslüman nüfusu bulunmaktaydı. Ancak günümüzdeki Moldova Veche'de Türk nüfusu yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. III, s. 109, hk. 279, 289; nr. XIX, s. 199; "(974/1566) Tarihli Kânunnâme-i Re'âyâ-yi Livâ-i Temeşvar ve Modava", Documente turceşti Privind Istoria Romîniei (ed. Mustafa A. Mehmed), Bucureşti 1976, I, 113-114; I. Iordan, Toponimia romîneasca, Bucureşti 1963, s. 437, 478; M. Guboğlu, Cronici turceşti Privind Tarile Române, Bucureşti 1974, II, 115; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I, s. 60-65; V. Ionita, Nume de locuri din Banat, Timişoara 1982, I, 51; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1994, VII, 120-125; M. Maxim v.dğr., "Mudavale seul atelier monétaire en Roumanie", Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960): Actes du sixième congrès international tenu à Aixen-Provence du 1er au 4 juillet 1992 (ed. D. Panzac), Paris 1995, s. 227-233; M. Maxim, "O lupta monetara in sec.al XVI-lea: Padişahî contra aspru", Cercetari Numismatice, V, Bucureşti 1983, s. 129-152; a.mlf., "Teritorii româneşti sub administratie otomana in secolul al XVI-lea", Revista de İstorie, XXXVI/8, Bucereşti 1983, s. 802-817; XXXVI/9 (1983), s. 879-890; E. Nicolae, "Asprès ottomans de Mudava en Moldavie", XII. Internationaler Numismaticher Kongress Berlin 1997: Akten-Proceeding-Actes (ed. B. Kluge - B. Weisser), Berlin 2000, II, 1279-1289; T. Halasi-Kun, "Haram County, and the Ottoman Modava Nahiyesi", Ar.Ott., IX (1984), s. 27-89; C. Feneşan,

“Aspect méconnu de la fondation de l’eyalet de Timişoara: l’İnstauration des autorités ottomanes à Timişoara en 1552”, RESEE, XXVII/1-2 (1989), s. 73-79; G. Dávid, “The Eyalet of Temesvar in the Eighteenth Century”, OM, XVIII(LXXIX)/l (1999), s. 120.

Mıhaı Maxım

MODON

Yunanistan’da Mora yarımadasının güneybatı kesiminde tarihî bir şehir.

Bugün Methoni adıyla anılır. Mora’nın güneyinde uzanan parmak şeklindeki yarımadalardan en batısındakinde yer alır. Ortaçağ’da küçük, fakat etrafı sağlam duvarlarla çevrili önemli bir Venedik deniz üssüydü. Osmanlılar zamanında ise saldırıya açık Mora topraklarını ve kıyılarını koruma görevi üstlenmiş stratejik öneme sahip bir kale durumundaydı. Bu dönemde halkı çoğunlukla müslüman olan şehir aynı zamanda bir kadılık merkeziydi.

Modon ilk defa 533’te bir Bizans kasabası olarak tarihî kayıtlarda görünür. Korsan yuvası haline gelince 1125’te Venedikliler tarafından yerle bir edildi. Arap coğrafyacısı İdrîsî, eserinde (1153) Yunanistan’ın birçok yerinden bahsederken Modon’u da zikrederek kalesinin denize hâkim olduğunu söyler. Ancak yine aynı kaynakta Modon’dan surlarla çevrili bir kasaba ve liman olarak bahsedilirse de bu bilgi doğru olmayıp 1125’teki tahribattan önceki durumu belirler. Zira kasaba 1205’te Frenkler Mora’yı ele geçirinceye kadar harabe halinde kalmıştı. Venedikliler 1209’da Modon’u tekrar alınca burayı yeniden iskân etmiş ve savunmasını güçlendirmişti. 1436’da İspanyol seyyahı Pero Tafur bu şehirde sağlam inşa edilmiş evlerde oturan 2000 kişinin yaşadığını, bunların ticaretle uğraştıklarından dolayı varlıklı olduklarını belirtir. 1485-1486’da Almanya’dan Kudüs’e giderken buradan geçen Bernard von Breidenbach, Modon’un mükemmel ve ayrıntılı bir şehir manzarası gravürünü hazırlamıştır. Burada şehrin küçük bir varoşa sahip bulunduğu da görülmektedir. 1494’te Pietro Casole ise Modon’un nüfusunun 2000 olduğunu, duvarlarla çevrili olan kısmının evlerle dolu bulunduğunu anlatır. Kasabanın duvarlarla çevrili kısmının yüzölçümü hektar başına 330 evin sığabildiği 6 hektar kadardır ve bu da oldukça yüksek bir rakamdır (normali 150 evdir). 1499’da Modon’u gören Alman şövalyesi Arnold van Harff şehrin küçük, fakat güçlü olduğunu belirtmiş, bununla birlikte Venedikliler’in Osmanlı tehdidine karşı kara kısmındaki surları takviye etmekle meşgul olduklarını kaydetmiştir.

1499-1503 Osmanlı-Venedik savaşı devam ettiği sırada Burak Reis kumandasındaki Osmanlı donanmasının Modon açıklarında Sapienza (sonraları Burak Reis) adası yakınlarında Venedik donanmasına karşı büyük bir zafer kazanmasından yaklaşık bir yıl sonra II. Bayezid'in bizzat kumanda ettiği Osmanlı ordusu, 14 Muharrem 906'da (10 Ağustos 1500) dört ay süren kanlı bir kuşatmanın ardından Modon'u ele geçirdi. Şehri savunan Venedikliler'in çoğu öldürüldü. Sivil halk ise Venedikliler tarafından dışarı çıkartılmıştı. Tamamen boşalmış bir şekilde ele geçirilen Modon, Mora'nın her köyünden beş

ailenin göç ettirilmesiyle yeniden iskân edildi. Harap olan surlar onarıldı ve yeni bir bölme duvarla iç kale inşa edildi. Ayrıca liman girişindeki kayalık küçük adaya top kulesi ve esaslı bir batarya yeri yapıldı. Bu adakale ilk defa Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sindeki minyatürde gösterilir (1525). Şehre bir garnizon yerleştirildi, müslüman halk da yerleşmek için şehre gelmeye başladı. II. Bayezid, şehrin Gotik üslûbundaki üç nefli Saint Jean adlı başkilisesini camiye çevirdi. Mora sancak beyi Hadım (Atik) Ali Paşa, bir okul ve şehrin duvarla çevrilmiş kısmının içinde ve dışında olmak üzere iki hamam yaptırdı. 1499-1503 yılları arasındaki savaşlar sırasında Venedikliler'in Mora'daki stratejik kalelerinin fethi, Sinoplu Safâî'nin 927'den (1521) önce kaleme aldığı Fetihnâme-i İnebahtı ve Modon ile Matrakçı Nasuh'un Târîh-i Sultan Bâyezid Han adlı eserlerinde tasvir edilmektedir. Son eserde şehri ve surlarını gösteren mükemmel bir minyatür de bulunmaktadır. Modon, Anadolu'da Şahkulu isyanından sonra takibata uğrayıp yakalanan Safevî yanlısı Türkmen gruplarının sürgün yeri de olmuştur.

927'de (1521) yapılan sayıma dayanan 936 (1530) tarihli icmal kayıtları (BA, TD, nr. 367, s. 127) Modon'un tekrar onarıldığını ve şehrin belirgin bir şekilde müslüman kasabası haline geldiğini gösterir. Modon'da 330 askerlik garnizonunun dışında sivil halktan elli bir müslüman, 121 hıristiyan, yirmi bir yahudi ve on beş çingene hânesiyle birlikte % 70'i müslüman olmak üzere 2600-2800 kişi yaşamaktaydı. On altı köyden ibaret Modon kazası sınırları içinde sadece Modon'un dahilinde ve Navarin (Anavarin) Kalesi'nde Türk nüfusu vardı. Buralarda iki cami, iki mescid, iki zâviye, dört mektep ve üç hamam bulunuyordu.

1531'de Saint Jean şövalyeleri Modon'a âni bir hücumda bulundu. Şehre girdilerse de iç kaleyi ele geçiremediler. Geri çekilirken beraberlerinde 1600 müslümanı esir olarak götürdüler. İnebahtı bozgunu sırasında ve sonrasında Osmanlı kıyıları hıristiyan donanmalarının saldırısına açık hale gelince şehir tekrar tehdit altında kaldı. 991 (1583) tarihli tahrir defteri (BA, TD, nr. 607, s. 583) önemli miktarda nüfus artışına işaret eder. Bu dönemde 155 hıristiyan, kırk bir yahudi hânesi kaydedilmesine karşılık sivil müslüman halk kayda geçmemiştir. Bunların sayılarının yaklaşık 100 hânenin biraz üzerinde olduğu söylenebilir. Modon'un toplam nüfusu ise 3200-3300 civarına ulaşıyordu.

Osmanlı dönemindeki Modon'un en geniş tasviri 1078 (1668) baharında burayı gören Evliya Çelebi tarafından verilir (Seyahatnâme, VIII, 316-325). Evliya Çelebi, surların tavsifini yaparken şehrin duvarlarla çevrili olan kısmında varlıklı müslümanlara ait 700, iç kalede ise elli adet evin bulunduğunu söyler. Şehir duvarlarının dışında bir ok atımı uzaklıkta 200 Rum hânesinden ibaret etrafı açık bir varoş bulunmaktaydı. Şehrin duvarlarla çevrilmiş kısmının en fazla 330-340 hâneyi barındıracak kadar bir alana sahip olduğuna göre Evliya Çelebi müslümanları daha çok ön plana çıkarmak için sayılarını abartmış olmalıdır. Ayrıca iç kalede III. Murad Camii ve II. Bayezid'in büyük kalesinden bahseder. Bunların yanı sıra Tekke Mahalle, Uryan, Çarşı ve Şeyh Aziz Efendi mescidleri bulunmaktaydı. Son mescidin bir imareti ve tekkesi de vardı. II. Bayezid'in camisi yanında fakirlere yemek dağıtılan başka bir imaret de mevcuttu. Evliya Çelebi, II. Bayezid medresesini de zikretmektedir, ancak böyle bir medresenin adına 1660'tan itibaren tutulan Rumeli'deki Osmanlı medreselerinin resmî listesinde rastlanmaz. Onun kasaba sakinleri arasında saydığı çingenelerin yanı sıra kendisinden 170 yıl önce Arnold van Harff'ın belirttiği gibi zenciler de vardı. Evliya Çelebi'nin verdiği rakamlardan hareketle bu sıralarda şehirde garnizonla birlikte (1669-1670'te 368 asker vardı) 4-5000 dolayında nüfus bulunduğu tahmin edilebilir.

Şehir 1097'de (1686) tekrar Venedikliler'in eline geçince çok kötü bir duruma düştü. 4000 Türk'ün kaleyi teslim ettiği belirtilir. Venedikliler'in yirmi dokuz yıllık yönetimi süresince müslümanlara ait bütün sivil ve dinî binalar ortadan kaldırıldı. Eskiden yapılan surların hemen ön tarafına kara

kısmında burçlarla çevrili büyük surlar inşa edildi. Venedikliler şehirdeki hayatı tekrar canlandırmada başarısız oldular. 1690'da yaptıkları bir nüfus sayımına göre kasabada sadece 236 sivil vardı. 1702'deki sayımda ("Libro ristretti") ise 122 aile ile birlikte toplam 508 kişi kaydedilmiştir. Modon'un Rum sakinleri, 1710'da buraya gelen De la Motraye adlı Fransız seyyahına göre Türkler'in yönetiminin tekrar geri dönmesi için dua ediyor ve halen onların idaresi altında yaşayan diğer Rumlar'a da gıpta ile bakıyorlardı (Voyages, I, 462).

1127 (1715) yazında yine kanlı bir kuşatmadan sonra şehir Sadrazam Damad Ali Paşa'nın kumandasındaki Osmanlı askerleri tarafından geri alındı. 1715-1828 yılları arasında devam eden ikinci Osmanlı dönemi boyunca şehir belli bir oranda yeniden canlandı. Önemli sivil ve dinî binalar tekrar inşa edildi; ticaret ve özellikle Kuzey Afrika ile olan ticarî ilişkiler hareketlendi. Modon ve civarında elde edilen ürünler XVI. yüzyılda olduğu gibi şarap, zeytinyağı, peynir, buğday, arpa, zeytin ve pamuktu. Bunların yanı sıra önemli miktarda palamut ve Mezistra kazasında üretilen kırmız, Modon yoluyla Tunus ve Livorno'ya ihraç ediliyordu. William Martin Leake 1805'te, her yıl Modon'dan 5000 varil zeytinyağı ihraç edildiğini, ayrıca Tunus'a da yıllık 2500 okka ipek yollandığını belirtir.

1768-1774 Türk-Rus savaşı cereyan ettiği sıralarda Prens G. Vladimir Dolgoruki kumandasındaki Rus ordusu 1770 Mayısında Modon'u kuşattıysa da başarısızlığa uğrayarak elindeki bütün silâhları bırakıp Navarin'e kaçtı. 1798-1799'da François Pouqueville şehrin surlarla çevrili olan kısmında 1600 Türk ve sur dışında 1000 Rum'un yaşadığını anlatır. Leake ise 1805'te Modon'da 400 Türk ailesinin bulunduğunu, Rumlar'ın da kırk hâne kadar olduğunu bildirir. Şehir açık bir şekilde canlılığını kaybedip küçülmeye başlamış, liman kumlarla dolmuş, sadece küçük teknelerin yanaşabileceği hale gelmişti.

1825'te Fransız gezgin Charles Deval şehir içindeki birçok evin yarı harap durumda oluşuna çok şaşırmıştı.

Modon, Rum isyanı sırasında âsiler tarafından defalarca kuşatıldı, fakat Osmanlı donanması sayesinde direndi. Şubat 1825'te Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa, II. Mahmud'un isteği üzerine isyanı bastırmak

için Modon’a asker çıkartmış ve askerî karargâhını burada kurmuştu. Fakat 8 Ekim 1828’de Modon’u ele geçiren Fransız Generali Marquis de Maison kumandasındaki Fransız keşif ordusu tarafından şehirden çıkarıldı. Garnizonun ve bütün müslüman sivillerin geri çekilmesinin ardından Maison duvarla çevrili şehrin bütün evlerini ve binalarını yıktırdı. Fransızlar birkaç ay sonra burayı boşaltarak Yunanlılar’a terkettiler. Bu tarihten itibaren eski Modon bir hayalet şehre dönüştü. Harabeler arasında XVIII. yüzyıldan kalma hamamlar, ayrıca II. Bayezid Camii minaresinin kaidesi hâlâ seçilebilir. İç kalenin duvarları ve yine aynı sultanın inşa ettirdiği liman önlerindeki adada bulunan Bourtsi suru Osmanlı yapılarından geri kalan sağlam eserlerdir. Bugün şehrin suru olmayan açık bölümü Osmanlı idaresi altındaki en iyi döneminden daha az, 2000’i bulmayan ve yirmi yıldır hemen hemen hiç değişmeyen bir nüfusla (1981 sayımında 1251, 2004 yılı başlarına ait tahminle 1200 nüfus) balıkçılık ve özellikle turizmle geçinerek var olmayı sürdürmektedir. Modon, Yunanistan’ın günümüzdeki idarî teşkilâtı içinde merkezi Kalamata olan Messinia idarî birimi (nomos) içinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367, s. 127; nr. 607, s. 583; II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 11, 39; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekai Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, II, 653-659; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 316-325; A. de la Motraye, Voyages en Europe, Asie et Afrique, La Haye 1727, I, 462; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage en Morée à Constantinople, Paris 1805, III, 211-213; a.mlf., Voyage de la Grèce, Paris 1827, VI, 68; M. F. Thielen, Die Europäische Türken, ein Handwörterbuch für Zeitungsleser, Wien 1828, s. 186; W. M. Leake, Travels in the Morea, London 1830, I, 208, 430-431; J. A. Buchon, La Grèce continentale et la Morée, Paris 1843, s. 97; G. Finley, Greece under Ottoman and Venetian Domination, London 1856, s. 309-316; W. Miller, The Latins in the Levant: A History of Frankish Greece (1204-1566), London 1908, s. 495-497; S. Luce, “Modona Venetian Station in Medieval Greece”, Studies in Honor of Edward Kennard Rand, New York

1938; K. Andrews, Castles of the Morea, Princeton 1953, s. 53-83; N. Kotsiris, Symvolia stin Istoria tis Methonis, Athens 1977; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 428-429; N. Lianos, “Castello da Mare, Methoni, Greece”, Secular Medieval Architecture in the Balkans 1300-1500 and its Preservation (ed. S. Ćurcić - E. Hadjitryphonos), Thessaloniki 1997, s. 140-143; N. Iorga, “Documents sur les villes de Coron et de Modon”, Revue des études sudest européennes, XI, Bucarest 1934, s. 152-162; G. C. Soulis, “Notes on Venetian Modon”, Peloponesiaka, III/4, Athens 1960, s. 267-275; S. Tamari, “The Venetian-Ottoman fort-Castel de Mare in Modon”, Atti dell Academia Nazionale dei Lincei, XIII/33 (1978), s. 527-552; N. A. Bees, “Modon”, İA, VIII, 397-402; a.mlf., “Modon”, EI^2 (İng.), VII, 216-218.

Machıel Kıel

MOGADİŞU

(bk. MAKDİŞU).

MOĞLOVA KEMERİ

İstanbul’da Alibey deresi üzerinde yer alan Osmanlı su kemeri.

İstanbul’a su getirmek için Mimar Sinan tarafından planlanan Kırkçeşme tesislerinin bir parçası olup Kemerburgaz’dan yaklaşık 4 km. kadar güneybatıda Alibey deresinin (Kydaros) üzerine inşa edilmiştir. Saadi Nazım Nirven kemerin adının Moğol Ağa’dan geldiğini düşünürken 1542-1550 yılları arasında İstanbul’u ziyaret eden Pierre Gylli (Gyllius), Alibey deresine halk arasında Makhleva denildiğini yazar. Bu kelimenin daha sonra Moğlova (Mağlova) şeklini almış olması daha muhtemeldir. Tezkiretü’l-ebniye’de kemerin adı Moğlova, Tezkiretü’l-bünyân’da ise Muallakkemer şeklinde kaydedilmiştir. Önceleri bir Bizans kemeri şeklinde tanıtılmaya çalışılmışsa da gerek tezkirelerden gerekse inşa tekniğinden anlaşıldığına göre kesin biçimde bir Osmanlı yapısıdır. Kırkçeşme tesislerinin yapımı tamamlandıktan sonra, 971 (1563) yılı Eylülünde meydana gelen selde büyük zarar gören bu ve diğer bazı kemerler Mimar Sinan tarafından yeniden yapılmıştır.

Kırkçeşme isâlesinin ana galerisi Moğlova Kemeri’nin en üstünden geçer. Galerinin su ile temasta bulunan bölümü su geçirmez bir sıva ile kaplanmış, üzeri sal taşları ile beşik tonoz çatı şeklinde örtülmüş, yanlarına saçaklar yapılmıştır. Suyun kemere giriş yerinden itibaren 50,65 metrelik bölümü trapez kesitli duvar olarak inşa edilmiş, fazla suların taşabilmesi için de bir dolu savak yapılmıştır. Moğlova Kemeri’nin tepe uzunluğu 258 metredir. Orta bölümünde alt ve üst katlarda dörderden sekiz büyük göz, yanlarda da dörderden sekiz göz vardır. Beş ayağın üzerinde üçerden on beş hafifletme gözü ile çok ilginç bir yapıya sahiptir. Yaya geçidinin giriş ve çıkış yerleri olan iki küçük gözle beraber Moğlova Kemeri’nin üzerinde toplam otuz üç göz bulunmaktadır. Alt taraftaki büyük gözlerin sivri kemerlerinin oturduğu üzengi taşının üstünden galerinin çatısının tepesine kadar olan yükseklik 28,21 metredir. Tezkiretü’l-bünyân’da Moğlova Kemeri’nin temelinin derinliği 18 zirâ (13,6 m.) olarak verilmiştir. Ancak dere yatağı zamanla dolduğu için bu derinliğin hangi noktadan itibaren alınacağı belli değildir. Temeldeki son genişleme üzengi taşından itibaren 5,30 m. aşağıda olduğuna

göre temel derinliği bu noktadan itibaren alınırsa Moğlova Kemeri'nin temelden yüksekliği 47,11 m. olur. Bu yükseklik on altı katlı bir binanın yüksekliğine tekabül eder.

Su kemerlerinde trapez kesitli duvarlar ve ayaklar ilk defa Mimar Sinan tarafından yapılmış, hem yatay kuvvetlere dayanıklı hem de zarif bir sistem geliştirilmiştir. Moğlova Kemeri'nde ise alınan

tedbirler çok daha ilginçtir. Üst kemerlerde duvar kalınlığı 3,05 m., alt kemerlerde 4,5 metredir. Bu yükseklikte bir yapının deprem ve rüzgâr gibi yatay kuvvetlere dayanması imkânsızdır. Mimar Sinan, kemer ayaklarını aşağıya doğru iki ayrı piramit biçiminde genişleterek stabiliteyi sağlamış, ayakların ortalarına üçer kemer yerleştirip bunları hafifletmiş, fevkalâde zarif fakat sağlam bir şaheser meydana getirmiştir. Alttaki dört büyük kemerin açıklığı 17,50 m., üsttekilerin 13,45 metredir. Bu inşa tarzı bugünkü statik bilgilerine de tamamen uygundur. Ayrıca kemerlerin yatay kuvvetleri ayaklar içerisinde yapılan bağlantılarla karşılanmıştır. Yanlardaki kemerlerin açıklıkları 4,5 m. civarındadır. Ayak kalınlığı aşağıya doğru piramit şeklinde genişleyerek üst katta 7,70 m., selyaranların üzerinde 10,70 m. olmakta, temelde ise 17,70 metreye ulaşmaktadır. Buna rağmen yapılan genişleme kemerde hiçbir hantallık meydana getirmemiş, çok zarif, dantele gibi görünen eşsiz bir mühendislikmimarlık âbidesi ortaya çıkmıştır. Küçük kemerlerin bulunduğu bölgede de duvar kalınlığı aşağıya doğru arttırılarak deprem ve rüzgâr kuvvetlerine dayanıklı trapez kesitli bir konstrüksiyon uygulanmıştır. Birçok sanat severden gelen itirazlara rağmen Osmanlı dönemi Türk sanatının sivil mimaride bir şaheseri olan bu su kemerinin baraj gölü içinde kalması önlenemediğinden Moğlova Kemeri günümüzde alt tarafında yapılan Alibey Barajı dolayısıyla üzengi taşına kadar su altında kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, E., nr. 12005 (zabıtnâme); Sâî, Yapılar Kitabı, Tezkiretü'l-bünyân ve Tezkiretü'l-ebniye (nşr. Hayati Develi - Samih Rıfat), İstanbul 2002, s.

55, 146-147; a.mlf., Tezkiretü'l-ebniye, s. 109; Tuhfetü'l-mi'mârîn (nşr. Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan, Hayatı, Eserleri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler içinde), Ankara 1965, s. 42; P. Gyllius, De Bospora Thracio, Lyon 1561, s. 68-73; K. O. Dalman, Der Valens-Aquadukt in Konstantinopel, Bamberg 1933, tür.yer.; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 79, 96-97; Kâzım Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devri'ndeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 54-71; a.mlf., "Seldschukische und Osmanische Talsperren", Historische Talsperren, Verlag 1987, s. 276-295; a.mlf., Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul 1988, s. 27, 39, 43, 46-48, 117-126; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 244, 405; R. Anhegger, "Eyyûbî'nin Menâkıb-ı Sultan Süleyman'ı", TD, I (1949), s. 119-138.

Kâzım Çeçen

MOĞOLLAR

Ortaçağ dünya tarihinde önemli rol oynayan ve özellikle İslâm dünyasındaki tahribatıyla tanınan bir kavim.

Dilleri Altay dil ailesinden Mançu-Tunguzca, Türkçe ve Korece ile gramer ve kelime bakımından ilişkili bulunan Moğollar'ın menşei (İslâm kaynaklarında Tatarlar) ve VI. yüzyıldan önceki tarihleri oldukça karanlıktır. Moğol adı, kaynaklarda ilk defa VII. yüzyılda T'ang sülâlesi resmî tarihleri Chiu T'angshu ve Hsin T'angshu'da "Mêng-wu" ve "Mêng-wa" şeklinde Proto-Moğol Shih-wei kabile grupları arasında önemsiz küçük bir kabile ismi şeklinde geçer; devlet ve hânedan adı olarak kullanılması Cengiz Han zamanında, millet adı olarak kullanılması ise çok daha sonra gerçekleşmiştir. Arkeolojik kazılardan elde edilen bilgilere göre Moğol asıllı kabileler, daha milâttan önce II. binyıldan itibaren Türk menşeli kabilelerin doğusunda yer almakta ve Tula nehrinin kaynakları her iki ırk arasında sınır teşkil etmekteydi. Bu dönemde Moğollar, Tula nehrinin kaynaklarından Mançurya'nın batı ve güneybatısına kadar yayılmışlardı. Hunlar'dan itibaren Moğollar ile Türkler arasındaki temasların sıklaştığı görülmektedir. Büyük Hun Devleti'nin yıkılmasının ardından Asya'da ortaya çıkan güç boşluğu, III. yüzyılın başlarından VI. yüzyılın ortalarına kadar Moğol asıllı Hsienpi ve Juanjuanlar tarafından doldurulmuştur. VI. yüzyılın ortalarından itibaren önce Göktürk, daha sonra Uygur hâkimiyetine giren Moğollar bu dönemde Türk kültürü ve devlet geleneklerinden önemli ölçüde etkilenmişlerdir.

X-XII. yüzyıllarda Moğol asıllı kabileler tarafından Kuzey Çin ile İç Asya'da Curcen, Kitan ve Karahıtaylar gibi devletler kurulmakla birlikte Moğollar'ın dünya tarihinde önemli rol oynaması, ancak XIII. yüzyılın başlarında Timuçin'in kurduğu Moğol İmparatorluğu ile olmuştur. Timuçin, uzun mücadelelerin ardından bütün Moğol aşiretlerini tek bir devlet çatısı altında toplamayı başardı. 1206'da Cengiz (Çingiz) Han unvanını aldıktan sonra 1209 yılına kadar sırasıyla Kırgız, Merkit, Nayman ve Uygurlar'ı idaresine aldı. Moğolistan'a tam anlamıyla hâkim olarak Cebe Noyan vasıtasıyla eski düşmanı Güçlüg'ün (Güçlüğ, Küçlük) yönetimine giren

Karahıtay topraklarını ele geçirdi (1218). Cengiz Han'ın Kuzey Çin'de hüküm süren Kin Devleti'ne karşı başlattığı savaş ise ancak halefi Ögedey zamanında sona er-di (1234). Cengiz Han yaptığı idarî, içtimaî ve askerî düzenlemelerle kendisine nisbetle Cengizîler diye de anılan Moğollar'ı tarihlerinde ilk defa düzenli bir teşkilâta kavuşturdu ve onları cihan devleti telakkisiyle yeniden yapılandırdı. Moğol yazı kültürü de ilk olarak bu dönemde yaygınlık kazandı.

Karahıtay topraklarının ele geçirilmesi Cengiz Han'ı batıda Hârizmşahlar'a komşu yapmıştı. 1218 yılında 450 kişilik bir Moğol kervanının Otrar'da kılıçtan geçirilip mallarının yağmalanması ve gönderilen elçilerin de öldürülmesi üzerine Cengiz Han ertesi yıl güçlü bir orduyla Hârizmşahlar'a karşı sefere çıktı. Sultan Alâeddin Muhammed b. Tekiş, Moğollar'a karşı meydan savaşı vermek yerine ordusunu şehirlere taksim ederek savunma savaşı yapmayı tercih etti. Ancak önce Otrar ve Hucend, ardından Buhara ve Semerkant düştü. Bu durumda mücadelenin imkânsız olduğunu anlayan Alâeddin Muhammed, Horasan üzerinden Mâzenderan'a ve oradan Hazar denizindeki Âbeskûn adasına kaçtı; kısa bir süre sonra da öldü (Şevval 617 / Aralık 1220). Yerine sultan ilân edilen oğlu Celâleddin Hârizmşah yaklaşık on yıl boyunca Kuzey Hindistan, Irâk-ı Acem ve Azerbaycan'da başarılı bir şekilde mücadele verdiyse de çabaları Moğollar'ı durdurmaya yetmedi. 617-618 (1220-1221) yıllarında Cebe ve Sübütay kumandasında gerçekleştirilen askerî harekâttan sonra Horasan üzerinden Irâk-ı Acem ve Azerbaycan'a giren Moğol müfrezeleri, Kafkaslar'dan Karadeniz'in

kuzeyine geçtikleri zaman gerilerinde virane halinde bir ülke bıraktılar. Bu harekâtı 621'de (1224) yağma ve tahrip amaçlı başka seferler takip etti. Nihayet Celâleddin'in son önemli direnişini de 625 (1228) yılında İsfahan şehri önlerinde kıran Moğollar, kendi hâkimiyetlerini tanıyan Fars Atabegleri idaresindeki Güney İran dışında bütün Orta ve Batı İran'ı yağmaladılar. Halkının önemli bir kısmını öldürüp harabeye çevirdikleri ülkeyi birkaç yıl kendi kaderine terkettiler.

Cengiz Han 1227 Ağustosunda öldükten sonra da Moğol İmparatorluğu'nun genişlemesi durmadı. Onun halefi Ögedey Han zamanında (1227-1241) Çin'in önemli bir kısmı ile Kore zaptedildiği gibi batıya seferler düzenlemekle görevlendirilen Curmagun, İran ve

Azerbaycan'daki Moğol hâkimiyetini daha da güçlendirdi. Ögedey'in oğulları Güyük (Göyük) ve Kada'an başta olmak üzere pek çok şehzadenin katıldığı, Cuci'nin oğlu Batu kumandasındaki bir ordu ciddi bir direnişle karşılaşmadan Doğu ve Orta Avrupa'yı istilâ etti (1237-1241). 639 (1241-42) yılında Afganistan'a gönderilen Tair Bahadır kumandasındaki bir ordu da Herat, Sîstan ve Lahor'u ele geçirdi (Cûzcânî, II, 163-164).

XIII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Moğol İmparatorluğu artık tek bir merkezden yönetilemeyecek kadar büyümüştü. Cuci'nin oğlu Batu, Cengiz Han tarafından yapılan taksimata dayanarak babasının hissesine düşen Deştikıpçak'a hâkim oldu. Ögedey'den sonra idareyi nâibe sıfatıyla karısı Töregene Hatun ele aldı (1241-1246). Daha sonra tahta çıkan Güyük Han (1246-1248) Batu ile mücadeleye hazırlandığı sırada öldü. Mengü Han (1251-1259) tahta çıktığında kardeşi Kubilay'ı Çin'e gönderirken diğer kardeşi Hülâgû'yu da "ilhan" olarak İran, Irak, Suriye, Mısır, Kafkasya ve Anadolu'ya tayin etti. Başlangıçta idarî zorunlulukların gerektirdiği bu taksimat, hânedan içerisindeki anlaşmazlıkların artmasına paralel olarak Moğol hâkimiyetinin zamanla birbirinden bağımsız parçalara ayrılmasına zemin hazırladı.

Hülâgû'nun 653 (1255) yılında Ceyhun'u geçerek Horasan'a girmesiyle Yakındoğu'da Moğol hâkimiyetinin ikinci devresi başladı. Hülâgû önce 654'te (1256) Alamut'u ele geçirip buradaki İsmâilî hâkimiyetine son verdi ve kale halkını tamamen yok etti; iki yıl sonra da Bağdat'a girerek Abbâsî hilâfetini yıktı. Böylece Hazar denizinin güney sahilleri hariç bütün İran'da siyasî birliği yeniden tesis etti. Ardından askerî harekâtı Suriye üzerine yönlendirdi. Ancak Suriye istikametindeki Moğol ilerleyişi ilk defa Memlükler tarafından 658 (1260) yılında Aynicâlût Savaşı ile durduruldu; Abaka (1265-1282) ve Gāzân Han (1295-1304) zamanındaki yeni teşebbüsler de başarısız kaldı. Moğol yayılması, batıda Anadolu Selçukluları'nın Kösedağ Savaşı sonucu tâbi devlet konumuna gelmesiyle (641/1243) Bizans sınırlarında sona erdi. Bununla birlikte İran, Azerbaycan, Anadolu ve Irak'ın idaresi yaklaşık bir asır boyunca İlhanlılar'ın hâkimiyetinde kaldı.

Doğu'da Cengiz Han zamanında başlayan Çin istilâsı Ögedey ve Mengü Kağan tarafından devam ettirildi. Kubilay Kağan (1260-1294) çetin

savaşların ardından nihayet bütün Çin'i ele geçirdi. 1264 yılında başşehrini kendilerinin Hanbalık dedikleri, Çin hükümdarlarının oturduğu Chungtu'ya (İslâm kaynaklarında Çünkdû, Pekin) taşıdı. Kubilay, Sung hânedanına son vererek Yüan hânedanının kurucusu oldu. Ardından Moğol hâkimiyetini Japonya, Çinhindi ve Cava'ya (Java) yaymak için faaliyete geçtiyse de başarılı olamadı. Çin'de hüküm süren Moğollar, Kubilay Kağan'dan itibaren yerli kültürden önemli ölçüde etkilendiler.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında merkezî Moğol hâkimiyetinde parçalanmalar oldu. Bu parçalanmayı Cengiz Han'ın torunları arasındaki iç savaşlar takip etti. Abaka, Argun, Gāzân ve Olcaytu zamanlarında İlhanlılar, Azerbaycan hâkimiyeti için Kafkaslar'da Altın Orda, Horasan hâkimiyeti için de doğuda Çağataylılar ile mücadeleye girdiler. Bu iki hanlık zaman zaman ciddi istilâ teşebbüsleriyle İlhanlılar'ı daima tehdit altında tuttu. Yakındoğu'da Altın Orda-Memlük ittifakı İlhanlılar'ın dikkatini tek bir tarafa yönlendirmesini önledi. Orta Asya'da ise Ögedey'in torunu Kaydu ile Büyük Han Kubilay arasında şiddetli savaşlar cereyan etti. Gāzân Han zamanında İslâmiyet'in kabulüyle (1295) İlhanlılar büyük hanlardan koptu.

Dışarıda tabii yayılma alanlarına ulaşan Moğollar, içeride yerleşik coğrafyaya hâkim olan savaşçı bir göçebe topluluğun karşılaşacağı bütün sorunları kuvvetle yaşadı. Vergi, muhasebe ve maliye alanında belli bir sistemin tesisi uzun zaman aldı ve bu sistem ancak köklü bir bürokrasi geleneğine sahip yerli (Çin, Uygur ve İranlı) unsurların eliyle kurulabildi. Bununla birlikte harabeye çevrilen çok geniş bir coğrafyada istikrarlı bir ekonomik sistemin kurulabilmesi ancak ciddi sorunların çözülmesine bağlı idi. Bu yöndeki bazı gayretlere rağmen Moğol hükümdarları istilânın ortaya çıkardığı köklü sorunları çözmede başarılı olamadılar. Moğol idaresi daha önce etnik, siyasî, idarî, iktisadî ve dinî olarak farklı teşekküllerin elinde bulunan ve istilâ ile harabeye dönen geniş coğrafyada ortak bir sistem kuramadı.

Başlangıçta şamanist olan Moğollar müslüman ve hıristiyan milletlerle ilk defa istilâ sırasında karşı karşıya geldiler. Kendilerini savaş sırasındaki azgınlıklarının tesirine kaptırmadıkları zaman diğer din ve inanç mensuplarına büyük bir hoşgörüyle yaklaşırlardı. Din adamlarının tartışmalarını ilgiyle takip eder, onları vergiden muaf tutar ve ibadetlerini

tam bir özgürlük içinde yapmalarına izin verirlerdi. Mengü Han'ın sarayında Budist ve hıristiyan rahipleriyle müslüman din adamları her zaman himaye edilmiştir. Onun devrinde Tibet'in "lama" denilen rahipleri Budizm'in Moğollar arasında yayılmasında etkili oldu. Güyük Han'ın Hıristiyanlık hakkındaki kanaatleri olumluydu ve onun hükümet işlerini iki hıristiyan devlet adamına bırakması yüzünden müslümanlar büyük sıkıntılara mâruz kalmışlardı. Eşi sonradan hıristiyan olan Hülâgû ve Argun Han gibi bazı İlhanlı hükümdarları döneminde de müslümanlar zulüm ve haksızlığa uğramışlardır. Abaka Han ise Avrupa hükümdarlarına elçiler göndererek onları müslümanlar aleyhinde bir ittifaka teşvik etmiştir. Doğuda Kubilay Han Nestûrîliği ve Budizm'i desteklerken İslâmiyet'e şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak bu olumsuz şartlara rağmen İslâmiyet istilâcı Moğollar arasında Hıristiyanlık'tan daha fazla kök salmış ve galipler zamanla müslümanların dinini benimsemiştir. Bu hususta Moğol-Türkmen yakınlaşmasının ve İran kültürünün etkisi büyüktür. Moğollar'ın Budist ve hıristiyanlara olduğu gibi Şiîler'e de hoşgörülü davranmaları İran'da Şiîliğin yayılmasını büyük ölçüde etkilemiştir.

Göçebe bir gelenekten gelen Moğollar hükmettikleri coğrafyalarda yerleşik kültürlerin etkisine girmekte gecikmediler. Doğuda Kubilay'ın Moğollar'ı kısa sürede yerli halk tarafından özümlenirken batıda İlhanlılar bürokrasi ve idarî alanda yavaş yavaş İran geleneklerini benimsediler. Cengiz Han'ın ölümünün üzerinden henüz yarım asır geçmeden Berke Han

HARİTA : XIII. yüzyılda Moğol istilâsı.

zamanında (1256-1266) İslâmiyet Altın Orda Devleti'nin resmî dini haline geldi. Bunu, İlhanlılar'da Ahmed Teküder devrindeki (1282-1284) başarısız denemenin ardından hânedanın en seçkin siması Gāzân Han'ın (1295-1304) İslâm'ı kabulü ve içtimaî, idarî ve iktisadî sahalarda yaptığı reformlar takip etti. Doğudaki büyük han Kubilay Kağan'ın ölümünden (1294) sonra artık akrabalık derecesi oldukça zayıflayan amcazadeleriyle tâbiiyet bağlarını koparan Gāzân Han, İran'da bozkır geleneklerinin yanında İslâmî ve İranî temellere dayanan bir devlet düzeni oluşturdu. Halka karşı Moğol emîrleri ve vergi tahsildarlarının yaptığı zulmün önüne geçmek istedi. Gāzân'ın çabaları Yakındoğu'da bulunan Moğollar'ın yerleşik kültürle temasını hızlandırdı. Tarihî kaynaklarda Gāzân, Olcaytu (1304-1316) ve Ebû Said'in

(1317-1335) Moğol yazısının yanı sıra Farsça'yı da bildikleri kaydedilmektedir (Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, II, 1337; Vassâf, s. 617; Abdullah b. Ali el-Kâşânî, s. 17).

Kısa sürmesine rağmen Moğol hâkimiyeti Yakındoğu'da pek çok olumsuz iz bırakmıştır. İstilâ sırasında Mâverâünnehir, İran, Irak ve Anadolu şehirleri büyük zarar görmüş, kaynakların rivayetlerine göre milyonlarca insan öldürülmüştür. Tarihçiler arasındaki yaygın kanaate göre İslâm tarihinde Moğol istilâsı ile mukayese edilebilecek başka bir felâket yoktur. Moğollar İslâm kültür ve medeniyetini çiğneyip tahrip etmişler ve İslâm ülkelerini harabeye çevirmişlerdir. Mescidler ahır haline getirilmiş, mushaf sayfaları hayvanların ayakları altına serilmiş, İslâm kültür mirasına dair kıymetli eserler yakılmış veya nehirlere atılmıştır. Bu istilâyı bizzat yaşamış kişilerle görüşen Ortaçağ'ın en güvenilir tarihçilerinden İbnü'l-Esîr, Tatar istilâsının Hz. Âdem'den beri insanoğlunun mâruz kaldığı en büyük felâket olduğunu ve Buhtunnasr'ın İsrâiloğulları'na yaptığı katliamla Kudüs'teki tahribatın bu korkunç musibetle asla karşılaştırılamayacağını söyler (el-Kâmil, XII, 316-317). Moğol istilâsı Çin, Orta Asya, Yakındoğu ve Doğu Avrupa'nın etnik ve kültürel yapısının yeniden şekillenmesinde önemli rol oynadı. Özellikle Türk dünyasının etnik yapısı kökünden yıkıldı; Uygur, Karluk, Kıpçak gibi Türk kavimleri parçalanıp Moğol topluluklarının alt tabakalarını oluşturdular. Irak bölgesi siyasal ve kültürel üstünlüğünü kaybetti; Memlük Türkleri sayesinde Mısır ve Suriye onun yerini aldı. Moğollar karşısında tutunamayan pek çok Türk boyu İran yaylası üzerinden Anadolu'ya göç etti. Yeni gelen kalabalık kitleler, uçlara doğru çekilip Anadolu'nun Türkleşmesi'nde ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılıp Türkmen beyliklerinin kurulmasında önemli rol oynadı. Türkmen kitlelerinin yanı sıra memleketleri yakılıp yıkılan pek çok İranlı da Anadolu'ya sığınarak Selçuklu Devleti'nin hizmetine girdi. Bu gelişmeler, XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu şehir hayatını İran kültür sahasının tesirlerine sokarken uçlarda da Türkmenler'in etkinliklerini arttırmasına zemin hazırladı. Öte yandan bütün Yakındoğu'da göçebe kültür ağırlık kazandı; Türk-Moğol giyim tarzı Moğol hâkimiyetine girmeyen Suriye ve Mısır gibi ülkelerde dahi taklit edildi. İstilânın meydana getirdiği karanlık tablo toplumun psikolojisini de etkiledi; bu etki insanlarda dünyevî hayattan kaçış şeklinde tezahür etti. Moğollar'ın zulüm ve baskılarına mâruz kalan halkın mistik eğilimleri yoğunlaştı; bu durum İslâm dünyasında aklî

ilimlerin gerilemesine yol açarken dinî-tasavvufî hareketlerin güçlenerek gelişmesi için uygun bir zemin hazırladı.

Moğol hâkimiyeti, özellikle ilk yarım asırdaki katliam ve tahrip döneminden sonra Yakındoğu'da bazı olumlu izler de bıraktı. İlhanlı hâkimiyetinin merkezi olan Azerbaycan'da Gāzân Han zamanında Ucân ve Şenbigāzân, Olcaytu döneminde Rab'ıreşîdî ve Sultâniye gibi yeni yerleşim merkezleri kuruldu. Bunun yanı sıra Tebriz ve Merâga gibi İlhanlı hükümdarlarının devamlı temas halinde bulundukları büyük şehirlerde önemli imar faaliyetleri yürütüldü. İran tarih yazıcılığının en büyük eserleri İlhanlı sarayı ile irtibatta olan tarihçiler ya da bu devletin hizmetinde çalışan bürokratlar tarafından kaleme alındı. İlhanlı vergi ve maliye usulü bu coğrafyada daha sonra kurulan mahallî idareler tarafından aynen benimsendi. Ön Asya'dan Çin'e kadar bütün toprakların bir tek devletin sınırları içerisinde birleştirilmesi, doğu-batı ticaretinin gelişmesi ve Çin kültürünün Yakındoğu'ya taşınması için zemin hazırladı. Bu dönemde pek çok eser Çince'den Farsça'ya çevrildi. Aynı tesirler başta minyatür olmak üzere güzel sanatlar alanında daha belirgin hissedildi. Moğol hükümdarları astronomi ilmine ilgi duydular ve bu yöndeki çalışmaları teşvik ettiler. İslâm dünyasının en büyük rasathânelerinden biri olan Merâga Rasathânesi'nin yanı sıra Tebriz'de de bir rasathâne kuruldu.

İlhanlı Devleti, Ebû Said Han'ın 736 (1335) yılında vefatının ardından ortaya çıkan taht mücadeleleri neticesinde tarihe karıştı. Bu devletin yıkılmasından sonra Yakındoğu coğrafyasında siyasî hâkimiyet Celâyirliler, Karakoyunlular, Muzafferîler ve Horasan Serbedârîleri gibi devletler arasında paylaşıldı. Moğol hâkimiyeti Çin'de Kubilay'ın halefi Temür Ölceytü Kağan'ın (1294-1307) ölümünün ardından önemli bir varlık gösteremedi. Moğollar, batıda olduğu gibi bu coğrafyada da çok geçmeden yerleşik kültürün tesirine kapıldılar. XIV. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Moğol idaresi doğuda artık parçalanmanın eşiğindeydi. Yüan hânedanı, Togan-Temür'ün (Shunti) 10 Eylül 1368'de Hanbalık'ı terkederek Moğolistan'a çekilmesiyle son buldu.

Yakındoğu'daki Moğol kabileleri İlhanlı Devleti'nin yıkılması üzerine ciddi sorunlarla karşı karşıya kaldı. İran coğrafyasında vuku bulan iç savaşlar Moğol bakiyesi kabilelerin gücünü tüketti. Azerbaycan ve Batı İran'da

bulunan Moğol bakiyeleri XIV. yüzyılın sonlarına doğru yerlerini Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlı gibi Oğuz-Türkmen zümrelerine bırakarak yavaş yavaş tarih sahnesinden çekildi. Bununla birlikte Türkleşme sürecine giren bazı Moğol kabileleri İran, Azerbaycan ve Anadolu coğrafyasında önemli etnik, topografik ve filolojik izler bıraktı. Moğollar'dan Orta Kızılırmak vadisini yurt tutan ve XV. yüzyıl başlarında Timur tarafından Mâverâünnehir'e götürülen Kara Tatarlar dışındaki unsurlar yavaş yavaş yerli halka karışarak kayboldu.

Aynı şekilde XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Altın Orda ve Çağatay devletleri de hızlı bir Türkleşme sürecine girdi. Çağatay Hanlığı 1380'lerden itibaren Emîr Timur'un nüfuzunu tanımaya başladı. Altın Orda ise 1380 yılında Mamay'ın Kulikov sahasında Ruslar'a karşı uğradığı yenilgi ve Toktamış'ın Timur'dan aldığı darbenin ardından iyice zayıfladı. Moğollar XIV. yüzyılın ikinci yarısında Batı Asya, Ortadoğu ve Doğu Avrupa'da Türkleşme sürecine girerken Uzakdoğu coğrafyasında kendilerini Çin kültürünün karşı konulamaz cazibesine teslim ettiler. XV. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Altın Orda ve Çağatay devletlerinde Moğol kimliğinden geriye Cengiz Han'a dayanan han şecereleriyle bazı Moğolca kelimelerden başkaca bir şey kalmamıştı.

Moğollar, XVI. yüzyıldan sonra anayurtları olan Moğolistan topraklarında

muhtelif kabile ve kabileler federasyonu halinde çok defa birbirleriyle savaşarak yaşamaya devam ettiler. Kuzey Çin'deki Moğollar 1691'den itibaren Çinliler'in hâkimiyeti altına girdiler. Bu durum 1921'de Moğolistan Halk Cumhuriyeti'nin (1992'den beri Moğolistan Cumhuriyeti) kurulmasına kadar devam etti. Bugün Moğolistan Cumhuriyeti'nin yanı sıra Çin Halk Cumhuriyeti, Rusya Federasyonu, Mançurya, Tibet ve Afganistan'da da az miktarda Moğol yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın - Ahmet Ağırakça), İstanbul 1991, XII, 316-317, 351-353; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1986, tür.yer.; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, II, 90-442; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), tür.yer.; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 476-660; a.mlf., Târîhu Muhtasari'd-düvel (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 6, 15-17, 21; Aknerli Grigor, Moğol Tarihi (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1954, s. 7-16, 28-39; W. von Rubruk, Moğollar'ın Büyük Hanına Seyahat: 1253-1255 (trc. Engin Ayan), İstanbul 2001, tür.yer.; J. de Plano Carpini, Moğol Tarihi ve Seyahatnâme: 1245-1247 (trc. Engin Ayan), Trabzon, ts. (Esen Ofset Matbaacılık), tür.yer.; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. M. Rûşen - Mustafa Mûsevî), Tahran 1373/1994, I-IV, tür.yer.; Vassâf, Târîẖ (nşr. M. Mehdî), Tahran 1338, tür.yer.; Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1364/1985, s. 491-816; Abdullah b. Ali el-Kâşânî, Târîẖ-i Olcaytu (nşr. Mehîn Hembeî), Tahran 1348 hş., tür.yer.; Mirza Haydar Dughlat, Târîẖ-i Reşîdî: A History of the Khans of Moghulistan (nşr. ve trc. W. M. Thackston), Harvard 1996, I-II, tür.yer.; W. de Tiesenhausen, Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler (trc. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul 1941, tür.yer.; B. Spuler, Die Goldene Horde die Mongolen in Russland (1223-1502), Leipzig 1943, tür.yer.; a.mlf., Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350, Leiden 1985, tür.yer.; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş (İstanbul 1946), İstanbul 1987, s. 222-337; W. Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1947, s. 257-272; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 223-285; Armyansky istoçniki o Mongolah, izvleçeniya iz rukopisey XIII-XIV vv. (trc. A. G. Galstyan), Moskva 1962, tür.yer.; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. K. Yaşar Kopraman - İsmail Aka), Ankara 1975, s. 201-336; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 471-634; A. Yu. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1976, tür.yer.; Abbas İkbâl, Târîẖ-i Moġūl, Tahran 1364/1985, s. 25-363; D. Morgan, The Mongols, Oxford 1986, tür.yer.; a.mlf., "Mongols", EI² (İng.), VII, 230-235; B. Y. Vladimirtsov, Moğollar'ın İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1987, tür.yer.; Şîrîn Beyânî, Dîn ü Devlet der Îrân-i ʿAhd-i Moġūl, Tahran 1367-75/1988-96, I-III, tür.yer.; a.mlf., Moġūlân ve Ḥükûmet-i İlẖânî der Îrân, Tahran 1379/2000, tür.yer.; Menûçihr Murtazavî, Mesâʾil-i ʿAṣr-i İlẖânân, Tahran 1370/1991, tür.yer.; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1993, s.

186-385; Jean-Paul Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini (trc. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994, tür.yer.; a.mlf., Moğol İmparatorluğu Tarihi (trc. Aykut Kazancıgil - Ayşe Bereket), İstanbul 2001, tür.yer.; R. Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks, Cambridge 1996, tür.yer.; Hacı Ahmet Özdemir, Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devletinin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri, 616-656/1219-1258 (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Osman Gazi Özgüdenli, Gâzân Hân ve Reformları (doktora tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; J. M. Smith, "Mongol Nomadism and Middle Eastern Geography: Qīshlāqs and Tümens", The Mongol Empire and its Legacy (ed. R. Amitai-Preiss - D. O. Morgan), Leiden-Boston 2000, s. 39-56; Bahaeddin Ögel, Sino-Turcica: Çingiz Han ve Çin'deki Hanedanın Türk Müşavirleri, İstanbul 2002, tür.yer.; G. Vernadsky, "Cengiz Hân Yasası", Türk Hukuk Tarihi Dergisi, I, Ankara 1944, s. 107-132; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 1-147.

Osman Gazi Özgüdenli

MOĞULTAY b. KILIÇ

(مغلطاي بن قليج)

Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî (ö. 762/1361)

Hadis hâfızı, tarih ve ensâb âlimi.

689'da (1290) Kahire'de dünyaya geldi. 690'da (1291) veya daha sonraki bir tarihte doğduğu da zikredilmiştir. Aslen Türk olup bazı kaynaklarda adı Muğaltay (Mugaltay), Muğlatay ve babasının adı Kalîç şeklinde yanlış okunmuştur. Çocukluğunda babası onu ok tâlimi yapanların yanına gönderdiği halde o ilim meclislerine gitmeyi severdi. 715'te (1315) hadis öğrenmeye başlayarak Tâceddin Ahmed b. Ali b. Dakīkul'îd, Debûsî (Debâbîsî) diye tanınan Yûnus b. İbrâhim el-Kinânî, Ebü'l-Hasan Nûreddin Ali b. Ömer el-Vâfî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ve en çok faydalandığı İbn Seyyidünnâs gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Arap dili, ensâb ve şiire olan merakı dolayısıyla bu alanlarda kendini yetiştirdi; fakat daha çok hadise ilgi duydu ve geniş bir kütüphaneye sahip oldu. Okuduğu eserlerde gördüğü hataları düzeltmek ve bu eserlere ilâvelerde bulunmak en önemli meşgalesiydi. Moğultay'ı Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Râfi' ve Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî ile kıyaslayan Zeynüddin el-Irâkī, eserlerinde bazı yanlışlar bulunmakla beraber onun diğerlerinden daha geniş bir kültüre sahip olduğunu ve en-sâbı hepsinden daha iyi bildiğini söyler. İbn Seyyidünnâs'ın vefatı üzerine (734/1334) Zâhiriyye Medresesi hocalığına getirilen, ayrıca Kubbetü Baybars, Necmiyye gibi medreselerde ve el-Câmiu's-Sâlihî'de hadis okutan Moğultay Ömer b. Reslân el-Bulkīnî, İbnü'l-Mülakkın, Zeynüddin el-Irâkī, Demîrî gibi şahsiyetlere dersler vermiş, İbn Hacer el-Askalânî'nin hocalarının çoğu ondan faydalanmıştır. Moğultay b. Kılıç 24 Şâban 762'de (29 Haziran 1361) Kahire'de vefat etti, cenaze namazını Kadı İzzeddin İbn Cemâa kıldırdı ve Reydâniye'de (Ridâniye) defnedildi. Bazı kaynaklarda onun bu tarihten bir yıl önce öldüğü kaydedilmektedir.

Eserleri. Hadis, siyer, fıkıh, lugat ve en-sâba dair 100'den fazla çalışması bulunduğu kaydedilen müellifin belli başlı eserleri şunlardır: 1. ez-Zehrü'l-bâsim fî sîreti (siyeri) Ebi'l-Ḳāsim. Süheylî'nin er-Ravżü'l-ünüf'ünü tenkit ve tashih etmek amacıyla yazılan kitap ilim adamları arasında ilgi görmüş, hocası Hatîb el-Kazvînî'nin isteği üzerine müellif eserini el-İşâre ilâ sîreti'l-Muṣṭafâ ve târîḫi men baʿdehû mine'l-ḫulefâʾ (Telḫîṣu Sîreti'l-Muṣṭafâ, es-Sîretü'n-nebeviyye, es-Sîretü'l-muḫtaṣara, es-Sîretü'ṣ-ṣuġrâ) adıyla ihtisar etmiştir. Hülâgû'nun Bağdat'ı istilâsına kadar (656/1258) halifelerden de kısaca söz eden bu muhtasarı Takıyyüddin el-Fâsî el-Cevâhirü's-seniyye fi's-sîreti'n-nebeviyye adıyla kısaltarak el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn'in baş tarafına koymuş ve bu konuda birçok kitap bulunmasına rağmen sadece ona dayandığını söylemiştir (el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn, I, 217-279). Kastallânî el-Mevâhibü'l-ledünniyye'de eserden büyük ölçüde faydalanmış, Şâmî Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd'ın, Diyarbekrî Târîḫu'l-ḫamîs'in mukaddimesinde kaynakları arasında bu kitabın da bulunduğunu belirtmiştir. Zeynüddin el-Irâkī'nin eseri manzum olarak Naẓmü's-sîreti'l-muḫtaṣara adıyla kısalttığı kaydedilmektedir (Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân, s. 430). el-İşâre adı bilinmeyen bir müellif tarafından ihtisar edilip basılmış (Kahire 1326), ayrıca Muhammed Nizâmeddin el-Füteyyih'in tahkikiyle yayımlanmıştır (Dımaşk-Beyrut 1416/1996). Moğultay b. Kılıç'ın çağdaşlarından Ebü'l-Berekât Muhammed b. Abdürrahîm, ez-Zehrü'l-bâsim'i sadece Süheylî'ye yapılan itirazları bir araya getirmek suretiyle kısaltmıştır. 2. İkmâlü (Ẕeyl ʿalâ) Tehẕîbi'l-Kemâl. Müellif, Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'inde gördüğü eksiklikleri tamamlamak için 744'ten (1343) itibaren biyografileri

düzeltip bazan da Mizzî'nin eserine almadığı biyografileri ve bilgileri ilâve ederek, özellikle de râvilerin cerh ve ta'dîli konusunda ek bilgiler vererek aslının hacmine ulaşan on dört ciltlik eserini kaleme almıştır. İbnü'l-Irâkī bu çalışmayı faydalı bulmakla beraber müellifin birçok katı görüşünün bulunduğunu söylemiş, İbn Hacer el-Askalânî de Tehẕîbü't-Tehẕîb'de ondan faydalandığını belirtmiştir (I, 8). Moğultay b. Kılıç, daha sonra özellikle Mizzî'nin hatalarını tashih etmek amacıyla yazdığı kısımları iki cilt halinde kısaltmış, Süyûtî bu muhtasara Evhâmü't-Tehẕîb adını vermiştir. Müellifin bu muhtasarı da bir cilt halinde ihtisar ettiği belirtilmektedir. İkmâlü Tehẕîbi'l-Kemâl'in müellif hattıyla olan nüshaları Millet (Feyzullah Efendi, nr. 1478-1479) ve Süleymaniye (Kılıç Ali Paşa,

nr. 190-191) kütüphanelerinde, diğer nüshaları da çeşitli kütüphanelerde (Brockelmann, GAL Suppl., I, 606) bulunmaktadır. Eser üzerinde Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyyetü'l-hadîs'te yüksek lisans çalışmaları yapılmış (1414/1993, Bedr b. Muhammed b. Muhsin el-Ammâş; 1416/1995, Avvâd b. Humeyd b. Muhammed er-Ruveysî), Muhammed Ali Kāsım Ahmed el-Ömerî, aynı yerde el-Ḥâfıẓ Moġulṭay ve Kitâbü İkmâli Tehẕîbi'l-Kemâl adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1403/1983). 3. el-İʿlâm bi-sünnetihî ʿaleyhisselâm. Müellifin 732'de (1332) Sünenü İbn Mâce'yi şerhetmeye başlayıp beş cilt kadar yazdığı, fakat tamamlayamadığı bu eserin iki ciltten oluşan müsvedde halindeki müellif hattı nüshası Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 362, hicrî 737 tarihli), müellif nüshasından istinsah edilen üç ciltlik bir diğer nüshası da Bankipûr'da (Kettânî, s. 404) bulunmaktadır. 4. Ḫaṣâʾiṣü'n-nebî (el-Ḫaṣâʾiṣü'n-nebeviyye, Ḫaṣâʾiṣü'r-resûl, Muʿcizâtü'r-resûl). Resûl-i Ekrem'in hayatının tarihî seyri içinde hasâise ait bazı konuların kısaca anlatıldığı bu risâlenin yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İbrâhim Efendi, nr. 428/4) ve Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de (nr. 229) kayıtlıdır. Brockelmann eserin Ḫaṣâʾiṣü'l-Muṣṭafâ adıyla yayımlandığını (Kahire 1319) kaydeder. Moğultay'ın Aʿlâmü'n-nübüvve ve Delâʾilü'n-nübüvve adlı eserlerinin bulunduğu da belirtilmektedir. 5. Târîḫu selâṭîni Mıṣr ve'ş-Şâm ve'l-Ḥaleb. Yazma bir nüshasının Berlin'de olduğu (nr. 9835) belirtilmektedir (Şâkir Mustafa, III, 218). 6. el-İttiṣâl fî muḫtelifi'n-nisbe. Müellif hattıyla olan nüshası Fas'ta el-Mektebetü'l-Kettâniyye'de kayıtlıdır (nr. 4183). 7. Men vâfeḳat künyetühû isme ebîh. Hatîb el-Bağdâdî'nin Men vâfeḳat künyetühû isme ebîh mimmâ lâ yüʾmenü vuḳūʿu'l-ḫaṭaʾi fîh adlı eserinden yapılmış alfabetik bir seçmedir. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, 238 isim etrafındaki bu seçme-yi Ebü'l-Feth el-Ezdî'nin Men vâfeḳa ismühû isme ebîh ve Men vâfeḳa ismühû künyete ebîh adlı kitaplarıyla birlikte yayımlamış, ayrıca esere künyesi babasının ismine benzeyen 160 kişinin biyografisini ilâve etmiştir (Küveyt 1408/1988, s. 77-137). 8. el-Vâḍıḥu'l-mübîn fî men üstüşhide mine'l-muḥibbîn. Aşka dair olan eser iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Hz. Peygamber'e veya İbn Abbas'a nisbet edilen, "Kim âşık olur, aşkını gizler ve sabrederse Allah onu bağışlar ve cennete koyar" meâlindeki hadisin farklı rivayetleri ele alınarak bunların sahih veya hasen olduğu ileri sürülmekte, bir kısım âlimlerin bu rivayetin güvenilir sayıldığını belirten manzum ifadelerine yer verilmekte, âşıkların halleri ve bazı tanınmış şahsiyetlerin bu konudaki görüşleri

zikredilmektedir. İkinci bölümde sevgilisinden ayrıldığı için ölen âşıkların hikâyeleri yarı alfabetik bir sırayla anlatılmaktadır. Bu eserde yer alan Hz. Âişe ile ilgili bir ifadesi dolayısıyla Alâî gibi bazı âlimlerin müellife reddiye yazdığı belirtilmişse de (İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 72) ilim merkezlerinde hadis hocalığı yapmış bir kimsenin Hz. Âişe aleyhinde söz söylemesi mümkün görülmemiş, Sehâvî'nin belirttiğine göre bu rivayet kendisini çekemeyenler tarafından uydurulmuştur (el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 128). Otto Spies el-Vâżıḥu'l-mübîn'i yayımlamış (Stuttgart 1936) ve bir makalesinde eseri tanıtarak bir kısmını Almanca'ya tercüme etmiştir (bk. bibl.). Eser daha sonra da Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki bir nüshası esas alınarak neşredilmiştir (Beyrut 1997). 9. Terkü'l-mîrâs̱ fi'z-ziyâdeti ʿalâ Muʿcemi'ş-şuʿarâʾ li'l-Merzübânî (Brockelmann, GAL Suppl., II, 48). 10. İṣlâḥu İbni'ṣ-Ṣalâḥ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱. Moğultay'ın Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâh'a yönelttiği bazı tenkitleri ihtiva etmektedir (İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 72-73; Sehâvî, s. 150). 11. et-Telvîḥ fî şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ li'l-Buḫârî. el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'teki metinlerin "kavlühû" başlıkları altında şerhedildiği ve yirmi cilt olduğu söylenen eser İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî'deki kaynaklarından biridir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 546). Müellifin talebesi

İbnü'l-Mülakkın da Şevâhidü't-tavżîḥ fî şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ'ini telif ederken bu eserle Kutbüddin el-Halebî'nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhini esas almıştır (DİA, XXI, 150). 12. Ẕeyl ʿalâ Tekmileti'l-İkmâl (Ẕeyl ʿalâ İbn Nuḳṭa fi'l-müştebeh, Ẕeylü'l-Müʾtelif ve'l-muḫtelif). İbn Nukta'nın eserine Mansûr b. Selîm'in yazdığı Ẕeyl ʿalâ Tekmileti'l-İkmâl ile İbnü's-Sâbûnî'nin kaleme aldığı Ẕeyl ʿalâ Tekmileti İkmâli'l-İkmâl üzerine yapılmış bir zeyildir (Kettânî, s. 240). 13. el-Îṣâl. Lugata dair eserin müellif hattıyla olan nüshasının I. cildi Hizânetü'r-Rabat'ta bulunmaktadır (Kettânî, nr. 361). 14. Tertîbü Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân. İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hibbân'ın el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'inin bablara göre yeniden düzenlendiği bu çalışmanın müellif hattıyla olan nüshasını gördüğünü, fakat eserin tamamlanmadığını belirtmektedir (Lisânü'l-Mîzân, VI, 74). 15. Zevâʾidü İbn Ḥibbân ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn. İbn Hacer el-Askalânî, bir cilt olduğu belirtilen bu eserin de tamamlanmamış müellif nüshasını gördüğünü söylemektedir (a.g.e., a.y.).

Moğultay b. Kılıç'ın ayrıca Kütüb-i Sitte'nin her birindeki ahkâm

hadislerini bir araya getirdiği el-Aḥkâm'ı, İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm'ı üzerine yazdığı Tertîbü Beyâni'l-vehm'i ile bu iki eseri bir araya getirdiği Menâretü'l-İslâm'ı, Mizzî'nin Tuḥfetü'l-eşrâf'ına tenkitlerini ihtiva eden Evhâmü'l-Eṭrâf'ı (et-Taʿaḳḳub ʿale'l-Eṭrâf), İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe'sindeki bazı bilgileri düzeltmek için kaleme aldığı ve İbn Hacer el-Askalânî'nin görüp faydalandığı bir eseri (Kettânî, s. 414), tamamlayamadığı Şerḥu Süneni Ebî Dâvûd'u, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Esmâʾü'ḍ-ḍuʿafâʾ ve'l-vażżâʿîn (vâżıʿîn) adlı eserine yazdığı ve Ẕeyl ʿalâ Kitâbi'ḍ-Ḍuʿafâʾ li'bni'l-Cevzî diye de anılan eseri, Men ʿarefe bi'llâhi teʿâlâ, et-Tuḥfetü'l-cesîme li-İslâmi Ḥalîme isimli çalışmaları ve İbn Hâleveyh'in lugata dair Leyse fî kelâmi'l-ʿArab'ının (Kitâbü Leyse) zeyli veya ta'liki olduğu anlaşılan Eleyse ilâ Kitâbi Leyse adlı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Moğultay b. Kılıç, el-İşâre ilâ sîreti'l-Muṣṭafâ (nşr. M. Nizâmeddin el-Füteyyih), Dımaşk-Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, s. 7-24; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, neşredenin girişi, I, 57-63; İbn Râfi', el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, II, 234; İbnü'l-Irâkī, eẕ-Ẕeyl ʿale'l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 70-73; Fâsî, el-ʿİḳdü's-s̱emîn, I, 217-279; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 352-354; a.mlf., Lisânü'l-Mizân, VI, 72-74; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 8; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, s. 133-142; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 128, 150, 163, 164, 168; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 98, 546; II, 958, 1004, 1005, 1087, 1163, 1510, 1637, 1823, 1915, 1995; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 312-313; Serkîs, Muʿcem, II, 1768-1769; O. Spies, "al-Muġulṭāʾi's Spezielwerk Über Märtyrer der Liebe", Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens Paul Kahle zum 60. Geburtstag (ed. W. Heffening - W. Kirfel), Leiden 1935, s. 145-155; Brockelmann, GAL, I, 350, 360, 518; Suppl., I, 206, 209, 606; II, 47-48; Îżâḥu'l-meknûn, I, 103, 245; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 467-468; Dârü'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Fihristü'l-maḫṭûṭât I: Muṣṭalaḥu'l-ḥadîs̱, Kahire

1375/1956, s. 161; M. Reşad Halife, Medresetü'l-ḥadîs̱ fî Mıṣr, Kahire 1403/1983, s. 71; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 218-219; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 275-276; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî, Riyad 1412/1991, s. 209, 223, 430; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 221, 240, 404, 407, 414, 420, 421; Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 535.

M. Yaşar Kandemir

MOHAÇ

Macaristan’da Baranya idarî birimine bağlı şehir.

Macaristan’ın güneyinde Tuna ile Drava arasındaki bölgenin kuzeydoğusunda Tuna’nın batı kolu üzerinde bulunan Mohács, XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı sancak merkezi olup Türk kaynaklarında Mihaç ve Mohaç şeklinde geçer. Yakınında Kanûnî Sultan Süleyman devrinin en önemli savaşlarından biri olan Mohaç Muharebesi cereyan etmiştir (932/1526). Şehrin adına ilk defa 1093 yılında kaleme alınan bir belgede rastlanır. Bu dönemde bir köy durumundaydı ve Pécs piskoposluğuna bağlıydı. Zamanla 1408’e kadar şehir statüsü kazandı.

Mohaç Muharebesi’nden sonra şehir Buda’ya (Budin) doğru yürüyen Osmanlı ordusu tarafından yakılıp tahrip edildi. 935’te (1529) Viyana seferine çıkan Osmanlı kuvvetleri Mohaç ovasında konakladı. Kanûnî Sultan Süleyman’ın himayesi altında olan Kral János padişahın elini öpmek için buraya davet edildi.

948’de (1541) kurulan Budin vilâyetinde ilk yeni sancak, merkezi Mohaç olmak üzere meydana getirildi. Bununla muhtemelen 1526’da kazanılan büyük zaferin hatırlatılması amaçlanmıştı. 1552 yılına kadar Macaristan’ın batı bölgesi olan Transdanubya’da Balaton gölünün güneyine düşen bölgelerde yalnız bu livâ mevcuttu.

İlk sancak beyinin 24 Zilkade 948’den (11 Mart 1542) biraz önce göreve başladığı belirlenmektedir. Tayin edilen Kasım Bey’in bazan Osijek (Hırvatistan), bazan da Seksar (Szerkszárd) mirlivâsı diye zikredilmesi dikkat çekicidir. Osijek’te bu vazifeyi belki geçici olarak 1541 sonlarına kadar ifa etmişti; Seksar’da ise Mohaç’tan daha korunaklı ve müstahkem bir yer bulabildiği için ikametgâhını 1543 civarında burada kurmuştu. 1544 yılında Peçuy (Pécs) şehrine taşındı, başında bulunduğu idarî birimin adı buna rağmen değişmedi.

Mohaç sancağının Osmanlı dönemine ait en erken tarihli tahrir defteri 953

(1546) yılında tamamlandı. Buna göre livâda Tuna ve Drava nehirleriyle Balaton gölü arasında uzanan bölgeyi kapsayan Peçuy (Pécs), Senlörinç (Szentlörinc), Senmartin (Szentmárton), Saz (Szászvár), Şelin (Sellye), Vaşkasenmartin (Vaskaszentmárton), Gırıjgal (Görösgal), Harşan (Nagyharsány), Baranavar (Baranyavár), Mohaç (Mohács), Peçvarad (Pécsvárad), Sekçöy (Dunas-zekcsö), Kopan (Koppány), Sakç (Szakcs), Karat (Karád) ve Köröş (Köröshegy) olmak üzere toplam on altı nahiye bulunuyordu. 959'a (1552) kadar Kopan livâsı buradan ayrıldı. Ardından Saz nahiyesinin yarısı Şimontorna (Simontornya) sancağına ilhak edildi. Kısa bir müddet için Gırıjgal da bir livâ merkezi sıfatını kazandı. 973-974'ten (1565-1566) itibaren Peçuy sancağı müstakil bir idarî birim oldu. Sigetvar'ın (Szigetvár) alınmasından sonra yine Mohaç livâsının bazı nahiyeleri bu yeni sancağa katıldı. Bütün bu küçülmelerin neticesi olarak eski sancaktan Sekçöy, Mohaç ve Baranavar olmak üzere sadece üç nahiye kaldı. Hatta livânın resmî adı da sancak beyi oraya taşındığı için Sekçöy olarak değiştirildi. Buna rağmen daha sonraki dönemlere ait bazı belgelerde adı Mihaç sancağı şeklinde anılmaya devam edildi.

Livâya adını veren şehrin Osmanlı öncesi nüfusu hakkında bilgi yoktur. Buna karşılık Osmanlı dönemine ait dört tahrir defteri bu konuda kesin rakamlar verir. 1546'da yapılan tahrirde 324 evli erkek, yedi papaz, bir kâtip ve on bir bekâr nüfus bulunuyordu. Sayım dışı kalanlar da düşünülürse şehrin bu tarihte toplam nüfusunun 2000-2500 arasında olduğu tahmin edilebilir. Bundan altı yıl sonra

hazırlanan ikinci defterde 437 evli erkek, beş papaz, üç dul kadın ve iki bekâr erkek nüfus sayılmıştı. Bu durum oldukça yüksek oranda bir nüfus artışı olduğuna işaret eder. Bu altı yıllık dönemde % 35 oranında bir yükseliş sadece tabii sebeplere bağlanamaz ve kısmen buraya olan göçün neticesidir.

978 (1570-71) tarihli cizye defteri şehirde yalnız 153 hâne gösterir. Nüfusta dikkati çeken azalma eğilimi 988'e (1580) kadar sürdü. Bu yılın tahrir defterine göre Mohaç'ta ancak 105 hıristiyan aile reisi ve üç dul kadın oturuyordu. Durum 999'a (1591) kadar pek değişmedi; esas nüfustan geri kalan doksan aile reisinin yanı sıra yirmi dokuz yarı göçebe Eflak, on üç Kıptî (çingene) ve altı kimliği belirtilmeyen kişi bulunuyordu. En yüksek

seviyesine göre üçte bir nisbetinde azalan nüfus aynı zamanda bünyesel değişmeye de uğramıştı. İlk zamanlarda sadece Macarlar'dan oluşurken yüzyılın sonlarına doğru -bilhassa sayı bakımından 100'ü aşmayan, ancak çeşitli halklardan gelen Osmanlı askerleri de hesaba katıldığında-etnik açıdan biraz daha karıştı. Nüfusun azalması şaşırtıcı değildir. Nitekim idarî merkezlerin Macarlar tarafından terkedilişinin başka örnekleri de vardır. Ülkenin güneyinde bulunan kasabanın belirli bir ölçüde Balkanlaşması ise coğrafî konumuyla izah edilebilir. Nüfusun azalmasına tesir eden bir başka sebep kişi başına düşen olağan vergilerin sürekli şekilde yükselmesidir. Bir aile reisi 1546'da 100 akçe öderken bu rakam 1552'de 115, 1580'de 404 ve 1590'a kadar 489 akçeye ulaşmıştı. Bu aradaki enflasyon ise yaklaşık % 30 civarındadır. Dikkati çeken başka bir nokta azalan nüfustan hep daha fazla buğday öşrü tahsili beklentisiydi. Defterde gösterilen miktar 1546'da 400 kile iken 1590'a kadar 1500 kileye çıkmıştı. Bu miktarın gerçek üretimi tam anlamında yansıtmadığını değirmenlerden gelen ödentilerin 550 akçeden 100 akçeye inmiş olması gösterir.

Mohaç çevresinde balıkçılık yapıldığı dikkati çeker. Tuna nehrinde ilk deftere göre mevcut olan üç dalyan daha sonra altıya, ardından sekize yükselmişti. Bu dalyanlardan hazineye giden vergi tutarı yılda 10 ile 15.000 akçe arasında değişiyordu. Mohaç'ın yerel ve bölgesel ticaretteki önemini, bir taraftan pazar ve panayırlarından alınan vergilerle iskelesine gelen mallardan alınan gümrük ve geçit paraları belgeler.

Şehrin XVII. yüzyıldaki durumu hakkında çok kısıtlı bilgiler vardır. Evliya Çelebi'nin tasvirine göre orta büyüklükte ve oldukça tahkim edilmiş bir yerdi. Kalesinde bir cami (Sultan Süleyman Camii), askerlerin barındığı elli kadar tahta örtülü ev, varoşunda ise 300 (?) ev, bir hanla bir cami, bir medrese, bir tekke ve iki sıbyan mektebi vardı (Seyahatnâme, VI, 189-190). Buda'nın elden çıkmasının ardından güneye doğru ilerleyen müttefik güçler 1686 yılının sonbaharında Mohaç'la birlikte bu bölgeyi de kontrol altına aldı.

Bölgesel önemini hâlâ koruyan şehrin bugünkü (2005 yılı başları) nüfusu, aralarında Güney Slav ve Alman azınlıklar da bulunmak üzere yaklaşık 21.000'dir. Osmanlı döneminden kalma hiçbir eser yoktur. Savaşın cereyan ettiği yerde 1976'da boyalı ağaçtan yapılan biraz melankolik, biraz alaycı

modern bir anıt grubu dikilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 441, vr. 179b-181a; nr. 443, vr. 155a-157a; nr. 593, vr. 49a-50a; nr. 632, vr. 46b-48a; Cizye Defteri, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Türkische Handschriften, Mxt. nr. 611, vr. 185b-188a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 189-190; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I, s. 195; A. C. Schaendlinger, Die Feldzugtagebücher des ersten und zweiten ungarischen Feldzugs Suleymans I., Wien 1978, s. 84; Elöd Vass, "Two Taḥrīr-Defters of the Sanjāq of Mohács from the Time of Sultan Murad III, 1580-1591", Between the Danube and the Caucasus. A Collection of Papers Concerning Oriental Sources of the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe (ed. György Kara), Budapest 1987, s. 339-362; Tanulmányok Mohács történetéhez. A település fennállásának 900. évfordulójára (ed. Imre Ódor), Mohács 1993; Ferenc Szakály, "Az elsó dunántuli szandzsák és megszervezöje, Kászim bég", Keletkutatás, 1995 tavasz, s. 23-43; Géza Dávid, "Kászim vojvoda, bég és pasa. I-II. rész", a.e., 1995 ösz, s. 53-66, 1996 tavasz [2000], s. 41-56; a.mlf., "Mohács", EI² (İng.), VII, 219.

Géza Dávıd

MOHAÇ MUHAREBESİ

Osmanlılar'la Macarlar arasında 932 (1526) yılında yapılan meydan savaşı.

XVI. yüzyıl Osmanlı ve Avrupa tarihinin sonuçları itibariyle önemli savaşları arasında yer almaktadır. Macaristan'ın güney sınırına yakın bulunan Mohaç (Mohács) ovasında yapılmış olması sebebiyle bu adla anılır. Ayrıca tarihî Macar Krallığı'nı sona erdirip Macar topraklarının parçalanmasının ilk adımını oluşturması yanında Avrupa'da Macar tahtı veraseti meselesini ortaya çıkarmasıyla da dikkat çeker.

Savaşın sebepleri Avrupa'daki siyasî gelişmelerle yakından ilgilidir. Belgrad'ı 927'de (1521) Macarlar'dan alan Kanûnî Sultan Süleyman, Orta Avrupa'ya yönelik olarak başlatacağı yeni askerî harekât için burayı bir üs, ileri karakol şeklinde düşünmüştü. Onun bir sonraki hedefinin Macar Krallığı olacağı biliniyordu. Fakat Macaristan'ı, sosyal ve askerî boyutlarını göz önüne alarak tıpkı Eflak ve Boğdan prenslikleri gibi kendisine bağlı vasal beylikler konumunda tutup Habsburg İmparatorluğu'na karşı bir ara bölge şeklinde kullanmak ve geride Tuna hattının doğusunun emniyetini sağlamak amacındaydı. Bu siyaset uzun vadeli olarak planlanmıştı, fakat Avrupa'daki âni siyasî gelişmeler Macar Krallığı'na yönelik politikalarda önemli değişmelere yol açtı. İmparatorluk yarışını kazanan V. Karl'a karşı mücadeleye girişen ve bir süre sonra Pavia'de yenilip (25 Şubat 1525) esir düşen Fransa Kralı I. François'nın annesi oğlunun kurtarılması için Osmanlı padişahına başvurunca Macaristan konusu öncelik kazandı. İmparatorun Fransızlar'la anlaşma yaparak I. François'yı serbest bırakması (14 Ocak 1526), Osmanlılar'ın aynı yılın bahar ayında düzenlemek üzere başlattıkları hazırlıkları erteletmedi. Fransız elçisi Johann Frangepán'ı kabul eden Kanûnî Sultan Süleyman, krala hitaben yazdığı evâil-i Rebîülâhir 932 (15-25 Ocak 1526) tarihli mektupla Fransızlar'ın denizden ve karadan Habsburglar'a karşı sefer yapılması teklifini uygun gördüğünü bildirdi. Ortak hedef, imparatorun Fransa'yı da ele geçirip Avrupa'da tek güç haline gelmesini engellemek şeklinde belirlenmişti.

Seferin sebepleri hakkında, 1533'te Alman elçileriyle görüşen Vezîriâzam

İbrâhim Paşa’nın (Makbul) ifadeleri, Osmanlılar’ın Macar seferi için siyasî yönden hangi hususları öne çıkardıkları hakkında ipucu verir. Buna göre padişah tahta çıktığında Macarlar’la iyi münasebetler kurmak için babasının vefatı ve kendisinin tahta cülûsunu bildirmek, böylece karşı taraftan bir tebrik alarak mevcut anlaşmaları teyit etmek maksadıyla Macar Kralı II. Layoş’a (Lajos) elçi göndermiş, fakat Macar kralı bu elçiyi ve onun ardından gönderilen ikincisini hapse atınca durum padişah tarafından düşmanlık belirtisi sayılmıştı. Daha sonra Fransa kralının annesi yardım talebinde bulununca kralın esaretine çok üzülmüş olmasının da etkisiyle buna bir cevap olmak ve

İmparator V. Karl’a darbe vurmak için onun kız kardeşiyle evli olan Macar kralı üzerine sefer yaparak hem V. Karl’ı zor duruma düşürmeyi, hem de barış çağrılarına karşı düşmanca davranan II. Layoş’tan intikam almayı planlamıştı (Hammer, V, 134-135). Gerek buradaki ifadeler gerekse Mohaç’ta zafer kazanıldıktan sonraki gelişmelerden bu seferin hedefinin, âni şekilde Macaristan’a bütünüyle hâkim olmaktan çok Orta Avrupa meselelerine yön verici bir pozisyon elde etmek ve V. Karl’a rakipsiz bulunmadığını hissettirmek olduğu anlaşılır.

Sefer kararı alındığında Habsburg İmparatorluğu, Fransa ile olan savaş yanında Alman prenslerinden kaynaklanan iç problemlerle, sosyal ve dinî hareketlenmelerle (Protestanlık meselesi), İngiltere ve İtalyan şehir devletlerinin karşı tavırlarıyla uğraşıyordu. Vaktiyle papanın direktifleri doğrultusunda Osmanlılar’la anlaşma yenilemeyip elçileri hapse atan ve yeni padişahın cülûsunu tebrik için heyet göndermeyen Macar Kralı II. Layoş ise Osmanlı tehdidi karşısında güçlü müttefikler bulamadı. Leh kralı 1525’te Osmanlılar’la anlaşma yenilemişti, Alman prensleri Macaristan için para harcamak ve asker kaybetmek istemiyorlardı. Katolik Batılı hükümdarlar yardım taleplerini sessizlikle karşılıyorlardı. Öte yandan Macaristan’daki asilzadelerin bir bölümü II. Layoş’un idaresinden memnuniyetsizlik duyuyordu. Savaş meclisinde bile asilzadelerin istekleri, kralın yanındaki Almanlar’ın uzaklaştırılması ve devlet gelirlerinin daha âdil biçimde kullanılması noktasında toplanmıştı. Osmanlılar’ın çıktıkları yeni seferin hedefinin neresi olduğu konusunda bile (Erdel, Budin, Hırvatistan) fikir birliği içinde değillerdi, bu meselede tam bir belirsizlik hâkimdi. Hatta Erdel Voyvodası Zapolya’nın ve dönemin meşhur Macar

kumandanı Kristóf Frangepán'ın savaşa katılmakta gecikmeleri biraz da bu sebeptendi. Çek yardımcı kuvvetleri feodal alışkanlıklar yüzünden çok geç toplanabilmişti. Macarlar da maddî durumu göz önüne alıp askerlere uzun süreli para ödeyerek onları bir arada tutamadıklarından savaşa çok az bir zaman kala bunları alelacele bir araya getirebilmişlerdir.

II. Layoş, Türkler'in durumunu çok iyi bildiği gerekçesiyle Kaloç (Kalocsa) başpiskoposu ve Sirem (Srem) kumandanı Pál Tomori'yi Vişegrad'a çağırdı. 23 Nisan 1526'da yapılan toplantıda Osmanlılar'ın sefer hazırlıkları ve karşı tedbirler pek konuşulmadı, 1 Temmuz'da köylüler ve çetelerden oluşan piyadelerin Tolna'da toplanması kararlaştırıldı. 9 Mayıs'ta sona eren mecliste yaşananlara şahit olan papa temsilcisi (Burgio), papanın şimdiden Macaristan'ı kaybedilmiş hıristiyan ülkeleri listesine ekleyebileceğini ifade etmiştir.

Gerekli hazırlıkları tamamlayan Kanûnî Sultan Süleyman, yanında vezîriâzam ve aynı zamanda Rumeli beylerbeyi olan İbrâhim Paşa olduğu halde İstanbul'dan 11 Receb 932'de (23 Nisan 1526) hareket etti. Edirne'den Filibe'ye gelindiğinde İbrâhim Paşa, Rumeli askeri ve maiyetine verilen 2000 tüfekçi yeniçeri, 150 topla bir konak ileriye sevkedildi. İkinci vezir Mustafa Paşa, üçüncü vezir Ayas Paşa ve Anadolu Beylerbeyi Behram Paşa padişahla birlikte asıl kuvvetler onları takip ediyordu. Sürekli yağan yağmurların yumuşattığı ağır arazi şartları, kabaran dereler ve sellerle boğuşan, bu yüzden çok yavaş ilerleyen ordu güzergâh planını değiştirmek zorunda kaldı; Semendire (Smederevo) yolu yerine Alacahisar (Kruşevac) yolu tercih edildi. Daha sonra İbrâhim Paşa ile buluşularak yol üstünde önemli bir kale olan Pétervárad'ın (Petrovaradin / Varadin) kuşatılması kararlaştırıldı. Morova suyunu geçen padişah Belgrad'a ulaştı ve ramazan bayramını burada geçirdi. İbrâhim Paşa'nın kuvvetleri ise Pétervárad'ı kuşatma altına almıştı (4 Şevval / 14 Temmuz). Bu sırada Osmanlı ordugâhına Tomori'nin 2000 askerle Pétervárad yakınlarında olduğu, kralın ise henüz Budin'den ayrılmadığı haberi geldi. Kralın Avusturya arşidükü Ferdinand'dan yardım isteğini 15 Temmuz 1526 tarihli mektupla tekrarladığı ve Türkler'in Pétervárad'ı hedeflediklerini, burasının düşmesi halinde hem Macar hem de bütün imparatorluk topraklarının tehlikede olacağını bildirdiği sırada Osmanlı kuvvetleri kaleyi kuşatmış bulunuyordu. Belgrad'da iken Tuna'dan 29 Ramazan'da (9 Temmuz) çoğu ufak tipte ve

köprü yapımında kullanılacak olan 800 kadar gemi ulaşmıştı. Bu gemilerden bir kısmı, top ve tüfekli asker yerleştirilerek Pétervárad Kalesi'nin Tuna yönündeki surlarını kuşatmak üzere oraya sevkedildi. Bazı Osmanlı kaynaklarında kuşatma sırasında Tomori'nin 2000 askeriyle Tuna'nın hemen öte yakasında mevzilendiği, gemilerin içindeki tüfekçi askerlerin ve topların bunlara karşı harekete geçirildiği, yoğun ateş sonucu Tomori'nin mevzilerini bırakıp geri çekildiği belirtilir (İbn Kemal, s. 251-252). Kale alındıktan (17 Şevval / 27 Temmuz) iki gün sonra padişah hedefin Budin olduğunu açıkladı. 29 Şevval'de (8 Ağustos) İlok (İllok / Ujlak) Kalesi düştü. 13 Zilkade'de (21 Ağustos) Drava nehri üzerinden gemilerle oluşturulan seyyar köprüden kademe kademe bütün ordu geçirildi. Köprüyü yıkmakla görevlendirilen Tomori, Osmanlı ordusunu bu bölgede durdurmak istiyordu, fakat daha önce Báthori gibi o da arkadan herhangi bir takviye alamayınca geri dönüp kralın ordugâhına gitti. II. Layoş ise 24 Temmuz'da Tolna'ya gelmiş, burada toplanacak askerleri beklemeye başlamıştı. Yarısı köylülerden oluşan, diğer yarısını Estergon, Istolni Belgrad ve diğer Macar bölgelerinden gelen süvarilerle Leh, Bohemya, Alman askerlerinin oluşturduğu 20.000 kişiyle 15 Ağustos'ta Osmanlı ordusunun karşılanacağı Mohaç sahrasına hareket etmiş, dört gün sonra burada ordugâhını kurmuş, askerlerini yerleştirmişti. Bu sırada gelen takviyelerle asker sayısı giderek artıyordu, savaş sırasında sayı 40-50.000 dolayına ulaşmıştı. 19 ve 20 Ağustos'taki savaş meclisinde kumandanlar Osmanlı ordusunun Mohaç'ta karşılanıp karşılanmaması hususunu görüşmüşler, ayrıca orduya henüz katılmamış olan Zapolya ve Frangepán'ın askerlerinin beklenmesi, bunlar gelmeden savaşın hemen başlatılması ve padişahtan barış istenip haraç vermeye razı olunması gibi konuları tartışmışlardı (Iorga, II, 400). Macar asilzadelerinin çoğu bir süvari hücumuyla Osmanlı ordusunun dağıtılabileceği inancındaydı. Kendilerinden daha kalabalık Osmanlı ordusunun (yaklaşık 80.000 kişi) araziyle boğuşmasını ve kısım kısım ilerlemesini fırsat bilerek âni bir saldırıyla doğrudan padişahın bulunduğu yere ulaşmanın, böylece zaferi kazanmanın mümkün olacağı kanaati hâkimdi. Macar ordugâhı ovanın en uygun yerinde bulunuyordu, Osmanlı ordusunun ovaya ulaşacağı güzergâh sürekli yağan yağmurlarla bataklık haline gelmiş, ağır Osmanlı ordusu yürüyüş düzenini bozmak ve yavaş hareket etmek mecburiyetinde kalmıştı. Buna rağmen Macarlar zorlanan ve kıtaları arasındaki bağı kopan Osmanlı ordusu üzerine yürümekte geciktiler.

Dönemin Osmanlı kaynaklarından Kemalpaşazâde ve olayı ondan özetlediği anlaşılan Matrakçı Nasuh, Macarlar'ın beklemeyip Osmanlı ordusunu Drava'nın bataklık arazisinde ve geçit yeri yakınlarında karşılamaları halinde durumu lehlerine

çevirebileceklerini ve Osmanlı ordusunu güç durumda bırakacaklarını belirtir. Son askerî grubu 14 Zilkade'de (22 Ağustos) köprüden geçen ve bataklık arazide yağmur altında Mohaç'a doğru ilerleyen Osmanlı ordusu 19 Zilkade'de (27 Ağustos) Baranyavár mevkiinde ordugâh kurdu ve ertesi günü savaş olacağı ilân edildi. 20 Zilkade'de (28 Ağustos; bu tarih savaşın çarşamba günü yapılması sebebiyle 29 Ağustos'a denk düşer) sabahleyin önde İbrâhim Paşa'nın Rumeli sipahileri ve tüfekçi grubunun bulunduğu kuvvetler olduğu halde yürüyüşe geçen ordu ancak ikindi vaktinden biraz önce Mohaç ovasına hâkim yüksekliklere ulaşabildi. Buradan Macar ordugâhının karaltısı görülebiliyordu. Arkadaki kuvvetler ise gecikmişti. Akşamın yaklaşması sebebiyle savaşın ertesi günü yapılması kararlaştırıldı, bunun üzerine ordunun ağırlıkları ve malzemelerinin indirilip çadırların kurulması emri verildi. Bu işler yapılırken süvariler Macarlar'ın hareketlerini dikkatle takip ediyorlardı. Tam bu sırada Macar alaylarında bir hareketlenme oldu ve âni Macar saldırısının başladığı anlaşıldı.

Osmanlı askerî heyeti âni saldırı karşısında önceden kararlaştırılan planı uyguladı. Yapılan görüşmelerde Semendire Beyi Yahyâpaşaoğlu Bâlî Bey, Macar ağır zırhlı süvarilerinin birbirine zincirlerle bağlanarak yapacakları sert saldırılara karşı öndeki Rumeli askerinin yanlara ayrılarak onlara geçit vermesini ve ardından yan cepheden hücum edilmesini tavsiye etti. Ancak önde bulunan ağırlıkların bu plana engel olacağı düşünüldüğünden ordunun ağırlıklardan ayrılması ve bunların geride indirilmesi gerektiği üzerinde duruldu. Öte yandan saldıran Macarlar, Rumeli askeri ikiye ayrıldığında birdenbire bunların arkasındaki top arabaları, zincirle bağlanmış toplar ve tüfekçi yeniçeri birliklerinin oluşturduğu duvara çarpacaklardı. Ayrıca akıncı beyleri (Bâlî ve Bosna Beyi Hüsrev) Macar kuvvetlerini arkadan sarmak için pusuya yatırıldı.

Hafif yükseltili, yağmur sebebiyle yumuşamış taraçaları yaran vadilerden ve taraça üzerinden aşağıya inen Rumeli kuvvetlerine yapılan Macar

saldırısı öğleden sonra ikindi vaktine doğru başladı. Plan uyarınca Rumeli askeri iki yana açıldı, Macar kuvvetleri karşılarında topçu ve tüfekçileri buldular. Toplar pek etkili olmadıysa da yerlerinde disiplin içerisinde duran ve atış için uygun zamanı bekleyen yeniçeri tüfekçileri birkaç grup halinde kademeli ve seri ateşle Macar süvarilerini dağıttı. Osmanlı kaynaklarında Macar kuvvetlerinin üçe ayrıldığı, padişah çadırının ve ordugâhının savaş mahallinden uzakta kurulduğu, evvelâ öncü askerlerin (çarhacı) çarpıştığı, ardından Macar ordusunun sağ kolundaki kuvvetlerin akıncılara karşı yollandığı, soldakilerin yerinde bırakıldığı, kralın ise İbrâhim Paşa üzerine saldırdığı, ikiye ayrılan Rumeli askeri arasından geçip tüfek ateşiyle karşılaşınca sola döndüğü, bu kesimdeki Osmanlı sipahileriyle çatışarak saflarını yardığı, ancak yetişen kuvvetlerle etraflarının çevrilip imha edildiği, sol kolda duran Macar kuvvetlerinin ise Anadolu sipahileri üzerine yürüdüğü, fakat bunların içinde sıkıştıkları, yeniçerilerin yetişip Macarlar'ı dağıttığı, padişah tarafına yönelenlerin de tamamıyla yok edildiği belirtilir.

Macar ordusunda bulunan ve kendisi de savaşa katılan episkop ve kançılar Brodarics de bazı farklılıklarla benzeri bir tablo çizer: Öncelikle Osmanlı kuvvetlerinin Macar ordusunu çember içine almaması için geniş bir alana yayıldıklarını, en kalabalık kısmı oluşturan sağ kanadın başında Hırvat banı Franjo Batthyány, Tomori'nin de bulunduğu sol kanada Péter Perényi'nin kumanda ettiğini, yayaların bu süvarilerin ortasına yerleştiğini, ikinci safta ise kralın kuvvetlerinin yer aldığını, pusuya yatırılan Osmanlı akıncılarının hareketlerinin farkedildiğini ve üzerlerine Ráskay'ın kumandasında 400 süvari yollandığını, saldırı sırasında Osmanlı ordusunun ikiye ayrıldığını, Macar süvarilerinin karşılarında birden top ve tüfekçileri bulduğunu ve dağıldıklarını, bozgunun yaygınlaştığını, Macar ordugâhına sokulan Osmanlı kuvvetlerinin burayı yağmalayıp tahrip ettiklerini söyler.

Savaşa çok önem veren Macar tarihçiliğinde Osmanlılar'a saldıran sol kanadın Rumeli askerini bozduğu, bu sırada yağmaya daldığı için zaman kaybettiği, yetişen tüfekçi yeniçerilerin bunları dağıttığı üzerinde durularak savaşın kaybı buna bağlanır. Önceden yapılan planlar ve Osmanlı kuvvetlerinin belirlenen taktiğe uygun hareket ettiği göz önüne alınmaz. Âni hücumla saldıran Macar kuvvetlerinin başarı şansı pek yoktu, üstelik saldırı sırasında arkadaki kuvvetlerle olan bağları kopmuştu, gerideki yayalar ise bunlara yetişememişti. Bunda biraz da yandan çevirme hareketi

etkili olmuştu. Ayrıca yine ümitsizce çarpışan Macar kuvvetleri ordugâhın tahrip edildiği haberi gelince tamamıyla kuşatıldıklarını düşünmüşler ve bu da savaşın kaybında önemli bir rol oynamıştı. Öte yandan pusudaki akıncılar, üzerlerine yollanan Ráskay'ın müfrezesini dağıtmış, süratle Macar ordugâhına yönelip burayı ateşe vermiş ve Macar ordusunun arka tarafında kontrolü sağlamıştı. Macarların durumuna nisbetle oldukça zor arazi şartlarıyla boğuşan ve yavaş hareket eden Osmanlı kuvvetlerinin âni saldırı karşısında tam olarak savaş düzenine geçemediği, hatta bir bölümünün hiç savaşa girmediği hesaba katılırsa sonucu, bütün bu olumsuz faktörlere rağmen asker sayısı bakımından üstünlüğünden ziyade taktik, düzen ve âni değişime hazır bir savaş disiplini içerisinde bulunmasının tayin ettiği söylenebilir.

Çatışmanın yaklaşık iki saat sürdüğü Mohaç Meydan Muharebesi neticesinde Macar Kumandanı Tomori, Borza deresi yakınlarında hayatını kaybetti. Kral II. Layoş kaçarken akşam karanlığının da tesiriyle Csele deresinde boğuldu. İki başkumandan, altı başrahip ve Macar ileri gelenlerinden 300 kişi savaş meydanında kaldı. Sefer sırasında tutulan rûznâmeye göre meydanda kalan Macar ölüleri ortada bırakılmayarak gömüldü, bu sırada 20.000 piyade, 4000 süvari cesedi sayıldı. Esir alınanların sayısı ise 10.000'e ulaşıyordu.

Rûznâmede Osmanlı kaybı bir istinsah hatası değilse elli-altmış kişi olarak gösterilir. Celâlzâde Mustafa Çelebi bu rakamı 150'ye çıkarır. Ancak sayının bunların epeyce üstünde olduğu açıktır. Savaşın sona ermesinin ardından padişah bir gün Mohaç ovasında kaldı ve hiçbir mukavemetle karşılaşmaksızın Budin'e doğru hareket edip şehre girdi (4 Zilhicce / 11 Eylül). İki hafta sonra Osmanlı ordusu şehri boşaltıp geri döndü.

Savaş Macar Krallığı'nın bir bakıma sonunu hazırladı. Her ne kadar Osmanlılar, Budin merkezli olmak üzere Zapolya'nın krallığını, kendilerine bağlı olmak kaydıyla, kabullendilerse de bu durum geçici bir süre içindi. II. Layoş'un ölümü, V. Karl'ın kardeşi Avusturya ve Bohemya taraflarının idarecisi Arşidük Ferdinand'ın akrabalık bağı dolayısıyla Macar tahtı verasetinde hak iddiasına ve Macaristan'ın bir bölümünde hâkimiyet kurmasına yol açtı. Ortaçağ Macar Krallığı'nın eski toprakları üçe taksim edildi. Bu durum Macaristan topraklarında Osmanlılar'la Habsburglar

arasında 150 yıl sürecek olan mücadelenin de ilk adımını oluşturdu. Öte yandan Avrupa'daki siyaset arenasında Osmanlılar'ın ağırlıklarını hissettirecekleri yeni bir devir bu zaferle başlamış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 6146/2; BA, D.BRZ, nr. 20611, 20612; "Mohaç Seferi Ruznâmesi" (Feridun Bey, Münşeât içinde), I, 554-563; "Mohaç Fetihnâmesi" (a.e. içinde), I, 546-551; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, X. Defter, s. 201-311 (Mohaçnâme: Histoire de la campagne de Mohacz [metin ve Fransızca trc. M. Pavet de Courteille], Paris 1859); Brodarics István, Igaz leírás a magyaroknak a törökökkel Mohácsnál vívott csatájáról, Budapest 1983, tür.yer.; Matrakçı Nasuh, Süleymannâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1286, vr. 98b-132a; Lutfî Paşa, Târih (haz. Kayhan Atik), Ankara 2001, s. 256-264; Celâlzâde Sâlih, Mohaç Seferi Fetihnâmesi (Târîh-i Feth-i Budin), İÜ Ktp., TY, nr. 1285; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 131a-148b; Bostan Çelebi, Süleymannâme, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317, vr. 75a-92b; Si-vâsî, Süleymannâme, TSMK, Hazine, nr. 1340, vr. 54a-66a; Anonim Târîh-i Âl-i Osmân (haz. Mustafa Karazeybek, yüksek lisans tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 318-322; Hocazade Mehmed Efendi'nin İbtihâcü't-tevârîhi (haz. Ahmet Akgün, doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 147-224; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 84-98; Hammer (Atâ Bey), V, 57-65, 134-135; Zinkeisen, Geschichte, III, 639-646; N. Iorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1909, II, 391-403; Mohácsi emlékkönyv 1526 (ed. Imre Lukinich), Budapest 1926; Ferenc Szakály, A Mohácsi Csata, Budapest 1976; Gyula Rázsó - László Csendes, "A Mohácsi Csata", Mohács 1526, Budapest 1976, s. 9-87 (özet trc. Hicran Akın, "Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan", DTCFD, özel sa-yı [1982], s. 607-625); Mohács emlékezete, Budapest 1979; László M. Adföldi, "The Battle of Mohács, 1526", From Hunyadi to Rakoczi. War and Society in Late Medieval and Early Modern History (ed. J. M. Bak - B. K. Király), Brooklyn 1982, s. 189-202; Géza Perjés, "A Mohácsi Csata (1526 Augusztus 29)", Mohács (ed. L. Rúzsás - F. Szakály), Budapest 1986, s. 195-239; a.mlf., Mohaç Meydan Muharebesi (özet ve

tanıtma Şerif Baştav), Ankara 1988; Gábor Ágoston, “Müzakere”, XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1997, s. 173-174; Annie Berthier, “Kanuni Süleyman’ın I. François’ya Mektubu”, Toplumsal Tarih, III/17, İstanbul 1995, s. 43-45.

Feridun Emecen

MOLDAVYA

(bk. MOLDOVA).

MOLDOVA

Doğu Avrupa'da bir devlet.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra kurulan (1991) Moldova Cumhuriyeti (Republica Moldova) kuzey, güney ve doğudan Ukrayna, batıdan Romanya ile komşu olup 33.845 km² yüzölçümüne ve 4.200.000 (2004 tahmini) nüfusa sahiptir. Başşehri Chisinau (Kişinev, Kishinev 770.000), diğer önemli şehirleri Tiraspol (212.000), Baltsy (177.000) ve Tighina'dır (Bender 146.000). Ülkenin bulunduğu bölgenin adı Türkçe'de Moldavya olarak da kullanılır.

Ülke toprakları kuzeybatıdan güneye doğru hafifçe alçalarak uzanan ve ortalama yükseltisi 147 m. olan bir plato görünümündedir; en yüksek noktası Kodren dağıdır (429 m.). Göl bulunmayan arazi toplam 16.000 km. uzunluğundaki küçük akarsular ve derin vadilerle yarılmış durumdadır. Akarsuların çoğu Dinyestr, Prut ve Tuna nehirlerine karışır, çok azı ise doğrudan Karadeniz'e ulaşır. İklim, kısa sert kışları ve uzun sıcak yazları ile karasal orta kuşak iklim özellikleri gösterir; ocak ayında sıfırın altında 3-5 C° olan sıcaklık ortalaması temmuzda 19-22 C°'dir. Ülke genelinin % 9,8'ini oluşturan ormanların çoğunun yakın bir geçmişten beri kesilerek yerlerinin iskâna açılması sonucu büyük oranda erozyon ve toprak kayması sorunları baş göstermiştir. Yer altı servetleri bakımından fakir bir ülke olan Moldova'nın başlıca kaynakları linyit ve alçı taşıdır. Enerji ihtiyacının çok büyük bir bölümü ithalât yoluyla karşılanmakta, önemli bir kısmı Rusya ve Ukrayna'dan olmak üzere kömür, petrol ve doğalgaz ithal edilmektedir.

Moldova kilometrekareye düşen 124 kişiyle birçok Avrupa ülkesinden daha kalabalıktır. Bunun sebebi, XIX. yüzyıl boyunca özellikle güney kesimlere

Rusya'nın diğer bölgelerinden yapılan göçlerdir. Bu dönemde Ukraynalı, Rus ve Sırp gruplar Besarabya bölgesine göç ederken 160.000 dolayında Bulgar ve Gagauz Türkü de buraya gelmiştir. Son on yıl içinde sosyal ve ekonomik krizlerden dolayı azalma eğilimine giren nüfusun % 46,6'sı şehirlerde, % 53,4'ü köylerde oturmaktadır. Etnik yapının dağılımı ise % 64,5 Moldovan, % 13,8 Ukraynalı, % 13 Rus, % 3,5 Gagauz, % 2 Bulgar, % 1,5 yahudi ve % 1,7 oranında Alman, Polonyalı, Çingene şeklindedir. Resmî dil Latin harfleriyle yazılan Romence olmakla birlikte özellikle şehirlerde yaşayan halk günlük hayatında hâlâ Rusça kullanmaktadır; Bulgarca ve Gagauz Türkçesi konuşulan diğer dillerdir. Halkın % 98'den biraz fazlası Ortodoks hıristiyan, % 0,5'i Baptist hıristiyan ve gerisi Mûsevî'dir.

Tarımsal faaliyetler ülke ekonomisinde ön sırada olduğundan sanayi de tarıma dayalı biçimde gelişmiştir. Ülke topraklarının % 86'sı işlenmektedir; elde edilen başlıca ürünler tahıl, meyve ve sebzedir. Eski Sovyetler Birliği bağlarının üçte biri bu ülke sınırları içinde kaldığından ihracatın ilk sıralarını üzüm ve şarap oluşturur. Yaş sebze ve konserve ihracatı alanında 112 firma faaliyet göstermektedir. Ekilebilir arazilerin 80.000 hektarında şeker pancarı üretimi yapılır; ancak 3 milyon ton pancar işleyebilecek yedi fabrika bulunmasına karşılık pazarlama problemi yaşanması sebebiyle tesisler düşük kapasitede çalışmaktadır. Öte yandan hayvancılık potansiyelinin yüksekliğine karşılık bu sektör için yeterli endüstri tesisi kurulamadığından hayvansal ürünler ham olarak ihraç edilmektedir. Son yıllarda toprak reformuna yönelik çalışmalar başlatılmış ve eski devlet çiftliklerine ait toprakların halka dağıtılması konusunda önemli adımlar atılmıştır.

Moldova'nın ihracatında en büyük pay % 45 ile Rusya'nındır. 1998 yılından itibaren İtalya ve Almanya da öne çıkmaya başlamıştır. Yine aynı ülkelerle gerçekleştirilen ithalât ise enerji, tekstil ve

bitkisel ürünlerde yoğunlaşmıştır. Moldova 1318 km. demiryoluna ve 12.657 km. karayoluna sahip olup bunun 11.012 kilometresi asfalt kaplamadır. Devlete ve özel sektöre ait havayolu şirketleri Chisinau Havaalanı'ndan uluslararası uçuşlar yapmaktadır. Ülkeye en çok turist Rusya, Romanya, Ukrayna ve Türkiye'den gelmekte, Moldovalılar ise

turistik seyahatlerinde Romanya, Almanya ve Ukrayna'yı tercih etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

B. Kotljarov - A. Abramović, Moldavskaja SSR, Moskva 1957, tür.yer.; Fizičeskaja Geografija SSSR, Moskva 1960, s. 232-240; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1962, s. 56-70; "Bağlar Yöresi Moldavya", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1962, s. 959-962; "Moldavska Sovetska Socialističeska Republika (Moldavija)", Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1966, III, 462-464; "Moldavya", Berteslmann: Bugünkü Dünyamız Atlas Ansiklopedisi, Gütersloh 1993, s. 62-63.

Süheyla Üçışık

II. TARİH

Ülkenin Türk kaynaklarındaki ismi Boğdan'dır (Karaboğdan). Bu ad devlete bağımsızlığını kazandıran I. Boğdan'a (1359-yaklaşık 1365) dayanır. Taş devrinde burada Avrupa'nın en parlak kültürlerinden biri olan Cucuteni gibi Neolitik ve Eneolitik kültürler vardı. Eskiçağ'da bu topraklar, merkezi Transilvanya'da (Erdel) olan ve 106 yılında Romalılar tarafından ele geçirilen Daçya Krallığı'na aitti. Bölge kısmen Roma İmparatorluğu sınırları içine girince güneyde Barboşi ve kuzeyde Batca Doamnei gibi yerler imparatorluğun askerî kontrolü altında kaldı. Zamanla bütün bu kesim Roma kültürünün etkisine girdi. Roma yönetimi ve askerlerinin 271-275 yıllarında Tuna'nın güneyine çekilmesinin ardından Moldova toprakları 1000 yıl içerisinde Latinler, Gotlar, Hunlar, Avarlar ve Peçenekler gibi birçok göçmen kavme ev sahipliği yaptı. 602 yılından sonra gelen Slavlar, Romenler'in dili ve sosyoekonomik hayatı üzerinde etkili oldu. Diğer kavimler gibi onlar da yavaş yavaş yerli nüfus içinde eridi.

Türk kavimlerinden Hunlar ve Avarlar yerleşik gruplar üzerinde çok az etkili oldu. XI. yüzyılda gelen Peçenekler, Uzlar (Oğuzlar) ve Kumanlar'dan oluşan yeni Türk dalgası ise oldukça derin ve kalıcı izler bıraktı. Romen tarihçisi Nicolae Iorga bu devirde bir Romen-Türk sentezi ve iş birliğinin olduğunu ifade eder. Böylece Macar Krallığı'nın Karpatlar'ın doğusunda bulunan topraklara karşı olan istilâcı politikası durdurulmuştur. Peçenek Uz Kumanlar'dan Romen dilinde oda, çoban, çardak gibi kelimeler, "ui" ve "uz" ekleriyle sona eren Vaslui, Covurlui, Bahlui, Oituz vb. toponimler, bu kavimlerin ismini taşıyan Peceneaga, Comana, Uzul gibi yer adları ve Coman vb. şahıs isimleri kalmıştır.

Osmanlılar'dan önce son Türk dalgası 1241-1242 yıllarındaki Moğol istilâsı sırasında bu topraklara ulaştı. Bunun ardından Altın Orda Hanlığı XIV. yüzyıl ortalarına kadar hem Boğdan topraklarına hem Deştikıpçak'a sahip oldu. Büyük İpek ve Baharat yollarının kontrolü için İlhanlılar'la rekabet eden Altın Orda hanları ülkeye nizam ve asayiş getirdiler. Cenevizliler'le iş birliği yaparak Orta Asya-Karadeniz-Boğazlar yolunu yeniden canlandırdılar. Böylece Karadeniz havzası Boğdan ve Eflak toprakları dahil olmak üzere milletlerarası ticaret yollarına bağlandı ve ülkede refah sağlandı. Boğdan'da bu siyasî oluşumun şekillenmesi Baltık denizinden İstanbul'a uzanan (Varegler'den Rumlar'a) büyük ticaret yolunun açılması sayesinde olmuştur. Hem Eflak hem Boğdan'ın devlet yapısı Kuman ve Tatar devlet teşkilâtına dayanır. XIV. yüzyılda bunlar topraklarından çekilince onlardan kalan idarî yapılar yerli aristokratlarca sürdürülmüştür.

Tatar yönetimi, Macar Katolik Krallığı'nın siyasî-dinî yayılımcı politikasına karşı koruyucu bir kalkandı. Son Macar orduları, 1364-1365 yılı kışında I. Boğdan idaresindeki Ortodoks Boğdanlılar tarafından yenilgiye uğratıldı. Böylece Macar Kralı I. Louis (d'Anjou) yeni devletin bağımsızlığını kabul etmeye mecbur kaldı. Macaristan'ın baskılarına karşı I. Petru Muşat'tan (1387) itibaren Moldova voyvodaları Polonya ile ittifak yaptılar. Bu denge politikası sayesinde Boğdan'ın bağımsızlığı sağlanabildi.

1455 yılından itibaren Boğdan Prensliği ilk defa olarak Osmanlı Devleti'ne yılda 2000 altın tutarında haraç ödemişti. Boğdan Voyvodalığı'nın en parlak devri Stefan cel Mare zamanına (1457-1504) rastlar. Bu voyvodanın idaresi

altında Boğdanlılar, Macar Kralı Matya Korvinus'un 1467'de, Osmanlı Padişahı II. Mehmed'in 1475 ve 1476'da, Polonya Kralı Jan Olbracht'ın 1497'deki saldırılarını püskürttüler. Ancak Moldova'nın kaderini değiştiren olay II. Bayezid'in 889'daki (1484) Boğdan seferi oldu. Bu sefer neticesinde Boğdan'ın büyük ticaret merkezleri ve kuvvetli stratejik istihkâmları olan Chilia (Kili) ve Cetatea Alba (Akkirman) fethedildi. Bundan sonra artık Boğdan'ın dış siyaseti kesin ve uzun vadeli olarak Osmanlı yanlısı oldu. Söz konusu fetihlerden önce Stefan cel Mare'ye 1479-1481 yılları arasında Fâtih Sultan Mehmed tarafından ahidnâme verilmiş ve onun ülkesine dokunulmaması, buna karşılık Boğdan'ın haraçgüzâr statüsü belirlenmişti. Kili ve Akkirman'ın alınışının ardından bu hukukî statü iyice yerleşmiş oldu.

XVI. yüzyılda Osmanlılar, Habsburglar'la mücadele edebilmek ve İstanbul'a iâşe akışını sürdürmek için Aşağı Tuna'yı kontrol altına almaya çalıştılar. Kanûnî Sultan Süleyman 1538'de Boğdan seferine çıktı ve hem Eflak Prensliği'nin en önemli limanı, ticaret merkezi olan Braila'yı (İbrâil), hem de güçlü Bender (Tigina) Kalesi dahil olmak üzere Bucak denilen Güneydoğu Boğdan'ı Osmanlı topraklarına kattı. Böylece Tatar süvarisine Bahçesaray ile Budin arasında sağlam bir koridor oluşturulduğu gibi Tuna yalıları Budin'den itibaren Karadeniz'e kadar kontrol altına alındı.

1531'den itibaren Kanûnî Sultan Süleyman, Boğdan-Eflak voyvodalarının doğrudan dış ilişkilere girmesini yasaklamıştı. XVI. yüzyılın ortalarına doğru Boğdan ve Eflak voyvodalıkları bağımsızlıklarını kaybetti. Yalnızca hukuken iç muhtariyetlerini sürdürdüler. 1538'de ilk defa Stefan Lácusttá (Çekirge İstefan) adlı voyvoda doğrudan İstanbul'dan getirtildi. Bu uygulamaya bundan sonra artık sık sık rastlandı. Büyük boyarlar tarafından desteklenen kimse voyvoda seçilir, ardından padişah tarafından tasdik edilirdi.

Boğdan / Moldova Prensliği'nin Osmanlılar'a ödediği haraç 1456 yılında 2000 altın iken 1527'de 10.000 altına çıkarıldı. 1 Mayıs 1541 - 1 Mayıs 1542 malî yılında 15.000, 1564-1565'te 30.000, 1568-1569 yılında 40.000 altın olan bu vergi 1592-1593 malî yılında yaklaşık 60.000 altına yükseldi. 1600'de Eflak, Erdel ve Boğdan prensliklerini bir süre birleştiren Eflak Voyvodası Mihai Viteazul'un (Cesur Mihal) isyanından sonra Boğdan

haracı anılan rakamlara bir daha ulaşamadı. Boğdan haracı Osmanlı devlet bütçesinin binde dört veya beşini oluştururdu. Bunun dışında Boğdan Prensliği, Osmanlı padişahına resmî hediye olarak XVI. asırda her yıl yetmiş şahin (doğan), yirmi at, samur, tilki, sincap, vaşak kürkü, balık dişleri,

kumaş ve elbiselerle nakit para gönderirdi. Ayrıca yüksek rütbeli paşalara da hediyeler (pîşkeş) verilirdi.

Osmanlı Devleti için Boğdan'ın önemi her şeyden önce iâşe bakımındandı. Boğdan'dan Lehistan'a ve diğer ülkelere koyun ve sığır ihracatı ilk defa Alexandru Lapuşneanu'nun (1552-1561, 1564-1568) ve oğlu Boğdan'ın (1568-1572) voyvodalıkları zamanında yasaklandı (BA, MD, nr. 7, s. 469). 992 (1584) tarihli bir belge, Boğdan'dan her yıl 300.000 adet koyun satın alınıp İstanbul'a yollandığını gösterir (BA, MD, nr. 53, s. 106). Aynı zamanda İstanbul'a ve Osmanlı ordularına arpa, tuz, buğday, darı, yulaf, bal, iç yağı, kendir, peynir vb. sevkedilirdi. Bunların bedelleri haraç miktarından düşülürdü. Bazı tahminlere göre XVI. yüzyılda (1594 yılından önce) Moldova'nın Osmanlı Devleti'ne yaptığı ihracat 200.000, ithalât ise 40.000 altın civarındaydı. Fakat bu aktif ticaret bilançosu voyvodalık tayini, muhafazası veya tekrar alınması için yapılan siyasî girişim harcamalarına giderdi. Buna rağmen prensler ve boyarlar ticaret yoluyla kendileri için büyük kazançlar elde edebilirlerdi. XVII ve bilhassa XVIII. yüzyıllarda Boğdan'ın İstanbul'un yiyecek ambarı olma özelliği daha da kuvvetlendi.

1711-1822 yılları arasında Boğdan eski özerk statüsünü genel çizgileriyle korumakla beraber bu süre içinde voyvodaların tamamı İstanbul'dan Dîvân-ı Hümâyun eski baştercümanları olan Fenerli Rumlar'dan gönderilmiştir. 1821 ihtilâlinden sonra voyvodalık kademe kademe eski özerk statüsüne dönmüştür.

1775'te Moldova'nın eski başşehri Suceava dahil kuzey kısmı ile Bukovina, 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşında tarafsız kalan Avusturya'ya mükâfat olarak verildi. 1812'deki Bükreş Antlaşması'yla Prut ile Nistru (Dinyestr) arasında bulunan ve Moldova topraklarının yarısını kapsayan Besarabya Rusya tarafından alındı. Yeni Rus vilâyetine Balkanlar'dan göç eden Bulgarlar ve 1263-1264 yıllarında Dobruca'ya yerleştirilip ardından

hıristiyanlaşmış olan Gagauzlar büyük muafiyet ve imtiyazlarla getirildiler. 1856-1878 yılları arasında Besarabya'nın güneyinde bulunan üç idarî birim (Cahul [Kahul], Bolgrad ve İsmail) Paris Antlaşması ile Moldova'ya iade edildi. 1859-1862 arasında Boğdan ve Eflak prenslikleri birleşip modern (küçük) Romanya'yı oluşturdu. Bu yeni devlet 1877-1878 yıllarında tam bağımsızlığını kazandı.

1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından 2-15 Aralık 1917'de ülkenin meclisi olan Sfatul Tarii, Rusya Federasyonu çerçevesinde Özerk Boğdan Demokratik Cumhuriyeti'ni ilân etti. Bu cumhuriyet 24 Ocak - 6 Şubat 1918'de bağımsızlığını, 27 Mart - 9 Nisan 1918'de de Romanya Krallığı ile birleştiğini duyurdu. I. Dünya Savaşı sonunda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu dağılınca 14-27 Ekim 1918'de Bukovina'nın Millî Meclisi de Romanya ile birleşmeyi onayladı. Bu birleşme 10 Aralık 1919 Saint-Germainen-Laye Muahedesi'yle Avusturya tarafından kabul edildi.

Sovyet Rusya, Besarabya'nın Romanya ile birleşmesini tanımadı. 23 Ağustos 1939'da Alman-Soyvet saldırmazlık paktının akdedilmesi ve Fransa'nın yenilmesinden sonra Stalin, Hitler'in rızasıyla Besarabya'yı 26 Haziran 1940'ta Romen hükümetine verdiği ültimatomla idaresi altına aldı. Hiçbir zaman Rusya'ya ait olmayan Kuzey Bukovina'yı ve Herta kazasını da zaptetti. Sovyetler tarafından alınan idarî tedbirlerle Besarabya'nın toprak bütünlüğü parçalandı; kuzey kısmı (Kuzey Bukovina ve Herta kazası) ve güney toprakları (eski Bucak) Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne verildi. Geri kalan Besarabya toprakları ise 2 Ağustos 1940'ta Nistru nehrinin sol tarafında bulunan Moldova Sovyet Sosyalist Özerk Cumhuriyeti'yle birleştirilip Moldova Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti teşkil edildi. 1950'den itibaren Moldova'ya Rusya tarafından çok miktarda Rus asıllı öğretmen, doktor ve mühendis kadroları getirildi ve hemen ardından Moldova'nın Latin alfabesi Kiril alfabesine dönüştürüldü.

31 Ağustos 1989'da Moldova Sosyalist Cumhuriyeti Parlamentosu, Romence'yi resmî dil ilân etti ve Latin harflerine geçilmesini kararlaştırdı. 1990 ilkbaharında yapılan seçimlerde Moldova Halk Cephesi çoğunluğu sağlayarak anayasada bir dizi değişiklik yaptı, 23 Haziran 1990'da bağımsızlığını ilân etti. Daha sonra Ruslar'la ve Gagauzlar'la çıkan anlaşmazlık nisbeten bir uzlaşmaya dönüştü. Sovyetler Birliği'nin

dağılması neticesinde de 27 Ağustos 1991'de Moldova Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti tam hükümranlık ve bağımsızlığını ilân ederek Moldova Cumhuriyeti adını aldı. 8 Aralık 1991'de yapılan seçimlerde Mircea Snegur halkın % 85'lik oyu ile yeniden cumhurbaşkanı seçildi, cumhuriyet 21 Aralık'ta Almatı'da yapılan toplantıda eş ve kurucu üye olarak Bağımsız Devletler Topluluğu'na katıldı. Moldova'nın bağımsızlığının ardından ülkede en büyük sorun Dinyestr nehrinin doğusunda ve çoğu Tiraspol etrafında yaşayan Rus asıllıların bu bağımsızlığa karşı çıkması ve 1992'de ülkede bir iç çatışmanın meydana gelmesidir. Bugün nüfusu 760.000'i aşkın olan bu bölgede başşehri Tiraspol olmak üzere Trans-Dinyestr Cumhuriyeti adı altında bir özerk devlet ilân edildi. Ancak bu devlet hiçbir dünya ülkesi tarafından resmen tanınmadı. 2 Mart 1992'de Birleşmiş Milletler'e üye olan Moldova Cumhuriyeti, Rusya ile Trans-Dinyestr bölgesine özel statü verilmesini öngören, Moldova'nın Romanya ile birleşmesi durumunda ise kendi kaderini tayin etme hakkı veren bir anlaşma imzaladı (Temmuz 1992). Ayrıca 5 Mart 1995'te yapılan bir referandumla Özerk Gagauz Cumhuriyeti'nin sınırları belirlendi. 25 Şubat 2001'de yapılan seçimleri Komünist Partisi kazandı; parti başkanı Vladimir Voronin cumhurbaşkanı, Vasile Tarlev de başbakan oldu. Ülkedeki başlıca tarihî eserler arasında Soroka Kalesi ve Bender Kalesi'nden (Osmanlı yapısı) başka harabe halindeki Orheyul Veki (XV. yüzyıl), Şehrü'l-cedîd (Altın Orda dönemi, XIII. yüzyıl) ve Palanka Türk Kalesi (XVII. yüzyıl) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 5, s. 463; nr. 7, s. 469; nr. 26, s. 109; nr. 53, s. 106; Documente privitoare la istoria Românilor (ed. E. de Hurmuzaki), Bucureşti 1876, I, 45; Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Tarii Româneşti (ed. A. Veress), Bucureşti 1929-33, I-II; Documente privind istoria României: A. Moldova, Bucureşti 1954-57, I-XI; Documenta Romaniae Historica: A. Moldova, Bucureşti 1969, I, III, XIX, XXI, XXII vd.; Documente turceşti privind istoria României (ed. Mustafa A. Mehmet), Bucureşti 1976-86, I-III; Relatiile Romano-Otomane (1711-1821): Documente turceşti (ed. V. Veliman), Bucureşti 1984, tür.yer.; Gr. Ureche,

Letopisetul Tarii Moldovei (nşr. P. P. Panaitescu), Bucureşti 1958; M. Costin, Letopisetul Tarii Moldovei (M. Costin, Opere içinde, nşr. P. P. Panaitescu), Bucureşti 1958; D. Cantemir, Descrierea Moldovei (trc. Gh. Dutu), Bucureşti 1973; M. Guboglu - Mustafa A. Mehmet, Cronici turceşti privind Tarile Române, Bucureşti 1966-74, I-III, tür.yer.; M. Guboglu, "Fatih'in Stefan cel Mare Üzerine İki Boğdan Seferi: 1474-1476", TTK Belleten, XLVII/185 (1983), s. 139-194; N. Dima, Bessarabia and Bukovina: The Soviet-Romanian Territorial Dispute, New York 1982; V. Spinei, Moldova în secolele XI-XIV, Bucureşti 1982; Tahsin Gemil, Relatiile Tarilor Române cu Poarta Otomana în documente turceşti (1601-1712), Bucureşti 1984, tür.yer.; a.mlf., Românii şi otomanii în sec. XIII-XVI, Bucureşti 1991, tür.yer.; M. Berindei - G. Veinstein, L'empire ottoman et les pays roumains (1544-1545), Paris-Cambridge 1987; A. Pippidi, "Moldova in 1697, Dupa Relatarea Misionarului Bernardino Silvestri",

Românii în Istoria Universala III3-Izvoare Straine Pentru Istoria Românilor, La…i 1988, s. 61-69; İstoria Moldovei din cele mai vechi timpuri pana în epoca moderna, Chisinau 1992; M. Maxim, Tarile Române şi Inalta Poarta, Bucureşti 1993, tür.yer.; N. Beldiceanu, "La Moldavie ottomane à la fin du XVe siècle et au début du XVIe siècle", REI, XXXVII/2 (1969), s. 239-266; M. Tayyib Gökbilgin, "La structure des relation turcoroumaines et des raisons de certains hüküms, ferman, berat et ordres des sultans adressés aux princes de la Moldavie et de la Valachie aux XVIe et XVIIe siècles", TTK Belleten, XLII/168 (1978), s. 761-773; V. Panaite, "Power Relationships in the Ottoman Empire. Sultans and the Tribute Paying Princes of Wallachia and Moldavia (16th-18th Centuries)", RESEE, XXXVII/1-2-XXXVIII/1-2 (1999-2000), s. 47-78; A. Decei, "Boğdan", İA, II, 697-705; O. Yüksel, "Moldavya Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti", TA, XXIV, 301; H. İnalcık, "Boghdan", EI² (Fr.), I, 1290-1291; "Moldavska Sovetska Socialističeska Republika (Moldavija)", Kratka Bulgarska Enciklopedija, Sofia 1966, III, 462-464; Abdülkadir Özcan, "Boğdan", DİA, VI, 269-271.

Mıhaı Maxım

MOLLA

(ملاّ)

Bazı İslâm toplumlarında tanınmış din âlimlerine veya belirli seviyede öğrenim görmüş kimselere verilen unvan.

Monla, munla ve mulla biçiminde de görülen kelimenin Arapça'da "efendi, sahip, âmir" mânasındaki mevlâdan geldiği kabul edilmektedir. Arapça'da "efendimiz" anlamındaki mevlânânın değişikliğe uğramasından ortaya çıktığı düşünülen ve daha eski bir kullanım olduğu sanılan monla (munla) kelimesindeki "n" harfi zamanla "l"ye dönüşmüştür. Molla unvanını alan kişinin bilgiyle dolu olduğu kabul edilerek mollanın "doldurmak" anlamındaki mel' köküne dayandığı da ileri sürülmüşse de (Gıyâseddin, s. 857) bu ihtimal zayıf görülmektedir.

Tarih boyunca çeşitli İslâm toplumlarında görülen molla kelimesi günümüzde en çok İran'da kullanılmaktadır. İran'da halk dilinde yazı yazmayı bilmese de yazıyı okuyabilen kimselere molla denilmiştir. "Molla olmak ne kadar kolay, adam olmak ne kadar zordur" atasözü büyük ihtimalle bunu belirtmek için söylenmiştir (Dihhudâ, Emsâl ü Ḥikem, s. 1731). İran'da esas olarak bu unvan iyi bir tahsil kademesinden geçmiş, liyakat sahibi kimseler için kullanılmıştır. Safevîler devrinde Molla Sadrâ diye bilinen Sadreddîn-i Şîrâzî, baba-oğul Molla Meclisî'ler gibi çok sayıda âlim ilmî bir şeref ve liyakat ifade eden molla unvanı ile anılmıştır. Bu durum Kaçarlar döneminde de sürmüş, kelime ulemâ arasında Molla Ali Kenî ve Molla Âgā Derbendî'ye unvan olmuştur. Ahund Molla Kâzım Horasânî'de görüldüğü gibi başına bazan "ahund" kelimesi getirilmiştir. Bu kullanım şekli, belirtilen kişinin sahasındaki üstünlüğünü ve ilmî muhtevasının yüksekliğini göstermekteydi. Molla kelimesi XX. yüzyılda giderek itibarını kaybetmiştir. Günümüz İran'ında tamamen aşağılayıcı bir anlam kazanmış olup genellikle ilmine güvenilmeyen veya -dine muhalif kimselerin dilinde-yüksek dereceli de olsa herhangi bir din âlimi için kullanılmaktadır. Bu anlam kötüleşmesi, sadece okuma yazma öğretilen okullarda öğrencilere ilk bilgileri veren kişilere molla unvanının

verilmesinden de kaynaklanmış olabilir. Buralarda kızlara öğreticilik yapan hanımlara “molla bacı” denildiği gibi “mollaya gitmek” ifadesi bu tarzdaki mektep derslerine katılma mânasına gelmektedir. Bu arada İran’da Zerdüştî ve yahudi cemaatlerinin de kendi din âlimlerinin isimlerinin başına molla unvanını koyduklarını belirtmek gerekir (Dihhudâ, Luġatnâme, XXXIX, 1026).

Molla unvanı İran’da hiçbir zaman büyük şehirlerde görevli kadılar ve şeyhülislâmlık mevkiinde bulunanlar için kullanılmamıştır. Safevîler’in son dönemlerinde emsalinden üstün olduğu düşünülen ve kendilerine sarayda ikamet imtiyazı verilen âlim kişilere hükümdar tarafından tevcih edilen “mollabaşı” unvanı oldukça dikkat çekicidir. Mollabaşının, şahın ve prenslerin hocası olması ve belirli günlerdeki merasimlerde hükümdarın yanında yer alması dışında herhangi bir görevi tesbit edilememiştir. Safevî devrinin ilk mollabaşısı, İsfahan’da kurulan Medrese-i Çârbâğ’ın idaresine getirilen Mîr Muhammed Bâkır Hâtunâbâdî’dir. Bu zat, ilk mollabaşı olma konusunda isim benzerliği ve Safevî sarayına yakınlığı dolayısıyla çok defa Muhammed Bâkır Meclisî ile karıştırılmaktadır (Tadhkirat al-Mulūk, s. 110-111). Daha sonra Molla Muhammed Hüseyin Tebrîzî ve Molla Za‘ferân 1135 (1722) yılında İsfahan’ı ele geçiren Afgan idarecileri tarafından mollabaşı yapılmıştır. Safevî Devleti’ni ve kurumlarını yeniden sağlamlaştırmak amacıyla II. Tahmasb, Mirza Abdülhasan’ı mollabaşılık makamına getirdiyse de bu zat Safevî davasına bağlılığından dolayı 1736 yılında Nâdir Şah tarafından idam edilmiştir. Şiîlik ve Sünnîlik arasında barışı sağlamak ve dinî teşkilâtı buna göre yeniden kurmak isteyen Nâdir Şah, mollabaşılık kurumunu sürdürüp politikasının baş propagandacısı olarak Molla Ali Ekber’i bu makama getirmiş, fakat Nâdir Şah’ın 1160 (1747) yılında ölümüyle bu teşebbüs sonuçsuz kalmış, mollabaşı da bir öncekinin âkıbetine uğramıştır. Mollabaşı unvanı ve müessesesi bazı değişikliklerle Kaçarlar döneminde de devam etmiştir. Hânedanın kurucusu Âgā Muhammed Han, devrin yüksek dereceli âlimleriyle ilişkilerini düzenlemek için Molla Muhammed Hüseyin Mâzenderânî’yi mollabaşı tayin etmiş, ardından Molla Muhammed Asgar, Feth Ali Şah tarafından mollabaşılığa getirilmiştir. Kaçar hükümdarları ve eyalet idarecisi prensler de nazarî olarak dinî konularda hocalık, uygulamada ise dalkavukluk görevini yapacak mollabaşılar görevlendirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önceki dönemde molla ismine bir ilmî unvan olarak yer verildiği ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin sûfîliğinden ziyade ilmî özelliklerine atıfta bulunularak Molla-i Rûm şeklinde anıldığı bilinmektedir. Osmanlılar'da molla kelimesinin kullanılışı İran'dakinden daha farklı ve daha az karmaşık olmuştur. Bu unvan, genellikle müderrislikten sonraki mevleviyet pâyesi denilen dereceye ulaşan büyük âlimlerle Süleymaniye müderrislerinden mansıp alarak 300 akçelik kadılık mesleğine geçen, 300 akçeden yukarı mevleviyete tayin edilen birinci sınıf kadılara verilirdi. İstanbul kadısına daha çok "İstanbul efendisi" denilmekle birlikte diğer vilâyetlerin kadıları için meselâ "Edirne mollası" veya "Mısır mollası" ifadeleri kullanılırdı. Osmanlı tarihinde Molla Fenârî, Molla Hüsrev, Molla Gürânî ve İzzet Molla gibi unvanı tayinle birleşip devam edenler oldukça azdır. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilmiye sınıfında "zâdegân" diye anılan ulemâ nesli ortaya çıkınca "beşik ulemâsı" denilen grup türemiş ve bunlara "molla bey" unvanı verilerek diğerlerinden farklı sosyal bir sınıfa mensup oldukları belirtilmek istenmiştir. Babası molla unvanlı olan çocukların bu sınıfa girebilmesi için şeyhülislâmın muvafakati şart koşulmuşken molla unvanını taşımayan ilmiye mensubu vezirlerin ve memurların çocuklarına molla bey unvanının tevcihi padişahın iradesine bağlanmıştır. Osmanlılar'ın son dönemlerinden itibaren molla kelimesi sosyal anlamda değer kaybına uğramıştır. Bu sebeple medrese öğrencileri isimleriyle değil molla diye çağırılmaya başlamış, ayrıca kadınlar arasında

Kur'an ve mevlid okuma gibi dinî hizmetleri yerine getiren hanımların isimlerinin sonuna bu kelime eklenmiştir. Molla son devirlerde Türkiye'de kılık kıyafeti ve zihniyetiyle geri kalmış, yeniliklere ayak uyduramamış muhafazakârlar için aşağılayıcı bir ifade olarak kullanılmaktadır.

Kazan ve Kırım-Tatar lehçelerinde molla kelimesi yüksek bir ilmî seviyeyi gösterirken (Radloff, IV, 2197) Orta Asya'da, kendisinden herhangi bir talepte bulunulan önemli kişinin isminin başına bir nezaket ifadesi olarak getirilmektedir (Farhangi Zaboni Tociki, I, 726; Uzbek Tilining İzohli Lughati, III, 478). Molla Kürtçe'de "melâ" şekline dönüşmüş olup az çok medrese tahsili görmüş olanları belirtir. Hindistan yarımadasındaki müslümanlar arasında toplumda saygınlık kazanmış din âlimleri için

kullanılan “maul(a)vî” unvanı da molla ile aynı kökten gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1330 hş., IV, 2030; Gıyâseddin, Ġıyâs̱ü’l-luġāt, Tahran 1363 hş., s. 857; Radloff, Versuch, IV, 2197; Farhangi Zaboni Tociki, Moskva 1969, I, 726; Uzbek Tilining İzohli Lughati, Moskva 1981, III, 478; Tadhkirat al-Mulūk (nşr. ve trc. V. Minorsky), Cambridge 1980, s. 11, 24, 41, 57, 110-111; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 157, 181, 265, 276-279; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 18-19; Dihhudâ, Ems̱âl ü Ḥikem, Tahran 1363 hş., s. 1731; a.mlf., Luġatnâme, Tahran 1330 hş., XXXIX, 1026; Said Amir Arjomand, “The Mujtahid of the Age and the Mullā-Bashi: an Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi’ite Iran”, Authority and Political Culture in Shi’ism (ed. Said Amir Arjomand), New York-Albany 1988, s. 80-97; a.mlf., “The Office of Mullā-Bashi in Shi’ite Iran”, St. I, LVII (1983), s. 135-146; M. İsmail Marcinkowski, Mirza Rāfia’s Dustur al mulūk, a Manual of Later Safavid Administration, Kuala Lumpur 2002, s. 72-73, 242-245; Pakalın, II, 549; J. Calmard, “Mollā”, EI² (İng.), VII, 221-225; Hamid Dabashi, “Mullah”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 177-178.

Hamid Algar

MOLLA ABDÜLKERİM EFENDİ

(ö. 895/1489)

Osmanlı müftüsü.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Taşköprizâde onun Mahmud Paşa ve Molla Ayas'la beraber küçükken esir alındığını, onlarla birlikte II. Murad'ın adamlarından Mehmed Ağa'nın himayesinde yetiştiğini belirtir. Mehmed Ağa bu üç çocuğu Edirne'ye getirmiş ve onlara bir hoca tayin edip eğitimlerini sağlamıştır (Mecdî, s. 176-177). Bazı araştırmalarda bu bilgiden hareketle Abdülkerim'in Sırp veya Hırvat asıllı olabileceği ihtimali üzerinde durulur (Danişmend, IV, 565). Âşık Çelebi, onun Dimetoka'da yetiştiğinden söz eder.

Taşköprizâde'ye göre Molla Abdülkerim medreseye devam ederek Ali et-Tûsî'den ve Sinân el-Acemî'den ders aldı, tahsilini tamamladıktan sonra bazı medreselerde müderrislik yaptı, İstanbul'un fethinin ardından Fâtih Külliyesi inşa edilinceye kadar kiliseden çevrilen medreselerden birinde müderrisliğe getirildi ve daha sonra Sahn-ı Semân'a müderris oldu. Ardından Hocazâde Muslihuddin Efendi'den boşalan kazaskerliğe tayin edildi. Bu makama geliş ve ayrılış tarihleri erken dönem kaynaklarında belirtilmemekte, Kâtib Çelebi'nin Takvîmü't-tevârîh'inden itibaren bazı eserlerde verilmektedir. Fâtih Sultan Mehmed devri olaylarını etraflı şekilde anlatan Tursun Bey'in Târîh-i Ebülfeth'inde ve Kemalpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ında onun bu göreve tayinine dair bilgi bulunmamaktadır. Mecdî, Molla Abdülkerim'in kazaskerlikten azledildikten sonra Fahreddîn-i Acemî'nin yerine 870'te (1465-66) müftülüğe getirildiğini ve II. Bayezid'in saltanatı sırasında vefat ettiğini yazarsa da bu görevinin ne kadar sürdüğü hakkında bilgi vermez. İsmail Hami Danişmend, "şeyhülislâmlığa" tayinini kaynak göstermeden yanlış olarak 893 (1488) diye vermekte, 900'de (1495) ölünceye kadar bu makamda kaldığını belirtmektedir. Kaynakların tahlilini yapan R. C. Repp ise Fahreddîn-i Acemî'nin ölümüne kadar (yaklaşık 873/1468-69) İstanbul veya Edirne müftülüğü yaptığını, daha sonra yerine geçen Molla

Abdülkerim'in 878 (1473) yılına kadar bu görevi sürdürdüğünü tesbit etmiştir (The Müfti of Istanbul, s. 137). Bunun yanında pek çok kaynakta ölüm tarihi Receb 900 (Nisan 1495) şeklinde gösterilmekteyse de yine Repp, Ömer Lutfi Barkan'ın yayımladığı Edirne imaret ve dârülhadis bütçelerinde verilen resmî kayıtlara dayanarak onun Muharrem 895'te (Aralık 1489) vefat etmiş olabileceğini yazar. Molla Abdülkerim, Edirne'de Sultan Camii yakınında kendisinin yaptırdığı Mektephane avlusuna defnedilmiştir. Divan şairi Hayâlî-i Evvel onun oğludur. Mecdî, Molla Abdülkerim'in telifle uğraşmadığını, yalnız et-Telvîḥ'e bir hâşiye yazdığını belirtir ve onun iki ayrı hâşiyesinden daha söz eder. Ayrıca Taşköprizâde'den naklen Mahmud Paşa'nın kendisine karşı olan muhabbetini dile getiren bir anekdota yer verir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 97-98, 155-156; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâib, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 379b-380a; Mecdi, Şekāik Tercümesi, s. 176-178; Meşâʻirü'ş-şuʻara (haz. Filiz Kılıç, doktora tezi, 1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 866; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-aḫbār, II: Fātiḥ Sultan Meḥmed Devri: 1451-1481 (haz. M. Hüdai Şentürk), Ankara 2003, s. 195; Kâtib Çelebi, Takvîmü't-tevârîh, İstanbul 1146, s. 186; Devhatü'l-meşâyih, s. 12; Sicill-i Osmânî, III, 351; İlmiyye Salnâmesi, s. 336-338; Danişmend, Kronoloji, IV, 565; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy, London 1986, s. 137, 150-154; Ömer Lütfi Barkan, "Edirne ve Civarındaki Bazı İmaret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilançoları", TTK Belgeler, I/1 (1964), s. 294, 316; U. Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva", BSOAS, XXXII (1969), s. 45-46.

Mehmet İpşirli

MOLLA ARAP

(ö. 938/1531)

Osmanlı âlimi, vâiz.

Asıl adı Muhyiddin Mehmed, babasının adı Ömer olup Mehmed Molla ve Molla Arap lakabıyla meşhurdur. II. Bayezid devri şeyhülislâmlarından Alâeddin Arabî Efendi de Molla Arap lakabıyla tanındığı için Arap Vâiz diye ondan ayırt edilir. Mâverâünnehir ulemâsından ve Sa‘deddin et-Teftâzânî’nin talebelerinden olan dedesi Hamza b. İvaz ailesiyle birlikte Antakya’ya göç etmiş ve Molla Arap burada dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi hakkında bir kayıt bulunmamakla birlikte vefatında yetmiş yaşında olduğu bilgisinden hareketle 868 (1464) yılı civarında doğduğu söylenebilir.

Küçük yaşta Kur’ân-ı Kerîm’i ve kıraatten eş-Şâṭıbiyye ile fıkıhtan Kenzü’d-deḳāʾiḳ’ı ezberleyen Molla Arap, Antakya’da babası ile amcaları Şeyh Hüseyin (Hasan) ve Şeyh Ahmed’den Arapça yanında fıkıh, usul ve kıraat dersleri aldıktan sonra Hasankeyf, Diyarbekir ve Tebriz’de tahsilini ilerletti; özellikle Tebrizli Molla Mezîd’den birkaç yıl ders aldı. Tebriz dönüşünde Halep’te verdiği vaaz, ders ve fetvaları ile Arap ve Acem diyarında şöhret kazandı. Ardından Kudüs ve Mekke’de bir müddet öğrenim gördü, bu arada hac vazifesini yerine getirdi. Daha sonra Kahire’ye geçerek Celâleddin es-Süyûtî’den icâzet aldı. Burada kaleme aldığı en-Nihâye adlı eserini vaazlarını dinleyip sohbetlerine katılan Sultan Kayıtbay’a takdim etti. Sultanın, kendisine olan sevgisi dolayısıyla Mısır’dan ayrılmasına izin vermediği kaydedilir.

Molla Arap, Kayıtbay’ın vefatından sonra 903 (1497-98) yılında Osmanlı ülkesine göç ederek Bursa’ya yerleşti. Burada bir müddet vaaz verip halkın teveccühünü kazandı, ardından İstanbul’a giderek vaazlarına orada devam etti. II. Bayezid onun vaazlarını dinleyip sohbetlerine katılmış ve kendisine ihsanlarda bulunmuş, Molla Arap da yazdığı bazı eserlerini sultana ithaf etmiştir. Kaynaklarda, II. Bayezid’in sefere giderken Molla Arap’ı da beraberinde götürdüğü, Mora yarımadasındaki müstahkem mevkilerden biri

olan Modon Kalesi’nin fethinde kaleye ilk giren gaziler arasında Molla Arap’ın da bulunduğu belirtilir.

İstanbul’a dönüşünde bir müddet vaazlarına devam eden Molla Arap ailesiyle birlikte tekrar Halep’e gitti ve orada nâib Hayır Bey’in teveccühünü kazandı. Taşköprizâde ve İsmâil Belîğ’e göre sekiz, Mecdî’ye göre üç yıl civarında ikamet ettiği Halep’te hadis ve tefsir dersleri verdi, vaazlarını sürdürdü. Şah İsmâil’in Memlük Sultanı Kansu Gavri’ye gönderdiği elçinin maiyetindekilerden biri Molla Arap’ın Halep Ulucamii’nde Şah İsmâil ve Şiîler aleyhine yaptığı vaazı duyduğunda kılıcını çekip onu öldürmek istediyse de bu kişi Halepliler tarafından öldürüldü; siyasî bir krize sebep olan Molla Arap da Hayır Bey’in emri üzerine Osmanlı ülkesine döndü (Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, II/1, s. 233-234). Molla Arap, Yavuz Sultan Selim’i kızılbaşlara karşı uyararak İran’a sefer düzenlemeye teşvik etti ve bu amaçla es-Sedâd fî fażli’l-cihâd adlı bir eser kaleme aldı. Sefer esnasında sultanın yanında bulundu ve askerlere cihadla ilgili vaazlar verdi. Yavuz Sultan Selim, Şah İsmâil’i bozguna uğratıp Tebriz’e girdiğinde Molla Arap bu şehirde Şîa karşıtı vaazlarına devam etti. Memlük Devleti’nin ortadan kaldırılması üzerine tekrar Halep’e gelerek vaazlarını sürdürdü. Burada, sultanın kendilerine eman vermesi sebebiyle artık Şiîler’in mallarının ellerinden alınamayacağını söylemeye başladı (a.g.e., II/1, s. 234).

Daha sonra Rumeli’ye geçen Molla Arap vaaz vermeye devam etti ve Üsküp’te on yıl boyunca tefsir okuttu. 932 (1526) yılında Kanûnî Sultan Süleyman’la birlikte Macaristan seferine katıldı. Sefer dönüşü Bursa’ya yerleşti. Umur Bey mahallesinde büyük bir caminin inşasını başlattıysa da tamamlayamadan 4 Muharrem 938 (18 Ağustos 1531) tarihinde vefat etti ve caminin hazîresine defnedildi. Vefatına Mevlânâ Kandî, “Erdi Mevlânâ Arab i‘zâz ile mevlâsına” mısraı ile tarih düşürmüştür.

Tefsir ve hadis ilimlerine vukufu ile tanınan Molla Arap’ın güçlü bir ezber kabiliyeti bulunduğu ve sahih hadislerin tamamına yakınını ezbere bildiği nakledilir. Vaazlarında doğru bildiklerini pervasızca söylediği, halkı sapkın fikirlere, özellikle Şîa ve Erdebîliyye (Safeviyye) taifesine karşı uyardığı ve bid‘atlarla mücadele ettiği belirtilir. Bu sebeple Erdebîliyye taifesinin mescidlerinde Molla Arap’a da lânet edildiği nakledilir. İstanbul’daki

vaazlarında semâ ve raks aleyhine konuşmalar yapan ve Halvetiyye tarikatı mensuplarının camilerde semâ yapmasına karşı çıkan Molla Arap (Muhyî-i Gülşenî, s. 224; Atâî, s. 359), raks ve devranın haramlığı hakkında kaleme aldığı bir mektubu İstanbul'daki Halvetiyye mensuplarına göndermiştir. Tarikatın şeyhlerinden Cemâleddin İshak Karamânî (Cemal Halîfe) bu mektuba cevap vererek raks ve devranın ehli olan kimselere helâl ve câiz olduğunu söylemiştir (Mecdî, s. 373). Molla Arap, Bedreddin es-Süyûfî tarafından bilgisizlikle suçlanmışsa da Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Süyûfî'nin sözünün muteber olmadığını belirtmiştir (Dürrü'l-ḥabeb, II/1, s. 236).

Molla Arap'ın kimya ilmine derin vukufu bulunduğu halde bunu kullanmadığı kaydedilir. Geçimini ticaretle sağlamış, sultan ve emîrlerin gösterdiği teveccühe ve gönderdiği ihsanlara rağmen kendi kazancı dışında herhangi bir şeye iltifat etmemiştir. Ayrıca birçok öğrenci yetiştirmiş, Arapzâde olarak tanınan oğullarından Muhyiddin Muhammed (ö. 969/1562) ve Abdürraûf (ö. 1009/1600-1601) çeşitli yerlerde kadılık yapmış ve her ikisi de ilmî eserler kaleme almıştır.

Hayır müesseseleri de kuran Molla Arap, Rumeli'de kaldığı süre içinde Saraybosna'da bir cami ile mescid, Üsküp'te

de bir mescid yaptırmıştır. Bursa'da inşa ettirdiği Molla Arap Camii, XVIII. yüzyıl sonlarına kadar faaliyet göstermişse de civarındaki yerleşimin dağılması yüzünden harap kalmıştır. 1271'teki depreminin ardından Vali Ahmed Vefik Paşa tarafından etrafına Tatar muhacirleri yerleştirilerek tamir edilip ibadete açılmıştır (Belîğ, nâşirin notu, s. 195-196). Bugün merkez Yıldırım ilçesinde kendi adıyla anılan mahallede bulunan ve aslının dokuz kubbeli olduğu belirtilen yapı 1953 yılında iki kubbeli olarak yeniden inşa edilmiştir.

Eserleri. 1. Tehẕîbü'ş-Şemâʾil fî men ḥaṣṣa'llāhu bi-ekmeli'l-feżâʾil. Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'sinin ihtisar edilip yeniden düzenlenmesiyle meydana gelen eser Sultan II. Bayezid'e ithaf edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1547). 2. el-Maḳāṣıd fî feżâʾili'l-mesâcid. II. Bayezid'e ithaf edilen kitap yedi bölümden oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3447). 3. Erbaʿûne ḥadîs̱en. Yine II. Bayezid'e ithaf edilen ve çeşitli

konularda kırk hadis içeren eserde bunlarla ilgili bazı âyetlere ve hikâyelere de yer verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 431). 4. Erbaʿûne ḥadîs̱en. Yukarıdaki eserin devamında yer alan ve girişinde bu esere atıfta bulunulan bu kırk hadis risâlesinde ezberlenmesi kolay, veciz, biri tekrar olmak üzere kırk iki hadis bir araya getirilmiştir. 5. es-Sedâd fî fażli'l-cihâd (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1985).

Kaynaklarda Molla Arap'ın Sultan Kayıtbay'a takdim ettiği, fürû-i fıkıhtan Dürer ve ġurer'in meselelerini kapsayan en-Nihâye, Hidâyetü'l-ʿibâd ilâ sebîli'r-reşâd ile Mevlidü'n-nebî adlı eserleri yanında özellikle kimyaya dair çok sayıda risâlesinin bulunduğu da kaydedilir. Brockelmann'ın Risâle fî mesʾeleti'l-cebr ve'l-ḳader adıyla (GAL Suppl., II, 642) ona nisbet ettiği eser (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1459), Şeyhülislâm Alâeddin Arabî'ye ait olup Fâtih Sultan Mehmed döneminde tartışma konusu yapılan Sadrüşşerîa'nın et-Tavżîḥ adlı kitabındaki hüsün ve kubuh meselesine dair mukaddemât-ı er-baa üzerine yazılmış bir hâşiyedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 413-416; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Dürrü'l-ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb (nşr. Mahmûd Hamed el-Fâhûrî - Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1973, II/1, s. 31, 50-51, 165-168, 233-236; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 373, 411-415; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, s. 224; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 26-28, 359, 442; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 515, 864; II, 982, 1060, 1363, 1989, 2031; Belîğ, Güldeste, nâşirin notu, s. 193-196; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 147; Sicill-i Osmânî, IV, 111; Brockelmann, GAL, II, 431; Suppl., II, 642; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 510; II, 234; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 208; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 81-82; Hasan Turyan, Bursa Evliyaları ve Tarihi Eserleri, Bursa 1982, s. 311-312; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 130-131; Kâmil el-Gazzî, Nehrü'ẕ-ẕeheb fî târîḫi Ḥaleb (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Şevkī Şaas), Dımaşk 1412/1992, III, 188-189; Bursa Ansiklopedisi, İstanbul 2002, III, 1172.

Tahsin Özcan

MOLLA CÂMÎ

(bk. CÂMÎ, Abdurrahman).

MOLLA CÂMÎ

(ملاّ جامي)

İbnü'l-Hâcib'in Arap gramerine dair el-Kâfiye'sine Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) el-Fevâʾidü'ż-żiyâʾiyye adıyla yazdığı, ancak daha çok şârihin lakabıyla tanınan şerh

(bk. el-KÂFİYE).

MOLLA CEZERÎ

Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Cezerî (ö. 1050/1640)

Mutasavvıf ve şair.

X. (XVI.) yüzyılın ikinci yarısında Cizre'de doğduğu tahmin edilmektedir. VI (XII) veya IX. (XV.) yüzyıl gibi daha erken dönemlerde yaşadığı ileri sürülmüşse de eserinde Cizre Beyliği Emîri III. Şeref Han'ı (ö. 1027/1618) zikretmesi, Fakīh-i Tayrân'ın onunla 1031'de (1622) müşâarede bulunması (Sadînî, s. 45-46, 220) ve Şeyh Ahmed-i Hânî'nin (ö. 1119/1707) kendisine atıfta bulunması (Mem ü Zîn, s. 16) bu görüşlerin yanlışlığını kanıtlamaktadır. Şiirlerinde kendi adını Ahmed olarak yazmış, divanının bazı yazma nüshalarının başında babasının adı Muhammed şeklinde kaydedilmiştir. Genellikle "molla" kelimesinin karşılığı olan "Melâ", bazan da "aşk ve sevgi oklarının hedefi" anlamındaki "Nişânî" mahlaslarını kullanmış, fakat daha çok Molla Cezerî (Melâ-yi Cizîrî) diye şöhret bulmuştur.

Ana dili Kürtçe'nin bütün lehçelerinden başka Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Molla Cezerî'nin çeşitli şehirleri ve müslüman topluluklarını zikretmesi ve bazı fıkıh eserlerine atıfta bulunması onun medrese kültürüne de sahip bulunduğunu gösterir. Fakīh-i Tayrân'ın Cezerî'nin ölümü üzerine yazdığı bir beytin (Sadînî, s. 19, 149) ebced hesabıyla 1050 (1640) yılını vermesi (MacKenzie, s. 128-129; Herekol Azizan, sy. 33 [1941], s. 812) onun vefat tarihini ortaya çıkarmaktadır. Kabri, ders verdiği Cizre'deki Kırmızı Medrese'nin alt katında olup ziyaretgâh haline gelmiştir.

Molla Cezerî'ye dair bu bilgiler, hakkında şiirler yazdığı Cizre beyinin II. Şeref mi (Emîr Şeref b. Bedr) yoksa III. Şeref mi (Emîr Şeref b. Abdal) olduğu konusundaki karışıklığa da (Yaşın, s. 118-120) açıklık getirmektedir. Cezerî'nin 1505 yılında Cizre'yi Akkoyunlular'dan alan II. Şeref'i görmüş olması mümkün değildir. Bu sebeple onun "ey şehinşâh-ı muazzam" diye hitap ettiği emîrin 1005'te (1597) hayatta bulunan (Şeref Han, s. 166) III. Şeref olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı kaynaklarda Molla Cezerî'nin öğrencisi olarak Fakīh-i Tayrân'ın adı geçmekteyse de birbirlerini tanıyan bu iki zat arasında hocalık-talebelik münasebetinin bulunduğuna dair kesin bilgi yoktur. Hakkâri yöresinde doğup Eruh ve Cizre medreselerinde yetişen ve asıl adı

Muhammed olan Fakīh-i Tayrân'ın Kürtçe yazılmış Şeyẖ-i Senʿân adlı manzum eseriyle (nşr. M. B. Rudenko, Moskova 1965; Stockholm 1986) bazı şiirleri mevcuttur (Sadînî, s. 111-264). Öte yandan Cizre Beyliği prenslerinden Emîr İmâdüddin'in de "üstat" diye hitap ettiği Cezerî'yle dostluğunun bulunduğu anlaşılmaktadır (Ahmed b. Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî, s. 895, 913).

Cezerî'nin bilinen eseri 114 şiirden meydana gelen Kürtçe mürettep divanıdır. Eserde muhtemelen Cezerî'nin öğrencileri veya takipçilerinden olan "Lâğar" mahlaslı bir şairin yaptığı tahmîs de yer alır. Divanın sonuna ilâve edilen tek Arapça şiir Fâtih Sultan Mehmed dönemi şairlerinden Bursalı Ahmed Paşa'ya aittir. Şiirlerin çoğu gazel, bir kısmı kaside ve çok azı terciibend tarzında kaleme alınmıştır. Hâfız-ı Şîrâzî'nin tesirinde kaldığı açıkça görülen Cezerî eserine Şîrâzî'nin divanındaki ilk gazele nazîre ile (terbî') başlar ve nazımda onun şiirlerine ihtiyaç bırakmadığını öne sürer (Dîvân, s. 1-2, 27).

Molla Cezerî'nin üstün şiir kabiliyeti mütercim ve şârihleri tarafından vurgulanmış, hatta edebiyatta Molla Câmî, İbnü'l-Fârız ve Fuzûlî ile mukayese edilmiş, tasavvufta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye benzetilmiştir (Ahmed b. Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî, s. "c"; Hejâr, s. 11-12). Divanda felsefî estetik, ilâhî aşk, tasavvuf ve sevgi temaları ön plandadır. Sevgi ve güzellikle ilgili bütün tasvirler yalnızca ilâhî boyutun keşfedilmesine yönelik olup görünürdeki güzelliklere Allah'ın tecellisi olduğu için değer verilmiştir. Sevgiliye kavuşma uğruna çekilen eziyetler mâneviyatı güçlendiren lutuf ve ihsanlardır. Metafizik ve derunî içeriği, yoğun teşbih, temsil, kinaye ve istiareleri dolayısıyla eserin dili ağır sayılmakla birlikte fikir ve mesajları açıktır.

Döneminin Cizre emîrine övgülerde bulunmakla birlikte Cezerî yöneticilerin yardımlarına önem vermediğini, zira Allah'ın bir tek inayetini

kâinatın bütün mal ve mülküne değişmeyeceğini söyler (Dîvân, s. 30). Vahdeti vücûd görüşünü benimseyen Cezerî (a.g.e., s. 95), damlaların denizde ve harflerin bir satırda birleşmesi gibi varlıkta bir bütünlüğün kendini gösterdiği ve görünüşteki farklılıkların aldatıcı olduğu üzerinde durur. Ayrıca zaman kavramının gerçekliğini kabul etmeyip kıdemde ezel ve ebedin aynı olduğunu ileri sürer (a.g.e., s. 46, 157). Cezerî aşk ilmi olarak nitelediği derunî hakikatlerin inceleme konusu yapılamayacağını, sadece izah edilebileceğini, varlığın sırlarının cedelle çözülemeyeceğini vurgular (a.g.e., s. 33). Ona göre akıl her girişimde geri çekilip aczini itiraf etmiş, sınırlı akıl yürütme kapasitesiyle yaratıcıya ulaşan bir kimse görülmemiştir (a.g.e., s. 47). Mârifetin kaynağının kalp olduğunu belirten Cezerî yaratılışın mâna ve derinliğini anlamayan kimseye şaşırdığını, vehim perdesinden sıyrıldıkları takdirde insanların var oluştaki işaretleri ve kâinatı kuşatan ulûhiyyet güneşini farkedebileceklerini ileri sürer (a.g.e., s. 34-35, 46, 88). Molla Cezerî ayrıca Cengiz Han ve Timur'un bölgede yaptıkları zulümlere temas eder (a.g.e., s. 2, 58, 76).

Cezerî divanının çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (İÜ Ktp., FY, nr. 40; Bodleian Library, MS, Asiat. Misc. d. nr. 2; Marburg Staatsbibliothek, MS, Or., Quart., nr. 1131). Eserin ilk defa Martin Hartmann tarafından tıpkıbasımı yapılmış (Der kurdische Divan des Schech Ahmed, Berlin 1904), ardından M. Şefik Arvâsî yeni bir baskısını gerçekleştirmiştir (İstanbul 1338). Kadri Cemil Paşa'nın Hawar dergisinde (35-57. sayılar) kısmen tefrika ettiği eserin sonraki baskıları (Erbil 1964; Kahire, ts.) yanında Sâdık Bahâeddin Âmedî tarafından ilmî neşri yapılmıştır (Bağdat 1977). Eseri Zeynelâbidin Zinar Latin harflerine aktarmış (İstanbul, ts.), K. R. Eyyûbî geniş bir mukaddimeyle birlikte Rusça'ya çevirmiş (St. Petersburg 1994), Arif Zerevan da tashih ve transkripsiyonunu yapmıştır (Stockholm 2004).

Divan üzerine çeşitli şerhler de yazılmıştır. Bunlar arasında Molla Abdüsselâm Nâci'nin Arapça ve Abdürrahim Vastânî'nin Türkçe yazma halindeki şerhleriyle Ahmed b. Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî'nin iki ciltlik Arapça ve "Hejâr" takma adıyla Abdurrahman Şerefkendî'nin Kürtçe matbu şerhleri sayılabilir (bk. bibl.). Divandaki bir şiire Şeyh Ramazan adlı bir şair tarafından tesdîs (Ahmed b. Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî, s. 717, 925-939), bazı bölümlerine Abdüsselâm Nâci ve eski Cizre müftüsü

Mahmut Bilge tarafından tahmîsler (Abdülkerim Özervarlı özel kitaplığı) yazılmış, Abdürrahim Zapsu eserin İstanbul baskısının sonuna Cezerî hakkında manzum bir methiye eklemiştir. Cezerî'ye ait olup divanda yer almayan bazı şiirler de yayımlanmıştır (a.g.e., s. 844-924; Abdürrakîb Yûsuf, s. 16-20). Molla Cezerî hakkında Ferhad Şâkelî tarafından Uppsala Üniversitesi'nde bir doktora tezi hazırlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Molla Cezerî, Dîvân, Kahire, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî); a.mlf., Der Kurdische Divan (nşr. M. Hartmann), Berlin 1904, neşredenin girişi, s. V-XI; a.mlf., Divan Gazeli (trc. K. R. Eyyubi), St. Petersburg 1994, tercüme edenin girişi, s. 5-38; Ahmed b. Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî, el-ʿİḳdü'l-cevherî fî şerḥi Dîvâni'ş-şeyḫi'l-Cezerî, Kamışlı 1378/1959; Ahmed Paşa Divânı (haz. Ali Nihat Tarlan), Ankara 1992 (sayfa numarasız tıpkı basım eki); Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 93, 200-201; Şeref Han, Şerefnâme (trc. M. Emin Bozarslan), İstanbul 1990, s. 135-168; A. Jaba, Recueil de notices et récits Kurdes, St. Petersburg 1860, s. 8-11; Sicill-i Osmâni, III, 138; Ahmed-i Hânî, Mem ü Zîn, Halep 1947, s. 16; Alâeddin Seccâdî, Mêjû-yi Edebî-yi Kürdî, Bağdad 1952, s. 155; D. N. MacKenzie, "Malâê Jizrî and Faqî Tayran", Yâdnâme-yi Îrânî-yi Minorsky (nşr. Müctebâ Minovî - Îrec Efşâr), Tahran 1348, s. 125-130; Kemal Fuad, Kurdische Handschriften, Wiesbaden 1970, s. 116-117; Abdürrakīb Yûsuf, Dîvânâ Kurmancî, Necef 1971, s. 16-42, 122-136; Ak, "Malāye Jizrī", DOL, III, 115-116; Hejâr [Abdurrahman Şerefkendî], Dîvân-i ʿÂrif-i Rabbânî Şeyh Ahmedê Cizîrî,

Tahran 1361, Giriş, s. 3-24; Nazmi Sevgen, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara 1982, s. 52-60; Abdullah Yaşın, Bütün Yönleriyle Cizre, [baskı yeri yok] 1983 (Yücel Matbaası), s. 115-122; Mehmed Uzun, Destpêka Edebiyata Kurdî, İstanbul 1992, s. 10-11, 101; Tahsîn İbrâhim ed-Dûsikī, el-Medḫal li-dirâseti'l-edebi'l-Kürdî, [baskı yeri yok] 1413/1993 (Cem'iyyetü ulemâi Kürdistan), I, 124-154; Said Nursî, Sözler: Risale-i Nur Külliyatı, İstanbul 1996, I, 86-88; Ferhad Shakeli, "The Kurdish Qasida", Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Classical

Traditions and Modern Meanings (ed. Stefan Sperl - Christopher Shackle), Leiden 1996, I, 327-338; Aydoğan Demir, "Osmanlı Döneminden Bir Kesit: XVI. Yüzyıl Sonlarında Cizre", Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu (haz. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1999, s. 73-86; M. Xalid Sadînî, Feqiyê Teyran, İstanbul 2003, s. 19, 45-46, 111-264; Herekol Azizan [Celadet Ali Bedir-Xan], "Klasikên me", Hawar, sy. 33, Şam 1941, s. 810-818; Thomas Bois, "Coup d'oeil sur la litérature Kurde", el-Meşriḳ, XLIX/2, Beyrut 1955, s. 201-239; a.mlf., "Kurds", EI² (İng.), V, 482; Orhan Cezmi Tuncer, "Mardin-Cizre Kırmızı Medrese", VD, X (1973), s. 425-434; V. Minorsky, "Kürtler", İA, VI, 113.

M. Sait Özervarlı

MOLLA CÎVEN

(bk. CÎVEN).

MOLLA ÇELEBİ

(bk. MUHYİDDİN MEHMED ŞAH).

MOLLA ÇELEBİ KÜLLİYESİ

İstanbul Fındıklı'da günümüze sadece camisi ulaşabilmiş XVI. yüzyıla ait külliye.

Kuruluşunda cami, mektep ve hamamdan meydana gelmiş olan külliyeye sonradan bir dârülhadis eklenmesi düşünülmüşse de gerçekleşmemiştir. Bânisi, kayınvâlidesi divan şairi Hubbî Hatun'dan dolayı Hubbî Mollası veya Molla Çelebi olarak da tanınan Anadolu kazaskeri Mehmed Vüsûlî Efendi'dir. Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde bulunan (nr. 624) 992 (1584) tarihli vakfiyesiyle eserleri hakkında bilgi veren tezkirelerdeki kayıtlardan anlaşıldığına göre cami ve hamam Mimar Sinan tarafından inşa edilmiştir. Caminin batısında yer alan külliyenin hamamı 1957'de yol genişletme çalışmaları sırasında ortadan kaldırılmış, son cemaat yerinin önünde Sadrazam Koca Yûsuf Paşa'nın 1201'de (1786-87) yaptırdığı sebil de yerinden sökülerek biraz ilerideki Kabataş İskelesi önüne monte edilmiştir. Hamam kitâbesinin kaynaklardaki metninde yer alan bir kelimenin farklı imlâsından (hamamın-hamamını) dolayı ebced hesabı ile ayrı tarihler çıkarılsa da, "Görenler ol makām-ı dil-küşânın dedi târîhin / Leb-i deryâda seyrân eyle hammâmını monlānın" beyti 969 (1561-62) yılını vermektedir. Cami de bu tarihte veya hemen sonra tamamlanmış olmalıdır.

Cami. Mimar Sinan'ın yalın bir denemesi olarak literatüre geçen ve Fındıklı Camii adıyla da bilinen yapı altı destekli camiler grubuna girmektedir. Ana kubbe kuzey yönü hariç beş yarım kubbe ile yanlara doğru genişletilmiş, mihrap önünde yer alan yarım kubbe ise diğerlerine oranla daha derin olduğundan mihrap bölümü dışarıya taşırılmıştır. Harime girişi sağlayan cümle kapısı mihrap ekseninde ve dıştan basık kemerli, içten dikdörtgen şeklinde mermer sövelidir. 11,80 m. çapındaki kubbeyi taşıyan altı pâyeden güneyde yer alan iki tanesi mihrap nişinin köşelerine yerleştirilmiştir. Doğu ve batıdaki pâyeler yarım sekizgen, kuzeyde yer alan iki pâye sekizgen kesitli olup serbest şekilde bulunmaktadır. Kuzeydeki iki pâye dışında diğerleri altıgen kasnaklı kubbeyi dıştan destekleyen, üzerleri küçük kubbelerle örtülü birer ağırlık kulesiyle yapının dışında son bulur. Eteğinde on yuvarlak kemerli pencere bulunan dıştan altıgen kasnaklı ana kubbe

kuzey hariç beş yönde yarım kubbelerle yanlara doğru genişletilmiştir. Alt yapıdan yarım kubbelere geçişler pandantiflerle, mihrap yönündeki yarım kubbede ise mukarnaslarla sağlanmıştır. Ayrıca kubbe eteğinde diğerlerinden farklı üç adet yuvarlak kemerli pencere bulunmaktadır. Bu bölümdeki oldukça sade alçı mihrap mukarnaslı bir yaşmağa sahiptir. İki yanında ise altlı üstlü pencerelerden başka dikdörtgen çerçeveli, mermer söveli birer niş mevcuttur. Kuzeyde serbest olarak duran iki pâye ile kuzey duvarı arasında bir açıklık vardır. Bu bölüm iki yanda birer yarım tonoz, ortada ise pâyeleri birleştiren sivri kemerin diğer kemerlere göre daha geniş ele alınması ile kapatılmıştır. Kemer içini dolduran duvar yüzeyi revzenlidir. Böylece yapı kuzeye doğru genişletilmiş ve bu bölüme altlı üstlü ahşap mahfiller yerleştirilmiştir. Üst kat mahfiline geçiş, dışta son cemaat yerinde minare çıkışının simetrisi durumunda olan basık kemerli kapıdan sağlanmaktadır. Ayrıca içten geçişi bulunan minarenin basamaklarından mahfil seviyesinde ayrılan koridorun arkasından yine basık kemerli bir açıklıkla üst kat mahfiline ulaşılır. Caminin iç mekânında alt kat pencerelerinin üstleri, üst kat pencerelerinin çevresi, yarım kubbeler, kemerler, pandantifler ve ana kubbenin içi son yıllarda yenilenirken mavi, kırmızı, sarı, beyaz renkli bitkisel motifler süslü kalem işleriyle bezenmiştir. Camide mevcut ahşap minber XIX. yüzyıldan kalma olup kabarık bitkisel süslemeleri yaldızlı, diğer kısımlar yağlı boyalıdır. Son yıllarda yapılan vaaz kürsüsünün hiçbir özelliği yoktur. Mimar Sinan çağının bütün sadeliğini bünyesinde toplayan cümle kapısı iki renkli taşın alternatif biçimde kullanılması ile oluşan basık kemerli, mermer sövelidir. Silmelerle hareketlendirilmiş olan kapının dikdörtgen mermer alınlığı boş bırakılmış ve üste dikdörtgen açıklıklı bir pencere yerleştirilmiştir. Girişin iki yanındaki dikdörtgen pencerelerden alt kattakiler

sivri hafifletme kemeri altında mermer sövelere sahiptir. Pencerelerin dış yanlarında birer mihrâbiye ile kesme taştan basık kemerli birer kapı yer almaktadır. Bunlardan batıdaki minareye geçişi, doğudaki yapının üst kat mahfiline çıkışı sağlamaktadır. Caminin ana kütlesinden yanlara doğru taşan son cemaat yerinin iki köşesindeki sivri kemerli açıklıklardan batıdaki hazîreye, doğudaki bahçeye açılmaktadır. Yapının diğer cephelerinde sivri boşaltma kemeri altında dikdörtgen şeklinde mermer söveli, demir şebekeli alt kat pencerelerinin üzerinde sivri kemerli ikinci kat pencereleri yer almaktadır. Caminin kuzeybatı köşesinde bulunan kare kaideli, silindir

gövdeli minare geç dönemlerde yenilenmiştir. Külâh altında ve şerefe korkuluk levhalarında süslemeleri olan minarenin şerefe formu da barok düzene sahiptir. Minareye dıştan son cemaat yerindeki basık kemerli kapı, içten ise aynı doğrultudaki bir başka kapı ile çıkılmaktadır.

10 Ekim 1723, 6 Kasım 1724 ve 1 Mart 1823 tarihlerinde çıkan yangınlarda cami ve hamamın tahrip olduğu, 1843 yılında caminin tekrar yangın geçirdiği bilinmektedir. XVIII. yüzyıl içinde Tuğracı (Nişancı) Ömer Ağa camiyi, I. Abdülhamid ise (1789) cami, hamam ve çeşmeyi tamir ettirmiştir. 1 Mart 1823 tarihindeki yangından sonra cami yeniden onarılmış, bu arada mahfil yenilenmiştir. Eski resimlerden, 1843 yangınının ardından beş bölümlü son cemaat yerinin dik meyilli, düz atkılı ahşap sundurma şeklinde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1958'de yapılan restorasyonda camide aslına uygun olmayan yerler düzeltilerek son cemaat yerindeki ahşap sundurma kaldırılmış, sekizgen kaideler üzerine oturan, baklavalı başlıklara sahip altı adet mermer sütunun üstü beş kubbe ile örtülmüş ve sivri kemerlerle birbirine bağlanmıştır. Sütun başlıklarının dış yüzeylerinde birer rozet ve çin bulutuna benzer kıvrık hatlı bir süsleme görülmektedir. Ortada girişin önünde yer alan kubbeli birim sekizgen kasnaklı olup diğerlerine göre biraz daha yüksek tutularak cephe monotonluktan kurtarılmıştır. Günümüzde içleri beyaz boyalı olan son cemaat yeri kubbelerinin 1958 yılındaki yeni inşasında kalem işiyle tezyin edildiği bilinmektedir.

Kütüphane. 1296 (1879) tarihli Devlet Salnâmesi'nden ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde Molla Çelebi Kütüphanesi fihristindeki bilgilerden anlaşıldığına göre çeşitli kişiler tarafından vakfedilen kitaplarla cami içerisinde bir kütüphane kurulmuştur. 144 adet kitabın bulunduğu kütüphaneye ait fihristte yer alan bir notta Fındıklı Camii içinde Reîsülküttâb Abdullahzâde'nin, Molla Mehmed Çelebi Efendi'nin ve Şeyhülislâm Hâmid Efendi gibi zevatın vakfettiği kitapların Kılıç Ali Paşa Medresesi içindeki kütüphaneden Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledildiği belirtilmektedir (Orhonlu, VII/10 [1954], s. 68). Molla Çelebi Camii'nde mevcut kitapların ne zaman Kılıç Ali Paşa Medresesi'ne taşındığı ise bilinmemektedir.

Hazîre. Caminin batısında yer alan dikdörtgen hazîre, İskele sokağına bakan

duvarla deniz tarafındaki kitâbelerinden anlaşıldığına göre batı ve güney yönlerinden 1132'de (1720) rûznâmçe-i evvel Hüseyin Paşazâde Hacı Mehmed Bey tarafından inşa ettirilen parmaklıklı bir duvarla sınırlandırılmıştır. Batı yönünde altı küçük dikdörtgen ve bir sivri kemerli açıklık mevcuttur. Burası iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, sivri kemerli pencereden yapının dış duvarına atılan, yarıya kadar demir şebeke ile kapatılmış diğer sivri bir kemerle son bulmaktadır. Kare planlı ikinci bölüm kuzeyde bir kemer, batıda iki pencere ve doğuda bir pencere ile toplam dört açıklığa sahiptir. Hazîrede günümüze ulaşabilen on dokuz mezar vardır. Halen mevcut en eski mezar 1121 (1709) tarihli olup Şeyhülislâm Sadreddinzâde Sâdık Mehmed Efendi'ye aittir. Bazı kayıtlara göre XVI. yüzyıldan itibaren hazîredeki en eski defin, 958'de (1551) vefat ederek buraya gömülen Emîr Hüseyin Çelebi'yle ilgili ise de mezar taşı kaybolmuştur.

Hamam. Eskiden İstanbul'un en işlek çifte hamamlarından biri olan yapının soyunmalık bölümleri kâgir duvarlı ve sakıflı, sıcaklık bölümleri ise üç eyvan şemasına sahipti. Planı itibariyle Ayasofya'nın karşısındaki Haseki Hamamı'na benzeyen yapının yıkımından kısa bir süre önce sıcaklıkları birleştirilmiş, erkekler kısmının helâları ile kadınlar kısmının soyunmalığı ortadan kaldırılmış ve tek hamama dönüştürülerek klasik hüviyetini yitirmişti. 1957'deki yıkımdan günümüze kadar gelebilen iki parça kitâbenin sağ bölümü, Çarşıkapı'da İstanbul Fetih Cemiyeti tarafından kullanılan Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Külliyesi'nin medresesi avlusundadır. Yüksel Yoldaş Demircanlı ve Mehmet Nermi Haskan sol parçasının Topkapı Sarayı Müzesi'nde olduğunu bildirmişlerse de (İstanbul Mimarisi İçin Kaynak, s. 391; İstanbul Hamamları, s. 142) bu parça müzede bulunamamıştır. Hamamın üç mermer kurnası halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin şeref salonunda yer almaktadır. Hüseyin Ayvansarâyî ve Dâvutpaşalı Mehmed Râif külliyede bir de sıbyan mektebinin varlığından bahsetmişlerdir. Bu hamamın cadde üzerindeki soyunma yeri, XVIII. yüzyıl sonları ve XIX. yüzyıl başlarının

sivil mimarisine uygun bir konak cephesi karakterine sahipti.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 311-312; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 232, 233, 442, 445; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 82-84; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 374; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 334-337; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 47; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1945, II, 140-142; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Âfetler", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 350-351, 369; Behçet Ünsal, "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", a.e., İstanbul 1969, II, 51-53; Cahit Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 212-213; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 224; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 113, 154, 288, 395; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, II, 24-25; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 52; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, İstanbul 1989, s. 135-136, 391; Çelik Gülersoy, İstanbul II: Tophane, Fındıklı, Kabataş, Milano, ts., s. 112-113, 116; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 142-144; W. Müller-Wiener, İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 1998, s. 413; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Beyoğlu'ndaki Camiler", Geçmişten Günümüze Beyoğlu, İstanbul 2004, I, 341-360; Cengiz Orhonlu, "Fındıklı Semtinin Tarihi Hakkında Bir Araştırma", TD, VII/10 (1954), s. 65-70; M. Baha Tanman, "Molla Çelebi Camii", DBİst.A, V, 483-484; Arzu İyanlar, "Molla Çelebi Hamamı", a.e., V, 484.

Arzu İyanlar

MOLLA FENÂRÎ

(ö. 834/1431)

Osmanlı âlimi.

751 yılının Safer ayında (Nisan 1350) doğdu. Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır. Fenârî nisbesi hakkında kaynaklarda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu nisbenin, Mâverâünnehir bölgesinde ya da Bursa civarında Yenişehir ile İnegöl yakınlarındaki Fenâr köyünden geldiğini söyleyenler bulunduğu gibi babasının fenercilik mesleğiyle ilgili olduğunu ileri sürenler de vardır. Kahire'de ondan icâzet alan İbn Hacer el-Askalânî'nin İbnü'l-Fenerî diye tanındığını belirtmesi, Zeynüddin el-Hâfî'nin halifesi İbn Gānim el-Kudsî'ye gönderdiği Arapça bir şiirinde kendisinden İbnü'l-Fenârî diye söz etmesi (Taşköprizâde, s. 27) babasının da bu nisbeyle anıldığını göstermektedir. Açık bilgi bulunmaması sebebiyle kaynaklar bu rivayetleri nakletmekle yetinmiş, Uzunçarşılı ise bir gerekçe göstermeden Yenişehir ile İnegöl taraflarındaki Fenâr kasabasından olduğunu kaydetmiştir.

Molla Fenârî, ilk öğrenimini babasının yanında tamamladıktan sonra İznik'te Alâeddin Ali Esved'in derslerine devam etti. Hocasıyla arasında geçen ilmî bir tartışma yüzünden oradan ayrıldı ve Amasya'ya gitti. Amasya'da Cemâleddin Aksarâyî'nin öğrencisi oldu ve 778 (1376) yılında kendisinden icâzet aldı. Ardından Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile birlikte gittiği Kahire'de başta Ekmeleddin el-Bâbertî olmak üzere çeşitli âlimlerden şer'î ilimleri tahsil etti; Bâbertî'den de icâzet aldıktan sonra Bursa'ya döndü. Yıldırım Bayezid tarafından Manastır Medresesi müderrisliği ve bunun yanı sıra 795'te (1393) Bursa kadılığı ile görevlendirildi. Bu vazifesini on yıl kadar sürdürdü. Ankara Savaşı'nın ardından Timur'un askerleri Bursa'yı ele geçirince, daha önce Yıldırım Bayezid'in esir alıp hapsettirdiği Karamanoğlu Alâeddin Bey'in iki oğlu II. Mehmed Bey ve Ali Bey hürriyetine kavuşmuş ve Timur tarafından Karamanlı ülkesinin yönetimine getirilmişti. Molla Fenârî de muhtemelen Mısır seyahati dönüşünde Konya ve Karaman'a uğradığında tanıştığı Mehmed Bey'le Karaman'a gitti. Orada

on yıldan fazla bir müddet ders verdi. 817'de (1414) Bursa'ya döndü ve Çelebi Sultan Mehmed devrinde 818 (1415) yılında ikinci defa Bursa kadılığına getirildi. 822'de (1419) çıktığı hac seyahatinden dönerken Kahire'ye uğradı ve el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin isteğiyle bir süre orada kaldı. Kahire'de bulunduğu sırada dönemin önde gelen âlimleriyle ilmî müzakerelerde bulundu ve ders verdi. 823 (1420) yılında Mısır'dan ayrılan Molla Fenârî, Kudüs'e uğradıktan sonra Bursa'ya döndü ve eski görevine devam etti. II. Murad tarafından 828'de (1425) müftülük vazifesine tayin edildi. Bu unvanı taşıyan kimsenin diğer ulemâya nisbetle önemli bir mevki işgal ettiği bilinmekle birlikte bazı kaynaklarda Fenârî'nin ilk şeyhülislâm olarak anılması, pâyitaht müftülük makamının XVI. yüzyılın ortalarında ulaştığı kurum hüviyetiyle kelimenin kazandığı "devletin bütün ilmiye sınıfının resmî mercii" anlamında düşünülmemelidir.

833 (1430) yılında yaptığı ikinci hac yolculuğunda da Kahire'ye uğrayan Molla Fenârî buradaki âlimlerle ilmî görüşmeler yaptı. Döndükten kısa bir süre sonra 1 Receb 834 (15 Mart 1431) tarihinde Bursa'da vefat etti. Hüseyin Hüsâmeddin, bazı vakıf kayıtlarına ve kitâbelere dayanarak Molla Fenârî'nin 838'de (1434-35) öldüğünü kaydeder (TTEM, XVII/19 [1928], s. 155). Cenazesi kendi yaptırdığı caminin hazîresine defnedildi. Öğrencileri arasında oğlu Mehmed Şah Fenârî, Şehâbeddin İbn Arabşah, Kadızâde Rûmî, Kutbüddinzâde İznikî, Kâfiyeci, Emîr Sultan, Molla Yegân ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler bulunmaktadır.

Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nde tasavvufa ilgi duyan ilmiye mensuplarının önde gelenlerindendir. Tasavvuf kültürüne olan yakın ilgisi bazı eserlerinde açıkça görülür. Tasavvufî düşüncelerinin şekillenmesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tesiri vardır ve İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen Ekberiyye mektebinin görüşlerini Anadolu'da temsil eden âlimler arasında yer almaktadır. Babasından Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb'ını okumuş, daha sonra bu eseri şerhetmiştir. Fenârî ayrıca hem Miftâḥu'l-ġayb'ı hem de İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'ini okutmuştur. Taşköprizâde, Fenârî'nin babasının Sadreddin Konevî'den Miftâḥu'l-ġayb'ı okuduğuna dair bir rivayet naklediyorsa da (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 24) bu tarihen mümkün görünmemektedir. Konevî'nin ölüm tarihi (673/1274) göz önüne alınırsa Fenârî doğduğunda babasının 100 yaşlarında olması gerekir. Bu sebeple bizzat Konevî'den değil talebesinden veya talebesinin talebesinden

okumuş olmalıdır. Kaynaklarda ayrıca Ebheriyye (Evhadiyye-Safeviyye / Erdebîliyye) ve Rifâiyye tarikatlarından hilâfet aldığı ve Zeyniyye tarikatına da intisap ettiği kaydedilmektedir. Diğer taraftan Fahreddin er-Râzî ekolüne bağlı olup Râzî'nin geliştirdiği İbn Sînâcı sistemin Osmanlı geleneğine taşınmasında önemli rol oynamıştır.

Gerek devlet erkânının gerekse halkın saygı gösterdiği ve maddî durumu iyi olmasına rağmen sade bir hayat yaşadığı nakledilen Molla Fenârî geçimini sağlamak için ipekçilikle meşgul olmuştur. Taşköprizâde, Fenârî'nin vefat ettiğinde 10.000 ciltlik bir kütüphane bıraktığına dair bir rivayet kaydeder. Molla Fenârî, Kudüs'te bir medrese ile Bursa'da üç mescid ve bir medrese yaptırmış, 833 (1430) tarihli vakfiyesiyle bunlara birçok emlâkini tahsis etmiştir (Bilge, s. 232-241). Oğullarından Mehmed Şah Fenârî de (ö. 839/1435[?]) âlim olup çeşitli eserler telif etmiş, Yûsuf Bâlî ise (ö. 840/1436-37) müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfına tanınan imtiyazlar ilk defa

II. Murad tarafından Molla Fenârî ailesine verilmiş, daha sonra bütün ilmiye ailelerine teşmil edilmiştir.

Eserleri. 1. ʿAynü'l-aʿyân (Tefsîru Sûreti'l-Fâtiḥa). İşârî tefsir türünün örneklerinden olup Karamanoğlu Mehmed Bey'e ithaf edilmiştir. Eserde tefsir usulüne dair geniş bir mukaddime yer almaktadır. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan kitabın müellif hattı olduğu tahmin edilen nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Mahmud Paşa, nr. 9). İstanbul'da basılan (1325) eser üzerinde Zülfikar Durmuş, Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Aynü'l-A'yân Adlı Eserinin Tahlili adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (1992, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Taʿlîḳāt ʿalâ evâʾili'l-Keşşâf. Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirinin Fâtiha sûresiyle Bakara sûresinin bir bölümüne yazılmış ta'likattır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 183). 3. Fuṣûlü'l-bedâyiʿ*. Usûl-i fıkha dair bu eser müellifin en meşhur çalışmalarından biri olup iki cilt halinde basılmıştır (İstanbul 1289). 4. Şerḥu'l-Ferâʾiżi's-Sirâciyye. Hanefî fakihi Secâvendî'ye ait eserin en güzel şerhlerinden biridir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2524; Giresun Yazmaları, nr. 117; Yazma Bağışlar, nr. 318; Lâleli, nr. 1310/1, 1311/1). 5. Şerḥu Telḫîṣi'l-Câmiʿi'l-kebîr fi'l-fürûʿ. Hanefî fakihi Hılâtî'nin,

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr'inin muhtasarı olan Telḫîṣü'l-Câmiʿi'l-kebîr adlı eserinin bir bölümünün şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 962, 963/2; Yenicami, nr. 482/2). 6. Şerḥu Fıḳhi'l-Keydânî (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 512/22). 7. Miṣbâḥu'l-üns beyne'l-maʿḳūl ve'l-meşhûd fî şerḥi Miftâḥi'l-ġayb. Sadreddin Konevî'ye ait eserin şerhi olup Muhammed Hâcevî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1374 hş.). Bu neşirde Mirza Hâşim el-Üşkûrî, Âyetullah Humeynî, Seyyid Muhammed el-Kummî, Âgā Muhammed Rızâ Kumişeî, Hasanzâde Âmilî gibi şahısların ta'likatına da yer verilmiştir. Ayrıca eseri Hâcevî Farsça'ya tercüme etmiştir (Tahran 1374 hş.). Âyetullah Humeynî'nin ta'likatı ayrıca Dâvûd-i Kayserî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem şerhine yaptığı ta'likatla birlikte yayımlanmıştır (Taʿlîḳāt ʿalâ şerḥi Fuṣûṣi'l-ḥikem ve Miṣbâḥi'l-üns, Kum 1365 hş.). 8. Şerḥu dîbâceti'l(muḳaddimeti'l)-Mes̱nevî (İstanbul 1288). 9. Sûfiyyenin Libâs ve Etvâr ve Meslekine Dair İtirâzâta Reddiye (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 71). 10. Taḥḳīḳu ḥaḳāʾiḳi'l-eşyâʾ ve deḳāʾiḳi'l-ʿulûm ve'l-ârâʾ (Risâle fi't-taṣavvuf, el-Muḳaddimâtü'l-ʿaşere). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'sinde yer alan ve "künnâ hurûfen âliyât" şeklinde başlayan beytin şerhi olup Muhammed Hâcevî tarafından yapılan Farsça tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Terceme ve Metn-i Şerḥ-i Rubâʿî-i Şeyḫ-i Ekber Muḥyiddîn ʿArabî, Tahran 1375 hş.). 11. Taʿlîḳa ʿalâ Iṣṭılâḥâti'ṣ-ṣûfiyye. Kâşânî'nin eserine bir ta'liktir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4802/2). 12. el-Fevâʾidü'l-Fenâriyye. Esîrüddin el-Ebherî'nin Îsâġūcî (er-Risâletü'l-Es̱îriyye) adlı mantık kitabına yazılan şerhlerin en meşhurlarından olan eser Osmanlı medreselerinde son zamanlara kadar okutulmuştur (İstanbul 1253, 1263, 1266, 1269). Bu şerh üzerine yapılan hâşiyeler arasında Kul (Kavil) Ahmed diye tanınan Ahmed b. Muhammed b. Hıdır'ın Kul Ahmed'i ve Burhâneddin b. Kemâleddin Bulgarî'nin el-Fevâʾidü'l-Burhâniyye'si önemlidir. Molla Fenârî'ye ait şerhin mukaddimesi Mehmed Emin Şirvânî tarafından tahşiye edilerek Cihetü'l-vaḥde adıyla basılmıştır (İstanbul 1307). 13. ʿAvîṣâtü'l-efkâr fi'ḫtibâri üli'l-ebṣâr. Kelâm, ferâiz, fıkıh ve âdâb olmak üzere dört bölümden meydana gelmektedir (İstanbul 1304). 14. Ḥâşiye ʿale'ḍ-Ḍavʾ. Mutarrizî'nin nahiv ilmine dair el-Miṣbâḥ adlı eserine Tâceddin el-İsferâyînî'nin yaptığı şerh üzerine yazılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2510/2). Bazı araştırmacılar bu nüshanın Fenârî'ye aidiyetinin ihtiyatla karşılanması gerektiği görüşündedir (meselâ bk. Gülle, Şemseddin Muhammed b. Hamza, s. 77-78). 15. el-

ʿİşrûn ḳıṭʿa fi’l-ʿişrîne ʿilmen. Müellifin oğlu Mehmed Şah tarafından Şerḥu Manẓûmeti’l-elġāz li’l-fârih adıyla şerhedilmiştir. 16. Esâṣü’ṣ-ṣarf fî ʿilmi’t-taṣrîf. Mehmed Şah bu esere de Teʾsîsü’l-ḳavâʿid ḥarfen bi-ḥarf fî şerḥi maḳāṣıdı Esâsi’ṣ-ṣarf adıyla bir şerh yazmıştır.

Molla Fenârî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: Şerḥu Muḫtaṣari’l-Mevâḳıf, Taʿlîḳāt ʿalâ Şerḥi’l-Mevâḳıf, Baḥs̱ fi’n-nâsiḫ ve’l-mensûḫ min tefsîri’l-Fâtiḥa, Ḥâşiye ʿalâ Ḥırzi’l-emânî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’ş-Şemsiyye, Risâle fî âdâbi’l-baḥs̱, Risâle fî mâhiyyeti’ş-şeyâṭîn ve’l-cin, Risâle fî menâḳıbi’ş-Şeyḫ ʿAlâʾiddîn en-Naḳşibendî, Şerḥu’l-Fevâʾidi’l-Ġıyâs̱iyye, Risâle fî ricâli’l-ġayb, Risâle fî beyâni vaḥdeti’l-vücûd, Mürşidü’l-muṣallî.

Bazı kaynaklarda (meselâ bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 184) ve kütüphane kayıtlarında (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2781; Hüsrev Paşa, nr. 482; Fâtih, nr. 3677) Molla Fenârî’ye nisbet edilen Ünmûzecü’l-ʿulûm adlı eserin müellifin oğlu Mehmed Şah’a, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Miftâḥ li’s-Seyyid (Taʿlîḳa ʿalâ Şerḥayi’s-Seyyid ve’s-Saʿd) isimli çalışmanın da (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1804; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2845, 2850/1; Cârullah Efendi, nr. 1790/1) Ali Fenârî veya Ali b. Fenârî’ye ait olduğu tesbit edilmiştir (Gülle, Şemseddin Muhammed b. Hamza, s. 75-76).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, VIII, 243-245; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 22-29; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 184, 647, 648, 867, 882; II, 1299, 1655, 1894; Belîğ, Güldeste, s. 239-242; Devhatü’l-meşâyih, s. 3-5; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 166-167; Sicill-i Osmânî, III, 159; Osmanlı Müellifleri, I, 390-392; İlmiyye Salnâmesi (haz. Seyid Ali Kahraman v.dğr.), İstanbul 1998, s. 283-287; Brockelmann, GAL, II, 303-304; Suppl., II, 328-329; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 3-4; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 188-189; Ziya Şakir,

Molla Fenârî: Osmanlı İmparatorluğunun İlk Türk Şeyhülislâmı, İstanbul 1951; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 228-229; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 1-3; Edib Yılmaz, Molla Fenari, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsifi (mezuniyet tezi, 1975), İÜ Ed. Fak. Arap-Fars Filolojisi; a.mlf. - Ayhan Yıldırım, "İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî", Diyanet İlmî Dergi, XXXI/3 (1995), s. 71-81; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 30-32, 232-241; Sıtkı Gülle, Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "İlk Osmanlı Şeyhülislâm'ı Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî (751-834/1350-1431) ve Onun Aynu'l-A'yân Tefsîri", İÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, İstanbul 1999, s. 237-246; Hakkı Aydın, İslâm Hukuku ve Molla Fenârî, İstanbul 1991; Recep Şehidoğlu, Molla Fenârî ve Tefsir Metodu (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Aşkar, Molla Fenârî ve Vahdeti Vücûd Anlayışı, Ankara 1993; a.mlf., "Osmanlı Devletinde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislâm Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı", AÜİFD, XXXVII (1997), s. 385-401; Recep Cici, Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar, Bursa 2001, s. 109-121; Reşat Öngören, "Osmanlı Devleti'nin İlk Şeyhülislâmı Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 114-119; Hüseyin Hüsameddin, "Molla Fenârî", TTEM, XVI/18(95) (1926), s. 368-383; XVII/19(96) (1928), s. 148-158; Müjgân Cunbur, "İlk Türk-Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî", TY, II/283 (1960), s. 17-18; Hakkı Şinasi Çoruh, "Türk Anadolu'da İlim Tarihinin İlk Büyük Siması İlk Osmanlı Şeyhül-İslâmı Molla Fenârî", TK, X/120 (1972), s. 1265-1276; J. R. Walsh, "Fenārīzāde", EI² (İng.), II, 879.

İbrahim Hakkı Aydın

Düşüncesi.

Molla Fenârî'nin düşüncesi genel olarak mantık, tefsir usulü, fıkıh usulü ve metafizikle ilgili eserlerinde ifadesini bulmuştur. İslâm düşünürlerinin yeni sentezlere yöneldiği hareketli bir dönemde yaşayan Fenârî, Moğol istilâsı ve Haçlılar sonrası İslâm dünyasının yeniden toparlanmaya çalıştığı ilmî ve

fikrî ortamın güçlü bir temsilcisidir. Muhakkikler (muhakkikūn) olarak bilinen âlimlerin yetiştiği bu ortamda fikirleri teşekkül eden Fenârî dinî ve lisanî ilimleri, Fahreddin er-Râzî'nin metafiziğini ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf metafiziğini bir büyük sentezde uyumlu hale getirmeyi denemiştir. Onun ilmî kişiliği, Anadolu'da filizlenmeye başlayan ve giderek Osmanlı ilim zihniyetinin temelini oluşturacak olan medrese-tekke bütünlüğünü kendinde temsil etmiş ve mutasavvıf-âlim tipinin Dâvûd-i Kayserî'den hemen sonraki örneklerinden birini ortaya koymuş olması bakımından da önem arzetmektedir. Molla Fenârî'nin ilmî projesinde mantık, din ilimleri metodolojisi ve tasavvuf metafiziği birbiriyle çelişmeden ilişki içine sokulmuştur. Usul ilmi mantıkla bütünleştiği gibi tasavvuf da şer'î ilimlerle tam bir uzlaşma halindedir. Ayrıca bu ilim anlayışında vahdeti vücûd metafiziğinin de mantık yöntemlerine dayalı bir ifadeye büründürülmesi amaçlanmıştır. Dolayısıyla onun düşüncesinde klasik İslâm düşüncesinin beyân (dinî bilgi), burhan (aklî kanıt) ve irfan (tasavvuf metafiziği) şeklinde isimlendirilen araştırma alanları birbirini bütünleyen bakış açılarını ifade etmektedir.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, metafizik (el-ilmü'l-ilâhî) sahasındaki teorik ve tasavvufî bilgi edinme yollarından söz ederken bu ikisi arasında bir geçişlilik bulunduğunu ve nefsin arındırılmasına dayalı tasavvuf yolunun Anadolu'daki en büyük temsilcisinin Fenârî olduğunu belirtmektedir (Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti Miftâḥi's-saʿâde, s. 251). Bu tesbitle ima edilmek istenen şey Fenârî'nin İbnü'l-Arabî tarafından ortaya konan tasavvufî görüşleri benimsemesidir. Nitekim Fenârî, İbnü'l-Arabî'nin bir dörtlüğüne yazdığı küçük bir şerhte vahdeti vücûd ontolojisinin temel önermelerini açıkça göstermiştir. Bu önermelerin vurguladığı ana fikre göre gerçek varlık birdir ve Allah'tır. O'ndan başka her şeyin mevcudiyeti, gerçek varlığın ezelden beri ilminde bulunan ilk örnek ya da aslî gerçekliklere (a'yân-ı sâbite, hakāik) göre tesbit edilmesinden ibarettir. Bu varlığın taşıdığı isimler onun âlemle olan ilişkisini tanımlar ve nesnelerin hangi varlık düzeyinde gerçeklik kazanacağını belirler (Terceme ve Metn-i Şerḥ-i Rubâʿî, s. 42 vd.). Esasen Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb'ına Miṣbâḥu'l-üns adıyla yazdığı şerh Fenârî'nin vahdeti vücûd metafiziğiyle irtibatının mükemmel bir göstergesidir. Ayrıca Sadreddin Konevî, eserinde tasavvuf metafiziğini felsefî terminoloji bakımından da anlamlı olacak şekilde konusu, ilkeleri ve problemleri bakımından yeniden inşâ etmek istediği için

Fenârî'nin şerhiyle bu özgün girişime yeni açılımlar kazandırdığı söylenebilir. Fenârî tarafından, "insan gücünün sınırları içinde hak olan Allah'ı yaratıklarla ilişkisi ve âlemin O'ndan neşet etmesi bakımından bilmek" şeklinde tanımlanan metafiziğin konusu varlık veya ontolojik anlamıyla Hak, dolayısıyla da Hakk'ın varlığı olarak belirlenmekte, ilkeleri ilâhî isimler, problemleri ise bu isimlerin varlık mertebelerinde nasıl tecelli ettiği, kısacası Hak ile âlem arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği şeklinde ortaya konmaktadır (Miṣbâḥu'l-üns, s. 44 vd.; krş. Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s. 9). Bu ontolojik yaklaşımla paralellik gösteren bilgi anlayışına göre tasavvuf metafiziğinin ilke ve problemleri hakkında gerçeği öğrenme ahlâkî arınma yoluyla, bu yol da benzer bir hali daha önce yaşamış ârifin delâletiyle olabilir. Eğitim yoluyla aktarılan bilginin ârif tarafından akla uygun yöntemlerle verilmesi mümkün olduğu gibi bilgileri alan kimse de bunların kesinliğine hükmetmek için mantıkî yollara her durumda ihtiyaç duymayabilir. Bu bağlamda Fenârî'nin vurguladığı ana fikir, metafizik ilkelerin ancak ilâhî sırlara vâkıf olan âriflerce bilinebildiği ve dolayısıyla metafizik meseleler hakkında onların söz sahibi olduğu şeklindedir. Ayrıca âriflerin tasavvuf doktrinlerini akla uygun biçimde aktarması, bu bilgilerin esasen teorik yöntemin ölçütü sayılan mantığa indirgenebileceği anlamına gelmediği gibi belirli ölçütlerden mahrum bulunduğu yahut hiçbir ölçüte vurulamayacağı anlamına da gelmemektedir. Aksine, her bilgi ve varlık düzeyi için yeni ve izâfî mânalar kazanan çeşitli ölçütler söz konusudur (Miṣbâḥu'l-üns, s. 48-49; krş. Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s. 10-11). Konevî'nin anılan eserinde (Tasavvuf Metafiziği, s. 7-12), vahdeti vücûd ile teorik (felsefî yahut kelâmî) metafizik arasında gözlemlenecek terminolojik ortaklıkların tasavvufla ulaşılan yüksek hakikatlere teorik çabayla ulaşıldığı anlamına gelmediği, ortak bir terminolojinin kullanılmasının sadece tasavvuf doktrinini akla uygun bir ifadeye büründürme amacına yönelik olduğu vurgulanmaktadır. Fenârî'nin de aynı entelektüel tavra sahip çıktığı, Konevî'nin yolunu izleyerek teorik ve tasavvufî yollar arasında bir köprü oluşturmak istediği anlaşılmaktadır. Nitekim şerhinin tam adındaki "beyne'l-ma'kūl ve'l-meşhûd" ibaresi "miftâhu'l-üns" tabiriyle anlam bütünlüğü içindedir ve müellifin akla dayalı bilgiyle keşfe dayalı bilgiyi aynı metinde yakınlaştırma amacını açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Fenârî, yine Konevî'nin ana fikirlerini takip ederek metafizik alanında teorik yöntemi önemli saymakla birlikte insanın hata yapabileceğini ifade etmiş, kesin bilgi için izlenmesi gereken

yöntemin tasavvufî müşahede olduğunu savunmuştur (Mişbâḥu'l-üns, s. 33-36). Keşfe dayalı yöntem nihaî olarak âlemde mevcut nesnelere değil doğrudan doğruya Allah'ın varlığına yöneliktir. Çünkü eşyanın

son gerçekliği onun Allah'ın ezelî bilgisinde taayyün etmiş ilk örneklerle aynı olduğundan (a.g.e., s. 39; krş. Terceme ve Metn-i Şerḥ-i Rubâʿî, s. 42, 48) ontolojik gerçekliğe ulaşmayı ve Allah'a yönelişi gerektirmektedir. Ârif bu yönelişte aklının sağlayabileceği bütün verileri, bütün ilke, kural ve kanunları aşarak, akılla tanımlanmış soyut ve tümel kavramların ötesine geçerek ontolojik gerçekliği aşkın bir düzeyde kavramış olmaktadır (Mişbâḥu'l-üns, s. 42). Fenârî'nin tanıttığı bu yöntemin bir bakıma XX. yüzyıldaki fenomenolojiye ve buna dayalı varlık felsefesine öncülük ettiği söylenebilir. Eşyanın aslî gerçekliğini Allah'ın ilminde nasıl ise öylece bilmek şeklinde belirlenen bir gayenin teorik yöntemi metafizik için dışarıda bırakmasından ötürü Fenârî teorik aklı eleştirmekte ve bunu tasavvuf metafiziğine özgü bilgiye akılla ulaşılabileceği kanaatini geçersiz kılmak için yapmaktadır. Kendisinin, Konevî ile birlikte metafizik meselelerin teorik kanıtlarla ortaya konamayacağını belirtirken dayandığı gerekçeler teorik hükümlerin, süjeye ait bakışın niyet, inanç, yetenek gibi farklılıklara göre değişmesi veya bakış açısına göre değişiklik göstermesi, bunun ötesinde teorik aklın iki çelişkili hükümden birinin yanlışlığını kanıtlayıp çelişkiyi her durumda giderememesi veya çelişen fikirler için birbiriyle yenişemeyen kanıtlar ortaya koyabilmesi şeklindedir (a.g.e., s. 33). Esas itibariyle teorik aklın sınırları içinde kalarak kendisini aşamayacağı ve ilâhî olanla irtibat kuramayacağı yolundaki bir ana fikre dayanan bu eleştiri, modern Batı felsefesinin kendine özgü yapısına rağmen Immanuel Kant'ın teorik akla yönelttiği eleştirileri ve Hegel'in ontolojik bir mutlak akıl kavramıyla Kant'ı aşma çabasını hatırlatmaktadır. Fenârî tarafından oldukça sistematik biçimde dile getirilen bu eleştirel tavır aslında teorik aklın inkârı anlamına gelmemekte, aksine, insan aklının kendi işleyiş alanı ve sınırları içinde hem kavramsal gerçekliğe ulaşmak hem de şer'î ilimleri temellendirmek bakımından vazgeçilmez öneme sahip olduğunu ifade etmektedir.

Bu sebeple, Fenârî'nin Fâtiha sûresini tefsir etmek için yazdığı eserin başlangıç sayfalarında (ʿAynü'l-aʿyân, s.13-16) teorik bilginin epistemolojisine yönelik olarak İbn Sînâcı duyumlar ve idrak psikolojisinin

terimlerine dayalı tanım ve çözümlemelere yer verilmiş olması şaşırtıcı değildir. Ayrıca Fenârî, Beyzâvî'den hareketle temel din ilimlerini akaide ilişkin olarak kelâm ilmi, zâhirî amellere ilişkin olarak fıkıh ilmi (usul dahil) şeklinde tasnif ederken bu şemaya, mânevî halleri amelî açıdan ele alan tasavvuf ilmiyle ontolojik gerçekliği konu edinen mükâşefe ilmini de dahil etmektedir (a.g.e., s. 25). Gazzâlî'den beri süregelen ve tasavvufu şer'î ilimlere katmayan bu anlayış Fenârî'nin ilim anlayışında da görülmektedir. Sadreddin Konevî'nin İʿcâzü'l-beyân fî teʾvîli ümmi'l-Ḳurʾân adlı Fâtiha sûresi tefsirinden de yararlanılarak kaleme alınmış birkaç paragrafta ise Kur'an lafzının zâhirî ve bâtınî mânaları üzerinde durulmakta ve anlam düzeyleriyle varlık düzeyleri arasındaki ilişki, rahmân ve rahîm isimlerinin farklı anlam düzeyleri örnek verilmek suretiyle ortaya konmaktadır (a.g.e., s. 9-10; krş. Sadreddin Konevî, Fâtiha Suresi Tefsiri, s. 317-318, 321-322). Dolayısıyla hem genel ilim anlayışı hem özelde tefsir anlayışı bakımından şer'î ilimle tasavvufî bakış açısı birbirini bütünlemiş olmaktadır.

Fenârî'nin düşüncesinin ifade edildiği diğer bir alan fıkıh usulüdür. Bu sahada telif ettiği Fuṣûlü'l-bedâyiʿ adlı eser bir bakıma Fahreddin er-Râzî sonrası düşüncesinin bazı temel özelliklerini taşır. Küllî kaideleri tesbit ederek bundan cüz'î kuralları çıkarmak bu düşüncenin en önemli unsurlarındandır. Diğer taraftan nakil ve akıl arasında tam bir uyum oluşturmaya yönelik olan bu yöntemde aklî açıklama tavrı alabildiğine öne çıkmaktadır. Fenârî ile birlikte Osmanlı düşüncesinin neredeyse artık temel yönelişi haline gelecek olan metafizik düşüncede naklî ve aklî bilgiyi irfanî bir düzeyde telif etme çabası, söz konusu fıkıh usulü olduğunda yerini aklî yaklaşımın daha çok öne çıktığı bir yönteme bırakmakta, Fenârî fıkhî ictihadı tamamen kendi çizgisi ve yöntemi içerisinde ele almaktadır. Her ne kadar Fuṣûlü'l-bedâyiʿde yer yer metafizik meseleleri de tartışmakta veya meseleleri bir metafizikçi üslûbuyla ele almakta ise de usul alanında keyfîliğe yol açma ihtimali olan söz ve ifadelerden uzak durmuştur. Esîrüddin el-Ebherî'nin Îsâġūcî'sine yazdığı el-Fevâʾidü'l-Fenâriyye adlı şerhin baş tarafı mevcudu bir cihetten kendine konu edinerek mevzu, mebâdî ve mesâil yönünden farklılaşmak suretiyle müstakil disiplin haline gelen ilimleri, insan şahsiyetini bölmeden ve insanın varlıkla irtibatını koparmadan tahsil etme imkânını sağlayan bir ilim anlayışını felsefî olarak temellendirdiği için daha sonra "Cihet-i Vaḥde" başlığı altında müstakil

risâle haline getirilip şerh ve hâşiyeye konu edilmiştir. Molla Fenârî, bu düşüncelerini Fuṣûlü'l-Bedâyiʿde (I, 4-6) fıkıh usulünü ele alırken tatbik etmiş, özellikle burada, bir ilmi ilgili olduğu alanlardan koparmadan nasıl ele almak gerektiğini gösterdiği gibi bir ilmin diğer ilimlerin elde ettiği neticelerden nasıl istifade edebileceğini de göstermiştir.

Molla Fenârî'nin kendisinden önceki entelektüel birikimden yararlanma hususunda kapsayıcı bir bakış açısına sahip olması, farklı ya da çatışan düşünce geleneklerini birbiriyle uyuşacak tarzda yeniden ele alabilmesini sağlamış ve daha yüksek bir düzeyde gerçekleştirilecek bir sentezi düşünürün asıl gayesi haline getirmiştir. Din ilimleri olarak fıkıh ve kelâm, felsefî analiz ve teorik kanıtlama yöntemi olarak mantık, vahdeti vücûd metafiziği olarak tasavvuf bu düşünce sisteminde dinî ve aklî meşruiyet sorunu yaşamadan bir arada bulunmaktadır. Bu yaklaşımıyla Fenârî kendisinden sonraki Osmanlı düşünce ve ilim hayatına yön vermiş şahsiyetlerden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Molla Fenârî, Şerḥu Îsâġūcî, İstanbul 1287, s. 2-3; a.mlf., Fuṣûlü'l-bedâyiʿ, İstanbul 1289, I, 4 vd.; a.mlf., ʿAynü'l-aʿyân, İstanbul 1325, s. 9-10, 13-16, 25; a.mlf., Miṣbâḥu'l-üns (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1374 hş., s. 33-36, 39, 42, 44 vd., 48-49, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Terceme ve Metn-i Şerḥ-i Rubâʿî-i Şeyḫ-i Ekber Muḥyiddîn ʿArabî (trc. ve nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1374 hş., s. 41-52; Sadreddin Konevî, Fâtiha Suresi Tefsiri: İʻcâzü'l-beyân fî te'vîli'l-ümmi'l-Kur'ân (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 317-318, 321-322; a.mlf., Tasavvuf Metafiziği: Miftâh-ı Gaybi'l-cem ve'l-vücûd (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 7-12; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye, Bağdad 1975, s. 15; a.mlf., Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti Miftâḥi's-saʿâde (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut 1998, s. 251; Mustafa Aşkar, Molla Fenârî ve Vahdeti Vücûd Anlayışı, Ankara 1993, s. 155-195.

Tahsin Görgün

MOLLA FENÂRÎ CAMİİ

(bk. FENÂRÎ ÎSÂ CAMİİ).

MOLLA GÜRÂNÎ

(ö. 893/1488)

Osmanlı âlimi ve müftüsü.

Asıl adı Şemseddin Ahmed b. İsmâil'dir. Bazı kaynaklarda ismi verilirken Şemseddin yerine Şerefeddin veya Şehâbeddin unvanı da kullanılır. Onun önce Şerefeddin,

daha sonra Şehâbeddin diye anıldığını belirten hocası Makrîzî 13 Rebîülevvel 809 (28 Ağustos 1406) tarihinde Şehrizor'da dünyaya geldiğini belirtir. Sehâvî bu bilgiyi nakletmekle beraber 813 (1410) yılında Gûrân'da (Kûrân) doğduğunu söyler. Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda Gûrân'ın nerede bulunduğu konusunda farklı bilgiler vardır. Bazıları burasının İsferâyin'in bir köyü olduğunu kaydederken bir kısmı da Irak'ın kuzeyinde bulunan Şehrezûr'a (Şehrizor) bağlı bulunduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan Bikāî, Molla Gürânî'nin kendisinin Diyarbekir civarındaki Hiler köyünde doğduğunu söylediğini nakleder (ʿUnvânü'z-zamân, vr. 6b).

İlk öğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra gittiği Bağdat'ta Zeynüddin Abdurrahman b. Ömer el-Kazvînî'den kırâat-i sebʻa, kelâm, tefsir, nahiv ve fıkıh, Hasankeyf'te Celâleddin el-Hulvânî'den Arap dili ve edebiyatı tahsil etti. Tahminen 830 (1426-27) yılında Şam'a geçti ve aralarında Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin de bulunduğu âlimlerden ders aldı. Ardından Kudüs üzerinden 835 (1431-32) yılında Kahire'ye gitti. Burada İbn Hacer el-Askalânî'nin öğrencisi oldu ve kendisinden icâzet aldı. Ayrıca Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed ez-Zerkeşî, Ahmed b. Ali el-Makrîzî, Kemâleddin İbnü'l-Bârizî ve Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî gibi âlimlerden hadis, kıraat, tefsir ve fıkıh öğrenimi gördü. Bu ilimlerde temayüz etmiş bir âlim olarak Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın (1438-1453) yakın çevresi içinde yer aldı ve sultanın huzurunda yapılan ilim meclislerine katıldı. Kahire'deki Berkūkıyye Medresesi'nde fıkıh müderrisi olarak görevlendirildi. Bu görevi devam ederken 844 (1440) yılında, Ebû Hanîfe'nin soyundan geldiği ifade

edilen Dımaşk Hanefî kadısı Hamîdüddin Muhammed b. Ahmed en-Nu'mânî el-Fergānî ile aralarında çıkan tartışma neticesinde bu kişinin atalarına hakaret ettiğinin sultana bildirilmesi üzerine hapsedildi ve yapılan yargılama sonucunda suçlu bulunarak seksen değnekle cezalandırıldı. Ayrıca müderrislik görevinden uzaklaştırılıp Şam'a sürgün edildi. Bu arada II. Murad dönemi âlimlerinden Molla Yegân ile tanıştı ve onunla Anadolu'ya gitti. Osmanlı kaynaklarında Gürânî'nin hacdan dönen Molla Yegân ile Kahire'de karşılaşıp birlikte Anadolu'ya geldikleri kaydedilmekle beraber (Taşköprizâde, s. 84; Mecdî, s. 103) bazı çağdaş araştırmacılar Halep'te görüşmüş olmalarının daha kuvvetli bir ihtimal olduğu kanaatindedir (Yıldız, Fâtih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri, s. 48; İA, VIII, 406).

Anadolu'ya geldikten sonra Molla Yegân ile birlikte Edirne'ye giderek II. Murad'la görüşen ve onun iltifatına mazhar olan Molla Gürânî önce Bursa'daki Kaplıca, ardından Yıldırım medreselerinde müderris olarak görevlendirildi. Sehâvî, onun Anadolu'ya gittikten sonra Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçtiğini kaydeder (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 242). Molla Gürânî 847'de (1443) Manisa'da bulunan Şehzade Mehmed'in (Fâtih) hocalığına getirildi. Muhtemelen II. Mehmed'in ilk saltanatı ve daha sonra tekrar Manisa'ya yollanması sırasında onun yanında bulundu. Talebesi ikinci defa tahta geçince kendisine vezâret teklif edildi; ancak, "Senin kapında hizmet edenler sonunda vezâret makamına ulaşmayı arzular. Eğer kendileri dışında bir kimse vezir olursa sana olan bağlılıkları zayıflar ve saltanatının düzeni bozulur" diyerek kabul etmedi. Bunun üzerine 855 (1451) yılında kazaskerliğe tayin edildi. İstanbul'un fethi sırasında Fâtih Sultan Mehmed'in istişare meclisinde bulundu, orduyla birlikte fethe katıldı ve savaşın en sıkıntılı günlerinde padişahı teşvik ederek kuşatmanın devamını sağlayan grubun içinde yer aldı. İstanbul'un fethinden sonra Memlük sultanına gönderilen ve Arapça süslü bir üslûpla yazılan fetihnâme onun tarafından hazırlandı. Kazaskerlik görevi sırasında tayinler konusunda padişahın fikrini almadan bağımsız hareket ettiği için Bursa kadılığı ve buradaki vakıfların idaresiyle görevlendirildi. Bu sırada padişaha yakın bir kişiden gelen bir teklifi şeriata aykırı bularak reddettiğinden (İlmiyye Salnâmesi, s. 290) 859 (1455) yılında kadılık görevinden alındı. Bunun üzerine hac yolculuğuna çıkarak önce Halep'e, ardından Şam'a gitti. Burada kısa bir süre kaldıktan sonra Kudüs'e geçti (860/1456) ve 861'de

(1457) hac farîzasını yerine getirdi. Bazı Osmanlı kaynakları, Molla Gürânî'nin Kahire'ye giderek orada Memlük Sultanı Kayıtbay ile (1468-1496) görüştüğünü ve Fâtih Sultan Mehmed'in daveti üzerine geri döndüğünü kaydeder (Taşköprizâde, s. 85-86; Mecdî, s. 105). Ancak Molla Gürânî'nin 862 (1458) yılında İstanbul'a döndüğü ve o sırada el-Melikü'l-Eşref İnal'ın

(1453-1461) Memlük sultanı olduğu dikkate alındığında bu bilginin doğru sayılmadığı anlaşılır. Diğer taraftan Molla Gürânî'nin 861'de (1457) hac yaptığını kaydeden Sehâvî Kahire'ye gittiğinden bahsetmemektedir.

862 (1458) yılında İstanbul'a dönen Molla Gürânî ikinci defa Bursa kadılığına tayin edildi. 885 (1480) yılında, o dönemde en yüksek ilmiye makamı olup daha sonra şeyhülislâmlığa dönüşecek olan İstanbul müftülüğüne getirildi. Büyük kısmını II. Bayezid devrinde sürdürdüğü bu görevinde sekiz yıl kaldı. Ömrünün sonlarına doğru rahatsızlandı ve İstanbul'da vefat etti ve Aksaray semtinde kendi yaptırdığı caminin hazîresine defnedildi. Bazı kaynaklarda yanlışlıkla kabrinin Bursa'da olduğu ifade edilmiştir (meselâ bk. Sicill-i Osmânî, III, 161).

Fâtih Sultan Mehmed'in yakın ilgisini ve saygısını kazanmış olan Molla Gürânî'nin alçak gönüllü, aynı zamanda vakur ve kanaatlerini açıkça ifade etmekten çekinmeyen bir kişiliğe sahip olduğu belirtilmektedir. Sehâvî, Makrîzî'nin ondan Ṣaḥîḥ-i Müslim ve eş-Şâṭıbiyye'yi okuduğuna dair bir bilgiyi bizzat Makrîzî'den naklen kaydederse de (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 241) aksi söz konusu olup (Makrîzî, I, 364) bu durum bir istinsah hatasından kaynaklanmış olmalıdır. Molla Gürânî doğduğunda Makrîzî'nin elli yaşlarında bulunması da bunu teyit etmektedir. Molla Gürânî İstanbul'da iki cami, iki mescid, bir dârülhadis medresesi, ayrıca dârülkurrâ, hankah, hamam ve mektep yaptırmış, bu eserler için birçok akar vakfetmiştir. Tanzim ettiği vakfiyesi Rebîülevvel 889 (Nisan 1484) tarihlidir (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 161-162).

Eserleri. 1. Ġâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-kelâmi'r-rabbânî. Bazı kaynaklarda Ġâyetü'l-emânî fî tefsîri sebʿi'l-mes̱ânî olarak da geçen eseri (Taşköprizâde, s. 86) Molla Gürânî 860 (1456) yılının sonlarında Kudüs'te bulunduğu sırada yazmaya başlamış, 867'de (1462-63) tamamlayarak Fâtih

Sultan Mehmed’e ithaf etmiştir. Kelâm, fıkıh ve siyere dair bilgiler de ihtiva eden kitabın başlıca kaynakları arasında Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı ve Beyzâvî’nin Envârü’t-tenzîl’i yer almaktadır. Müellif eserinde zaman zaman bu iki tefsirde mevcut görüşleri tenkit etmiştir. Bazı Osmanlı hükümdarları tarafından yazdırılarak Buhara Hanlığı’na ve diğer yerlere hediye olarak gönderilen eser Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur (nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 146; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 14; Hacı Mahmud Efendi, nr. 162). 2. ed-Dürerü’l-levâmiʿ fî şerḥi Cemʿi’l-cevâmiʿ. el-Budûrü’l-levâmiʿ adıyla da anılan eser (Brockelmann, GAL Suppl., II, 106) Tâceddin es-Sübkî’nin fıkıh usulüne dair kitabının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 81; Yozgat, nr. 172). Müellif eserinin birçok yerinde Mahallî’yi eleştirmiş, buna karşılık Mahallî’nin öğrencileri de yazdıkları eserlerde Molla Gürânî’nin yanlışlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. 3. Keşfü’l-esrâr ʿan ḳırâʾâti’l-eʾimmeti’l-aḫyâr (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 47). İbnü’l-Cezerî’nin kıraat ilmine dair ismini vermediği bir manzumesinin şerhi olup İbn Muhaysın, A‘meş ve Hasan-ı Basrî’nin kıraatlerini konu almaktadır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1486). Eser II. Bayezid’e ithaf edilmiştir. 4. el-Kevs̱erü’l-cârî ilâ riyâżi eḥâdîs̱i’l-Buḫârî. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’nin şerhi olan eserde hocası İbn Hacer’in ve bir diğer Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şârihi Kirmânî’nin bazı yorumlarını eleştirmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 686, Fâtih, 497; Köprülü Ktp., nr. 328). 5. el-ʿAbḳarî fî ḥavâşi’l-Caʿberî. Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî’nin kırâat-i seb‘a konusunda manzum olarak kaleme aldığı Ḥırzü’l-emânî’ye Ca‘berî’nin yazdığı Kenzü’l-meʿânî isimli hâşiye üzerine kaleme alınmış bir ta‘liktir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 9; Kadızâde Mehmed, nr. 10). 6. Ferâʾidü’d-dürer ve şerḥu Levâmiʿi’l-ġurer (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 47/1). 7. Refʿu’l-ḫitâm ʿan vaḳfi Ḥamza ve Hişâm. Ca‘berî’nin Ferâʾidü’l-esrâr min vaḳfi Ḥamza ve Hişâm adlı manzumesinin şerhi olup kıraat âlimlerinden Hamza b. Habîb ve Hişâm b. Ammâr’ın vakf konusundaki görüşlerini açıklamaktadır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 27). 8. el-Müreşşaḥ ʿale’l-Müveşşaḥ. İbnü’l-Hâcib’in nahiv ilmine dair el-Kâfiye’sine Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Habîsî’nin yazdığı el-Müveşşaḥ adlı şerhin hâşiyesidir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1371). 9. Risâle fi’l-velâ (Risâletü’l-velâ). Molla Hüsrev’in aynı adlı risâlesini tenkit için yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3631/35; Ayasofya, nr. 1423/3).

Molla Gürânî'nin İstanbul'un fethinden sonra Memlük sultanına gönderilmek üzere yazdığı ve Feridun Bey'in Münşeâtü's-selâtin'inde yer alan fetihnâme (I, 235-238) Ahmed Ateş tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir ("İstanbul'un Fethine Dair Fâtih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektublar ve Bunlara Gelen Cevaplar", TD, IV/7 [1952], s. 14-23). Ayrıca aruz ilmine dair kaleme aldığı ve Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği 600 beyitlik eş-Şâfiye fi'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye adında Arapça bir kasidesi vardır (TSMK, III. Ahmed, nr. 1691).

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, Dürerü'l-ʿuḳūdi'l-ferîde fî terâcimi'l-aʿyâni'l-müfîde (nşr. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1995, I, 363-365; Bikāî, ʿUnvânü'z-zamân bi-terâcimi'ş-şüyûḫ ve'l-aḳrân, Köprülü Ktp., nr. 1119, vr. 6b-7b; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 241-243; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut 1927, s. 38-40; İbnü'ş-Şemmâʽ el-Halebî, el-Ḳabesü'l-ḥâvî li-ġureri's-Seḫâvî (nşr. Hasan İsmâil Merve - Haldûn Hasan Merve), Beyrut 1998, I, 134; II, 369; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 161-162; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 83-90; Feridun Bey, Münşeât, I, 235-238; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 102-111; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 595-597; II, 1371, 1486; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 39-41; Sicill-i Osmânî, III, 161; Osmanlı Müellifleri, II, 3; İlmiyye Salnâmesi (haz. S. Ali Kahraman v.dğr.), İstanbul 1998, s. 289-290; Brockelmann, GAL, II, 295-296; Suppl., II, 106, 319-320; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 135; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 74-77, 349; Karatay, Arapça Yazmalar, IV, 157-158; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 310-312; Mehmed Sofuoğlu, Tefsire Giriş, İstanbul 1981, s. 363; Sakıp Yıldız, Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri, İstanbul, ts. (Sahaflar Kitap Sarayı); a.mlf., "Molla Gürânî ve İstanbul Fethindeki Rolü", İİFD, sy. 3 (1979), s. 127-131; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy, London 1986, s. 166-174; Abdulcebbar Altun, Şeyhulislâm Molla Gürâni: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu (yüksek lisans tezi, 1996), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü;

Recep Cici, Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar, Bursa 2001, s. 234-242; Süleyman Mollaibrahimoğlu, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler, İstanbul 2002, s. 295; Ahmed Ateş, "Molla Gürânî", İA, VIII, 406-408; J. R. Walsh, "Gūrānī", EI² (İng.), II, 1140-1141.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MOLLA HALİL SİİRDÎ

(1754-1843)

Osmanlı âlimi.

Bitlis'in Hizan ilçesinin Kulpik (Süttaşı) köyünde dünyaya geldi. Nesebi Hz. Ömer'e dayandığı için Ömerî, doğum yerine nisbetle Hizânî, hayatının büyük bölümünü geçirdiği şehre nisbetle de Siirdî olarak anılmıştır. İlk dinî bilgileri aldığı babası Hüseyin b. Hâlid ilmiyle şöhret bulmuş Şâfiî bir aileye mensuptu. Çocukluğunda Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın

duasına mazhar olduğu nakledilir (Osmanlı Müellifleri, II, 37). Öğrenimini Doğu Anadolu bölgesindeki değişik medreselerde sürdürerek icâzet alan Molla Halil'in hocaları arasında Hüseyin el-Karasevî, Yahyâ el-Mervezî ve İmâdiye müftüsü Molla Mahmud zikredilir. XIX. yüzyıl başlarında Hizan'daki Meydan Medresesi'nde müderrisliğe başladı. Burada yaklaşık on yıl İslâmî ilimleri okuttuktan sonra babasının arzusuyla Siirt'e yerleşti ve Fahriye Medresesi'nde otuz yıl kadar hocalık yaptı, ayrıca ders kitapları telif etti. Bu arada başta kendi oğulları Mahmud, Abdullah ve Mustafa olmak üzere birçok âlim yetiştirdi. Tasavvufla da ilgilenen Molla Halil, Kādirî tarikatına mensup Seyyid Ahmed er-Reşîdî'ye bağlandı. Ancak vaktinin büyük kısmını ders vermeye ayırdığı için tasavvufun pratikleriyle fazla meşgul olamadı. Siirt'te vefat etti, kabri şehrin doğusundaki tepenin üzerinde bulunmaktadır.

Eserleri. Molla Halil'in eserleri çoğunlukla yazma halinde olup nüshaları yöredeki şahsî kütüphanelerde muhafaza edilmektedir. 1. Żiyâʾü ḳalbi'l-ʿarûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve ferşi'l-ḥurûf. Manzum bir risâledir. 2. Şerḥ ʿalâ manẓûmeti'ş-Şâṭıbî fi't-tecvîd. Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî adlı eserine yazdığı hacimli bir şerhtir. 3. Başîretü'l-ḳulûb fî kelâmi ʿallâmi'l-ġuyûb. Mukaddimesinde bu isimle zikredildiği halde biyografisine yer veren kaynakların çoğu eseri Tebṣıratü'l-ḳulûb adıyla kaydetmektedir. Dirayet metoduyla yazılan kısa bir tefsir olup âyetlerin yorumunda önemli açıklamalar içermektedir. 4. Uṣûlü'l-ḥadîs̱. İbn Hacer el-Askalânî'nin

Nüzhetü'n-naẓar adlı eserinin muhtasarıdır. 5. Maḥṣûlü'l-mevâhibi'l-eḥadiyye fi'l-ḫaṣâʾiṣ ve'ş-şemâʾili'l-Aḥmediyye. Hz. Peygamber'in şemâilini yetmiş dört bölüm halinde ele alan eser 136 varaktan oluşmaktadır. 6. Teʾsîsü ḳavâʿidi'l-ʿaḳāʾid ʿalâ mâ seneḫa min ehli'ẓ-ẓâhir ve'l-bâṭın mine'l-ʿavâʾid. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾid'inin yerine okutulmak üzere hazırlanan eserin girişinde itikadî mezhepler hakkında genel bilgi verilmektedir. 7. Nehcü'l-enâm fi'l-ʿaḳāʾid. Molla Halil'in en tanınmış eseri olup akaid ve ilmihal konularının ele alındığı Kürtçe manzum bir risâledir. Medrese eğitimine yeni başlayan öğrenciler için hazırlanan eser ilk olarak Mustafa Halim'in hattıyla tıpkı basım halinde yayımlanmış (baskı yeri yok, 1337 [Matbaa-i Evkāf-i İslâmiyye ve Askeriyye]), ardından Muhammed Ramazan tarafından basılmış (Dımaşk 1957), ayrıca Ahmed Hilmi el-Kûğī eseri Rehberi ʿAvâm adıyla yine Kürtçe olarak şerhetmiştir (baskı yeri ve tarihi yok). Müellifi tarafından kitabın Arapça bir versiyonunun da yazıldığı kaydedilmektedir. 8. Muḫtaṣaru Şerḥi'ṣ-ṣudûr bi-şerḥi ḥâli'l-mevtâ ve'l-ḳubûr. Süyûtî'ye ait eserin özetidir. 9. Mülaḫḫaṣü'l-ḳavâṭıʿ ve'z-zevâcir. Büyük ve küçük günahlarla ilgili rivayet ve görüşleri nakletmektedir. 10. Uṣûlü fıḳhi'ş-Şâfiʿî. 11. Risâle ṣaġīre fi'l-maʿfüvvât. Namaza engel teşkil etmeyen hafif necâsetler hakkındadır. Risâleye Molla Hüseyin el-Cezerî tarafından Fetḥu'l-celîl adıyla bir şerh yazılmıştır. 12. Zübdetü mâ fî Fetâva'l-ḥadîs̱. İbn Hacer el-Heytemî'nin el-Fetâva'l-ḥadîs̱iyye adlı eserinin özetidir. 13. el-Kâfiyetü'l-kübrâ fi'n-naḥv. İbn Hâcib'in el-Kâfiye'sinin yerine okutulmak üzere yazılan eserde konular daha geniş bir şekilde ele alınmıştır. 14. el-Ḳāmûsü's̱-s̱ânî fi'n-naḥv ve'ṣ-ṣarf ve'l-meʿânî. 380 varaklık bir eser olup nahiv kısmı bir önceki çalışmanın şerhi niteliğindedir. 15. el-Manẓûmetü'z-zümürridiyye. Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ adlı eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. 16. Risâle fi'l-mecâz ve'l-istiʿâre. 17. Risâle fi'l-vażʿ. 18. Risâle fî ʿilmi'l-manṭıḳ. Îsâġūcî şerhi türünde olan eser, Sadrettin Yüksel tarafından Kitâbü Îsâġūcî fi'l-manṭıḳ adıyla ve notlar ilâvesiyle yayımlanmıştır (İstanbul, ts.). 19. Risâle manẓûme fî ʿilmi âdâbi'l-baḥs̱ ve'l-münâẓara. 20. Minhâcü's-sünneti's-seniyye fî âdâbi sülûki'ṣ-ṣûfiyye. 1000 beyit kadar olan eserde tasavvuf ehlinin uygulamaları ve bunların sünnete uygunluğu üzerinde durulmaktadır. 21. Nebẕetü mevâhibi'l-ledünniye fi'ş-şaṭaḥât ve'l-vaḥdeti'ẕ-ẕâtiyye. Molla Halil'in ayrıca Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-Hemziyye ve talebelere öğütlerini içeren Ezhârü'l-ġuṣûn min maḳūlâti erbâbi'l-fünûn adlı

eserleriyle manzum bir Mevlid'i kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 37; Ömer Atalay, Siirt Tarihi, İstanbul 1946, s. 112; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 357; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 683; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 741; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 317; Ömer Pakiş, Molla Halil es-Si'irdî ve Tefsirdeki Metodu (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 6-36; Bursalı Mehmed Tâhir, "Terâcîm-i Ahvâl: Molla Halil es-Siirdî", SM, V/127 (1326), s. 377.

Ömer Pakiş

MOLLA HÜSREV

(ö. 885/1480)

Osmanlı âlimi ve müftüsü.

Asıl adı Mehmed'dir. Biyografisini veren Taşköprizâde babasını "ümerâ-i Ferâsiha"dan "Rûmiyyü'l-asl" Ferâmurz diye kaydeder. Bu ifadelerden babasının, Rum vilâyeti şeklinde anılan Sivas-Tokat bölgesinde bulunan ve bir Türkmen boyu olan Varsak kabilesi beylerinden olduğu anlaşılır. Ancak Taşköprizâde'nin ifadesi eserini tercüme edip ona zeyil yazan Mecdî tarafından yanlış anlaşılmıştır. Mecdî, Taşköprizâde'nin ümerâ-i Ferâsiha terkibini "ümerâ-i Françe" şekline çevirmiş ve buna Ferâmurz'un mühtedi olduğu bilgisini eklemiştir. Hoca Sâdeddin Efendi ise Rûmiyyü'l-asl tabirini Rum asıllı şeklinde yorumlamıştır. Daha sonraki kaynaklar ve araştırmalar bu yanlış bilgilerden hareketle onun Rum veya Frenk asıllı olduğunu belirtmiştir. Halbuki Molla Hüsrev'in Dürerü'l-ḥükkâm adlı eserinin sonunda verdiği künye dedesinin adının Ali olduğunu göstermekte ve aynı künyeye 843 (1439) yılı başlarına ait bir satış belgesinde Mehmed b. Ferâmurz b. Hoca Ali olarak rastlanmaktadır (Gökbilgin, s. 172). Yine Taşköprizâde Miftâḥu's-saʿâde'de dedesinin isminin Ali olduğunu kaydetmiş (II, 171) ve çağdaşı olan Sehâvî de onun adını Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddin Hüsrevî şeklinde zikretmiştir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 279). Bazı araştırmalarda Kürd nisbesiyle anılması ise Mecdî'nin Şekāik Tercümesi ve zeylinin basılmış nüshasının kenarına eklenen (s. 135), "Mevlânâ Hüsrev'in babası Ferâmurz ekrâddan Varsak vilâyetinde Sivas ile Tokat ortasında tavattun ve temekkün edip ..." notuna dayanır. Bu ifadenin Türkmen boyu olan Varsaklar'ın yanlış tanımlanmasından kaynaklandığı açıktır. Molla Hüsrev'in biyografisi hakkındaki bazı yanıltıcı bilgilerin ayıklanması neticesinde onun aslının Amasya-Tokat-Sivas bölgesindeki Varsaklar'a dayandığı ve babasının zâviyesinin bulunduğu Sivas-Tokat arasındaki köyde doğduğu anlaşılmaktadır. Bu köy bir kısım kaynaklarda Yozgat-Yerköy civarındaki Karkın olarak gösterilmiştir.

Taşköprizâde'nin verdiği bilgiye göre Molla Hüsrev'in babası Ferâmurz (Ferâmuz, Ferâmerz) vefat edince küçük yaştaki Mehmed'i eniştesi Hüsrev Bey himayesine almış, bu sebeple ona önceleri "Hüsrev kaynı" lakabı takılmış, daha sonra doğrudan eniştesinin adıyla Hüsrev olarak anılmaya başlanmıştır (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 116). İlk eğitimini Rum vilâyetinde aldığı anlaşılan Molla Hüsrev muhtemelen eniştesinin himayesi altında tahsilini ilerletti. Bursa'da Molla Fenârî'nin oğlu Bursa Kadısı Yûsuf Bâlî'den icâzet aldı. Ayrıca Edirne'de Saʻdeddin et-Teftâzânî'nin öğrencilerinden Burhâneddin Haydar Herevî ile Molla Yegân ve Şeyh Hamza gibi Osmanlı âlimlerinden okudu. İlk resmî görevine Edirne'de Şah Melek Medresesi müderrisi olarak başladı. 839'da (1435-36) aynı şehirde bulunan Çelebi (Halebiyye) Medresesi müderrisliğinin de kendisine verildiği kaydedilmektedir. II. Murad'ın, saltanatı oğlu Mehmed'e terketmesi sırasında (848/1444) kazaskerliğe getirildi. Bu esnada müderris mi yoksa kadı mı olduğu konusunda açıklık yoktur. Muhtemelen II. Murad'ın yeniden tahta cülûsunun (850/1446) ardından bu görevden ayrıldı ve Edirne kadısı oldu. Nitekim 851-854 (1447-1450) yıllarında Edirne kadısı sıfatıyla bazı hüccetleri tasdik ettiği görülmektedir (Gökbilgin, s. 266, 279). Bu bilgiler göz önüne alındığında biyografisini veren kaynakların aksine onun II. Mehmed'le birlikte Manisa'ya dönmeyip Edirne'de kaldığı söylenebilir.

Sultan Mehmed'in ikinci defa tahta çıkışından sonra Molla Hüsrev'in durumunun ne olduğu belli değildir. Muhtemelen o sırada kadılık görevinden ayrılmış ve kendisine bir tahsisat bağlanmıştı. Onun İstanbul'un fethi sırasında II. Mehmed'i destekleyen grupta yer aldığı bilinmektedir. Fethin ardından İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in vefatı üzerine (863/1459) İstanbul kadılığına getirilen Molla Hüsrev'e ayrıca Galata ve Üsküdar kadılıkları ile Ayasofya Medresesi müderrisliği de verilmiştir.

Kaynaklardaki bilgilere göre 877 (1472-73) yılında Molla Hüsrev, bir düğün cemiyetinde dönemin âlimlerinden Molla Gürânî'ye padişahın sağında, kendisine solunda yer verilmesini ilmî derecesine uygun bulmadığından İstanbul'u terkedip Bursa'ya gitti. Bursa'da Emîr Sultan'a yakın Zeyniler semtinde bir arsa satın alarak Hüsrev Medresesi adıyla anılan medresesini yaptırdı. Bu medrese vakfiyesine göre başlangıçta yirmili medrese olarak kurulmuş, 1000 (1591-92) yılında kırklı, 1004 (1595-96) yılında ellili medrese pâyesine çıkarılmıştır (Baltacı, s. 314).

Fâtih Sultan Mehmed, Molla Hüsrev'i tekrar İstanbul'a davet etti ve muhtemelen 878'den (1473-74) biraz sonra onu İstanbul müftülüğüne getirdi. Molla Hüsrev vefat tarihi olan 885 (1480) yılına kadar bu makamda kaldı. Cenazesi Bursa'ya götürülerek Hüsrev Medresesi'nin hazîresine defnedildi. Kaynaklarda Molla Hüsrev'in Celâleddin adında bir oğlu ile Hüsrevzâde lakabıyla meşhur Mustafa Efendi adında bir torunu olduğu belirtilmektedir.

Molla Hüsrev'in maddî imkânları epeyce iyi olmasına rağmen mütevazi bir hayat yaşadığı, vakur, hayır sever ve dindarane tavırları sebebiyle halk nazarında büyük bir saygı ve itibara sahip olduğu kaydedilir. Kadılık görevini gönülsüz kabul ettiğini söyleyen Molla Hüsrev, bir yandan boşuna zaman harcamasına yol açan böyle bir işle imtihan edilmesi yüzünden hayıflanırken öte yandan hukuk tatbikatının içine girmenin onu bu sahada ihtiyaç duyulan bir metin (Ġurerü'l-aḥkâm) kaleme almaya yönelttiğini, dolayısıyla bunun kendisi için hayırlı bir imtihan olduğunu belirtir. Yine kendi açıklamasına göre bu metni tamamlamak üzereyken kadılık görevinden kurtulmuş ve peş peşe gelen bu iki nimet vesilesiyle şükranda bulunmak için onu şerhetmeye koyulmuştur (Dürerü'l-ḥükkâm, I, 3).

Fâtih Sultan Mehmed'in kendi adıyla anılan cami etrafında yaptırdığı Sahn-ı Semân medreselerinin programını padişah başta olmak üzere Vezîriâzam Mahmud Paşa, Molla Hüsrev ve Ali Kuşçu birlikte hazırlamışlardır (Atay, s. 79). Bu sebeple Molla Hüsrev, Osmanlı ilmiye teşkilâtının kuruluş ve işleyişinde önemli katkıları bulunan kişilerden biridir.

Kaynaklarda, Fâtih Sultan Mehmed'in Molla Hüsrev'e karşı büyük saygı ve sevgi beslediği ve onun için, "Zamanın Ebû Hanîfe'sidir" dediği rivayet edilir. Osmanlı hukuk tarihinin en önemli simalarından olan ve padişahın huzurunda yapılan ilmî tartışmalarda reîsülulemâ sıfatıyla hakemlik yapan Molla Hüsrev başta fıkıh ve

usûl-i fıkıh olmak üzere tefsir, Arap dili ve edebiyatı, şiir ve hat sanatı gibi alanlarda eser vermiştir. Fıkıh usulüne dair Mirʾâtü'l-uṣûl'ü ve Dürerü'l-ḥükkâm adlı fıkıh kitabı ile bunların bazı şerh ve hâşiyeleri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 22). Ayrıca Dürerü'l-ḥükkâm Osmanlı döneminde şer'î hukuk

sahasında hâkimlerin ihtilâfları çözerken başvurdukları yarı resmî bir hukuk kaynağı işlevi görmüştür (Akgündüz, I, 6, 45). Yetiştirdiği öğrenciler arasında Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Fenârî Hasan Çelebi, Molla Hasan Samsûnî, Yûsuf b. Cüneyd et-Tokadî ve Molla Muhyiddin Mehmed Manisalıoğlu gibi âlimler bulunmaktadır. Bursa'daki medresesinden başka İstanbul'da Şehzadebaşı'nda kendi adına bir cami yaptırmıştır.

Eserleri. 1. Mirḳātü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl. Bizzat müellif tarafından Mirʾâtü'l-uṣûl fî şerḥi Mirḳāti'l-vüṣûl adıyla şerhedilmiştir (İstanbul 1262, 1296, 1308 r., 1321, 1967, 1983; bk. MİR'ÂTÜ'l-USÛL). 2. Dürerü'l-ḥükkâm fî şerḥi Ġureri'l-aḥkâm. Müellifin kaleme aldığı Ġurerü'l-aḥkâm'ın şerhidir (I-II, İstanbul 1310, 1317, 1319, 1329; Kahire 1294, 1297; bk. DÜRERÜ'l-HÜKKÂM). 3. Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ. Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulüne dair et-Tavżîḥ'i üzerine Teftâzânî'nin yazdığı et-Telvîḥ isimli hâşiyesine yapılan ilâvelerden ibarettir (I-II, İstanbul 1284; I-II, Mısır 1322). 4. Ḥâşiye ʿalâ Envâri't-tenzîl li'l-Beyżâvî. Bakara sûresinin 142. âyetine kadar yapılmış bir hâşiye olup Muhammed b. Abdülmelik el-Bağdâdî eseri Bakara sûresinin sonuna kadar tamamlamıştır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 131/3; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 114, 115; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 17; Nuruosmaniye Ktp., nr. 72, 146, 487). 5. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Muḫtaṣar li's-Seyyid Şerîf. İbnü'l-Hâcib'in Muḫtaṣarü'l-müntehâ adlı fıkıh usulüne dair eseri için Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kaleme aldığı hâşiyenin özellikle mukaddime kısmı üzerine bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471; Hamidiye, nr. 424; Damad İbrâhim Paşa, nr. 229, 453). 6. Şerḥu Uṣûli'l-Pezdevî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1141). 7. Risâle fi'l-velâ. Risâletü'l-velâ (Risâle fî baḥs̱i men tevellede min ḥürreti'l-aṣl ve'l-ʿıtḳ) adıyla da anılan eser Molla Hüsrev'in kölelik hukukuna dair önemli bir çalışmasıdır. Birçok âlimin sert tenkitlerine mâruz olan risâle Osmanlı hukukçuları arasında tartışmalara yol açmıştır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1051, Şehid Ali Paşa, nr. 2755, 2795/4; Nuruosmaniye Ktp., nr. 596, 1563/2). Eser aleyhine Hızır Şah Menteşevî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2755/24), Molla Gürânî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 946, vr. 20-27), Kemalpaşazâde (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5366) ve Ganîzâde Mehmed Nâdirî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 682) reddiyeler yazmışlardır. Molla Hüsrev bunlardan özellikle Molla Gürânî'nin risâlesine Ecvibe ʿalâ Molla Gürânî (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr.

1051), Risâle fî cevâbi reddi mâ fî Risâleti’l-Gürânî (Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 226) ve Risâle fî taḥḳīḳi mesâʾili’l-velâ redden ʿale’l-Gürânî (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4909) adlarıyla anılan bir risâle ile cevap vermiştir. 8. Naḳdü’l-efkâr fî reddi’l-enẓâr (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 92; Kayseri Râşid Efendi Ktp., Râşid Efendi, nr. 309). Ecvibe ʿalâ esʾileti ʿAlâʾiddîn er-Rûmî (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 92; Esad Efendi, nr. 91/24), Ecvibe fi’l-muḥâkeme beyne esʾile ʿAlâʾiddîn er-Rûmî (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 3564) ve Ecvibe ʿan suʾâlâti ʿAli er-Rûmî (İÜ Ktp., AY, nr. 2613) isimleriyle de bilinen eser, Ali b. Mûsâ er-Rûmî’nin (ö. 841/1437) çeşitli ilimler ve eserler hakkında ileri sürdüğü görüşlerle ortaya atılan sorulara verilen cevapları içermektedir. 9. Ḥâşiye ʿale’l-Muṭavvel. Teftâzânî’nin eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1791, 1792; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4411; Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 1232, 1233). 10. Vasiyetnâme. Molla Hüsrev, Türkçe kaleme aldığı vasiyetnâmesinde ölümünün ardından defnedilinceye kadar yapılmasını istediği işlemleri anlatmaktadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 905/2, Pertev Paşa, nr. 621/16; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3248). 11. Esâsü’l-iḳtibâs Tercümesi (İÜ Ktp., AY, nr. 13). Nasîrüddîn-i Tûsî’ye ait eserin Arapça çevirisi olup Fâtih Sultan Mehmed’e takdim edilmiştir.

Bunların dışında kütüphane kataloglarında Molla Hüsrev adına kayıtlı olan eserlerden bazıları şunlardır: el-Cevheretü’l-münîfe fî şerḥi Vaṣıyyeti Ebî Ḥanîfe (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2155); Erbaʿa ve ḫamsûne farîża (Antalya Elmalı Halk Ktp., nr. 2788); el-Fuṣûlü’l-mühimme fî teʾlîfi’l-ümme (DİB Ktp., nr. 3955); Ḥâşiye ʿale’l-Ḫayâlî (Samsun Gazi Ktp., nr. 351);

Ḥâşiye ʿalâ Ṭavâli’l-envâr (Manisa İl Halk Ktp., nr. 864/2); Kelâm müteʿallaḳ bi’t-tesmiye fî evâʾili’s-süver (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 329); Risâle fî esrâri’l-Fâtiḥa (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5999); Risâle fî iʿrâbi “elîf lâm mîm ẕâlike’l-kitâb” (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1602); Risâle maʿmûle ʿalâ sûreti’l-Enʿâm (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1609); Risâle fî tefsîri ḳavlihî teʿâlâ “lem tekün âmenet min ḳablü” (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 451/13); Şerḥ-i Ḳırâʾât (Samsun Gazi Ktp., nr. 187); Ḫulâṣatü’l-Fetâva’l-Bezzâziyye (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1595); Kâşifetü’ş-şübühâti’l-ʿAleviyye (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr.

115); Risâle ʿalâ ʿAṣabe-i Sebʿa (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1602); Risâle fi'l-vażʿ (Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 2823).

BİBLİYOGRAFYA

Molla Hüsrev, Dürerü'l-ḥükkâm, İstanbul 1319, I, 3; II, 36, 453; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 184, 236; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 279; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 172, 218; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 116-120; a.mlf., Miftâḥu's-saʿâde, Beyrut 1405/1985, II, 171-172; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 108, 135-139, 143, 144, 149, 179, 208, 209, 220, 229, 294, 302, 343, 344; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih (s.nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1992, II, 215, 228; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 91, 113, 190, 497, 747, 899; II, 1144, 1199-1200, 1657; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye (nşr. Ahmed ez-Za'bî), Beyrut 1418/1998, s. 302-303; İlmiyye Salnâmesi, s. 328-329; Sicill-i Osmânî, II, 271-272; Osmanlı Müellifleri, I, 292-293; Brockelmann, GAL, II, 226-227; Suppl., II, 316-317; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 172, 266, 279, 352; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 211, 435, 439, 443, 458; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 584; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 430; II, 151, 656-657, 665; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 22, 176, 229-230; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 314, 474; Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 79; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarcy, London 1986, s. 154-166; Mehmet Şener, Dürer'in Kaynakları, İzmir 1987, s. X-XVI; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990, I, 6, 45, 196; Molla Hüsrev Mehmet Efendi: 1400-1480 (ed. Ahmet Hulûsi Köker), Kayseri 1992; Hasan Özket, Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları (yüksek lisans tezi, 1992), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Recep Cici, Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar, Bursa 2001, s. 196-219; Franz Babinger, "Husrev", İA, V/1, s. 605-606.

Ferhat Koca

MOLLA İLÂHÎ

(bk. ABDULLAH-ı İLÂHÎ).

MOLLA KĀBIZ

(ö. 934/1527)

Hz. Îsâ'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğu fikrini ileri sürüp yaymaya çalışan kişi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kaynaklarda "Kābız-ı Acem, Kābız-ı Acemî, Kābız-ı Mülhid, Kābız-ı Fâsid" gibi lakaplarla da anılır. Solakzâde onun öğrenim görmek üzere Doğu bölgesinden (Târih, s. 468), Atâî de Acem coğrafyasından (Zeyl-i Şekāik, s. 88) geldiğini belirtir. Buna göre Kābız'ın İran menşeli olduğu anlaşılmakta, ancak Anadolu'ya ne zaman geldiği bilinmemektedir. Kendisinden "molla" diye bahsedilmesinden başka (meselâ bk. a.g.e., a.y.) Celâlzâde'nin onu "erbâb-ı ilimden" (Tabakātü'l-memâlik, vr. 172b), Âlî Mustafa Efendi'nin "ulemâ zümresinden" (Künhü'l-ahbâr, vr. 238a), Solakzâde'nin "tahsîl-i ulûm edip erbâb-ı rüsûm tarikatına sâlik" (Târih, s. 467) diye nitelemeleri dikkate alındığında Kābız'ın medrese tahsili gördüğü anlaşılır. Ancak görev alıp almadığı konusunda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Osmanlı vekāyi'nâmelerinde Kābız'la ilgili bütün bilgiler, onun iddiaları sebebiyle Dîvân-ı Hümâyun'da yargılanması ve idam edilmesinden ibarettir. Celâlzâde, dönemin birinci kaynağı niteliğindeki eserinde olayı kısmen geniş şekilde anlatmış, başta Künhü'l-ahbâr olmak üzere diğer kaynaklar bu bilgileri küçük bazı değişikliklerle tekrarlamıştır. Buna göre "zındıklık ve ilhâd yoluna girip inancına fesat karışmış olan" Kābız, Hz. Îsâ'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu yolunda iddialar ortaya atmış, bu iddiaları çeşitli yerlerde yaymaya başlamıştır. Onun, görüşlerini uluorta halk arasında dile getirmesi ve bazı kimselerin zihinlerini karıştırması âlimleri harekete geçirmiş ve Kābız 8 Safer 934 (3 Kasım 1527) tarihinde Dîvân-ı Hümâyun'a sevkedilmiştir. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa, meseleyi çözmeleri için Rumeli kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi ile Anadolu Kazaskeri Kādirî Çelebi'yi görevlendirmiş, Kābız kazaskerlere âyet ve hadisler çerçevesinde iddiasını tekrarlamış, fakat kazaskerler bu iddiaları tatminkâr bir şekilde cevaplandıramamış, aksine

öfkelenerek onu tehdit etmişlerdir. Bunun üzerine vezîriâzam ilmî yetersizlikleri yüzünden kazaskerleri şiddetle eleştirmiş ve bağırıp çağırmanın âcizlik alâmeti sayıldığını, ilim ehline yakışanın delillerle meseleyi çözmek olduğunu söylemiştir. Ardından Kābız

hüküm verilmeksizin hapse konulmuştur. Bu sırada durumu kafes arkasından takip eden Kanûnî Sultan Süleyman, İbrâhim Paşa'yı çağırarak Kābız'ın bâtıl fikirlerinin cevaplandırılmayıp hakkından gelinememiş olmasından duyduğu rahatsızlığı ifade etmiş ve hemen yeni bir mahkeme oluşturulmasını istemiştir. İbrâhim Paşa, ertesi gün şeyhülislâm Kemalpaşazâde ile İstanbul Kadısı Sâdeddin Efendi'yi davet ederek Dîvân-ı Hümâyun'da yeni bir mahkeme kurmuştur. Kemalpaşazâde önce Kābız'ın fikirlerini dinlemiş, ardından onun dayandığı Kur'an âyetlerini ve hadisleri yanlış anladığını göstermiş, ileri sürdüğü delillerin tutarsızlığını ortaya koymuştur. Bunun üzerine Kābız söyleyecek hiçbir şey bulamamıştır. Şeyhülislâm, Kābız'ın zındıklık suçu işlediğini belirten fetvasını vermiş, Kadı Sâdeddin de onu iddiasından vazgeçip Ehl-i sünnet inancına dönmeye davet etmiştir. Ancak Kābız buna yanaşmayınca kadı idamına hükmetmiş ve boynu vurulmuştur (9 Safer 934 / 4 Kasım 1527).

Kemalpaşazâde bu olay vesilesiyle zındık kavramı ve hükmüyle ilgili bir risâle kaleme almış, klasik fıkıh kaynakları çerçevesinde konuyu ele aldıktan sonra Kābız'ın âdil kimselerin şahitliğiyle sabit olduğu üzere fıkhî anlamda zındık sayıldığını, fikirlerini yaymaya çalışarak insanları saptırmaya uğraştığını ve toplumda fesada sebebiyet verdiğini, Hanefî hukukçusu Kādîhan'ın el-Fetâva'l-Ḫâniyye'sinde böyle kimselerin katline hükmedildiğini söylemiş (Risâle fîmâ yeteʿallaḳu bi-lafẓi'z-zındîḳ, II, 249) ve bir bakıma idam cezasının dayanağını ifade etme ihtiyacı duymuştur.

Kābız'dan zamanımıza intikal eden bir belgenin olmayışı, ayrıca mahkeme zabıtlarının bulunmayışı onun başka hangi görüşlere sahip olduğu, idamına yol açan iddiasını hangi delillerle ortaya koyduğu, dolayısıyla ilmî seviyesinin ne olduğu gibi hususları karanlıkta bırakmaktadır. Ancak Kemalpaşazâde'nin Kābız'ın görüşüne reddiye olarak kaleme aldığı Risâle fî efḍaliyyeti Muḥammed ʿaleyhi's-selâm adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2062) onun iddiaları konusunda bazı ipuçları bulunmaktadır. Muhtelif âyet ve hadisler çerçevesinde yirmiye yakın naklî

delil üzerinde durulup bunların iddia edildiğinin aksine Hz. Muhammed'in üstünlüğünü gösterdiği vurgulanan risâlede Kābız'ın ismi zikredilmemekle birlikte onun dayandığı fikirler değerlendirilmektedir. Müslümanlar arasında Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğu hususunda icmâ bulunduğu belirtilen risâlede Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderildiği (el-Enbiyâ 21/107), son peygamber olduğu (el-Ahzâb 33/40), ümmetinin en hayırlı ümmet kılındığı (Âl-i İmrân 3/110), dolayısıyla bu ümmetin peygamberinin de diğer ümmetlerin peygamberlerinden daha üstün tutulduğu, kıyamet gününde onun kendi ümmetine, ümmetinin de bütün insanlara şahitlik yapacağı (el-Bakara 2/143) gibi hususlara temas edilmekte, ayrıca Hz. Îsâ'nın semada hayat sahibi olmasının onun üstünlüğünü göstermeyeceği, zira bir gün nüzûl ederek ümmetini hakka davet edeceği belirtilmektedir (vr. 13b-20a).

Risâlede Kābız'ın âyet ve hadisler dışında Kitâb-ı Mukaddes'ten deliller getirdiği yahut aklî ve hikemî burhanlara dayandığı yolunda hiçbir işaret bulunmamaktadır. Dolayısıyla sağlam kaynaklara dayanmaksızın onun hıristiyan teolojisini, hatta bütün Doğu dinlerini çok iyi bildiği veya Hurûfî telakkiye sahip olduğu yolundaki bazı değerlendirmeler (meselâ bk. D'Ohsson, I, 153; Salis, s. 88-89) doğru görünmemektedir. Kaynaklarda yer alan, Molla Kābız'ın meyhanelere gittiği, türlü fısk ve fücur işlediği şeklindeki tasvirler (Celâlzâde, vr. 172b; Âlî Mustafa Efendi, vr. 238a) eğer kötüleme amaçlı değilse Kābız, ahlâkî zaaflara sahip sıradan bir medrese âlimi olup farklı düşünebilen ve canı pahasına da olsa fikrinden dönmeyen ilginç bir kişilik olarak ortaya çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kemal, Risâle fîmâ yeteʿallaḳu bi-lafẓi'z-zındîḳ (Resâʾilü İbn Kemâl içinde, nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, II, 240-249; a.mlf., Risâle fî efḍaliyyeti Muḥammed ʿaleyhi's-selâm, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2062, vr. 13b-20a; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 172b-175a; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 238a-239a; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 88-89; Solakzâde, Târih, s. 467-469;

Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 484-485; D'Ohsson, Tableau général, I, 153-159; Sicill-i Osmânî, IV, 45; Danişmend, Kronoloji2, II, 125-126; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 98; Renzo Sèrtoli Salis, Muhteşem Süleyman (trc. Şerafettin Turan), Ankara 1963, s. 88-89; Hüseyin G. Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi", Türkiye Tarihi 2, Osmanlı Devleti: 1300-1600 (haz. Sina Akşin), İstanbul 1988, s. 164-166; a.mlf., "Ḳābiḍ", EI^2 (İng.), IV, 333-334; İsmail Safa Üstün, Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century (doktora tezi, 1991), University of Manchester, s. 77-99; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 230-238; "Kābız", İA, VI, 15-16.

İlyas Üzüm

MOLLA LUTFİ

(ö. 900/1495)

Osmanlı âlimi.

Asıl adı Lutfullah olup Molla (Sarı, Deli, Maktul) Lutfi diye tanınmıştır. XV. yüzyılın başlarında doğduğu ileri sürülürse de (Adıvar, s. 60) Mecdî'nin verdiği bilgiye göre hocası Tazarru'nâme sahibi Sinan Paşa'nın 844 (1440) yılında doğduğu (Şekāik Tercümesi, s. 196) dikkate alındığında 850 (1446) civarında dünyaya geldiği tahmin edilebilir. Tokat'ta doğduğunu bizzat kendisi söyleyen Molla Lutfi (Şerḥu Risâleti'l-ʿulûm, s. 79), ilk öğrenimini çağının âlimlerinden olan babası Kutbüddin Hasan'ın yanında gördü. Daha sonra İstanbul'a giderek Sinan Paşa'dan mantık, felsefe, kelâm ve onun yönlendirmesiyle Ali Kuşçu'dan matematik okudu. Hocatalebe ilişkisinin ötesinde Sinan Paşa ile dost ve muhtemelen akraba olan Molla Lutfi (Erünsal, TD, sy. 33 [1981], s. 73-74), 875 (1470) yılında vezirlik makamına gelen hocasının tavsiyesiyle Fâtih Sultan Mehmed tarafından saray kütüphanesine hâfız-ı kütüb olarak tayin edildi. Böylece buradaki nâdir eserleri inceleme imkânı elde edip birçok ilim dalında görüş bildirecek bir düzeye ulaştı. Bu sırada padişahla da -şakalaşacak kadar- yakın dostluk kurdu. Ancak bu dostluk uzun sürmedi; vakıf kitaplarına hıyanet suçlamasıyla önce kütüphaneden uzaklaştırılıp müderris yapıldı, ardından ta'zîr cezasına çarptırılarak hapse konuldu (Molla Ehaveyn, vr. 334a; Ocak, s. 346). Daha sonra görevine iade edildi ve Sinan Paşa'nın padişahla arasının açılıp Seferihisar'a sürülmesi sırasında onunla beraber gitti (881/1476). Beş yıl sonra Fâtih'in ölümünün ardından yine Sinan Paşa ile birlikte İstanbul'a döndü ve II. Bayezid tarafından Bursa Yıldırım Bayezid (veya Sultan Murad) Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Arkasından sırasıyla Filibe'de Şehâbeddin Paşa, Edirne'de Dârülhadis, İstanbul'da Semâniye, Bursa'da Murâdiye ve muhtemelen tekrar İstanbul'da Semâniye medreselerinde müderrislik yaptı.

Molla Lutfi zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla yargılandıktan sonra idam cezasına çarptırıldı ve 25 Rebîülâhir 900 (23 Ocak 1495) tarihinde cezası

Atmeydanı’nda boynu vurulmak suretiyle infaz edilerek naaşı Eyüp’te Defterdar Mahmud Çelebi Mescidi yakınına gömüldü. Onun idamı geniş yankı uyandıran tarihî bir hadise teşkil etmiştir. Taşköprizâde’nin

“eşi bulunmaz, üstün kişiliğe sahip rakipsiz bir âlim” dediği (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 280) Molla Lutfi’nin idamının açıklanan sebebi her ne kadar zındıklık ise de bu hükmün gerçek sebebinin hemen bütün kaynaklar tarafından hasımlarının kıskançlık ve düşmanlığına bağlandığı görülmektedir. Onun, dönemin ileri gelenlerine ve ulemâya karşı tutum ve davranışlarına da yansıyan kırıcı kişiliği bu düşmanlığın pekişmesini kolaylaştırmıştır. Sonuçta Molla Lutfi’ye kin besleyen hasımları, muhtemelen, kaynaklarda “aşere-i muhabbese” (on habis insan) hadisesi diye zikredilen (terimin anlamı hakkındaki farklı görüşler için bk. Erünsal, Osm.Ar., XXIV [2004], s. 134-136), fakat hakkında ayrıntı verilmeyen bir olay bahanesiyle kendisini ortadan kaldırmayı planladılar ve onun halkı saptıran bir zındık, varlığı din için zararlı bir mülhid olduğu söylentisini yaydılar. II. Bayezid’in emriyle yapılan soruşturmanın ardından söz konusu on kişiden yurt dışına kaçamayanlarla birlikte tutuklanan Molla Lutfi, on dokuz gün süren hapsi sırasında padişah dahil bütün önemli devlet adamlarına birer manzume yazıp gönderdiyse de bir sonuç alamadı. Davaya bakmak üzere Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Molla İzârî, Molla Arap (Alâeddin Arabî Efendi), Efdalzâde Hamîdüddin Efendi ve Molla Ehaveyn gibi dönemin ileri gelen âlimlerinden bir mahkeme heyeti kuruldu. Molla Lutfi 200 kadar şahidin dinlendiği iki duruşmanın ardından idama mahkûm edildi. Onun, idamından önce halka karşı kendisine isnat edilen ilhâdla bir ilişkisinin bulunmadığını haykırdığı ve kelime-i şehâdet getirdiği bilinmektedir (Taşköprizâde, s. 280). Molla Lutfi’nin idamı üzerine düşülen tarihlerin hemen hepsi onun şehid olduğunu dile getirirken yalnız Lâmiî Çelebi’nin düştüğü tarihte, “Lutfî-i mülhid bezindan şüd esîr” (Mülhid Lutfi zindanda esir oldu) denilmiştir ki (Âşık Çelebi, vr. 106a) bu da idamıyla değil tutuklanmasıyla ilgilidir.

Kaynaklarda genellikle Molla Lutfi’nin zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla idam edildiği belirtilmekle birlikte onun bu cezayı gerektiren fiil veya sözü üzerinde pek durulmamıştır. Mahkeme heyeti üyelerinden Molla Ehaveyn şahitler tarafından Molla Lutfi’ye zındıklık, nübüvveti inkâr, Hz. Peygamber’e hakaret, irtidad, halkı saptırma gibi birçok suçlama

yöneltildiğini belirtirken (es-Seyfü'l-meşhûr, vr. 334a) Sehî hasımlarının isnat ettiği suçu sadece "küfür söylemek" (Tezkire, s. 152), Kınalızâde Hasan Çelebi ise "sapıklık, halkı ifsat, dinsizlik ve geniş mezheplilik" (Tezkire, II, 828, 829) şeklinde tanımlar. Tek müşahhas suçlamaya Taşköprizâde yer vermekte ve Molla Lutfî'nin bir ders sırasında, "Namaz dedikleri kuru eğilip kalkmadır; faydası yoktur" cümlesini kullandığını belirtmektedir. Ancak Taşköprizâde'nin, o derste hazır bulunan öğrencilerden amcası Molla Kıvâmüddin Kasım'ın, -doğru söylediğine yemin ederek-açıkladığına göre söz konusu cümlenin aslı, Hz. Ali'nin ayağına saplanan bir okun kendisi huşû içinde namaz kılarken çıkarıldığını ve onun hiç acı hissetmediğini söyledikten sonra dediği, "Asıl namaz budur; yoksa bizim kıldığımız namaz kuru kalkıp eğilmekten ibarettir; onda da fayda yoktur" şeklindedir. Ona göre şahit öğrencilerden bazıları bu sözleri yanlış anlayıp saptırmıştır (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 280-281). Ayrıca zındıklık suçu, hasımları tarafından sadece kendisiyle sınırlı tutulmayıp zararlı düşüncelerini öğrencilere yaymak suretiyle halkı sapıklığa yönlendirme şeklinde daha kapsamlı biçimde yorumlanarak (es-Seyfü'l-meşhûr, vr. 334a) hakkında asıl onu idama götüren, fıkıhta tövbesi kabul edilmez "dâî zındık" suçlaması yapılmıştır. Bu yargılamanın hukuk usulü bakımından önemli bir kusuru, seçilen hâkimlerin davalı ile aralarının pek iyi olmaması bir yana, Hatibzâde Muhyiddin Efendi gibi davanın açılmasına yol açan bir kimsenin yargılamada yer almasıdır. Molla Lutfî'nin idamına dair klasik ve modern literatürde hasımlarından Molla Ehaveyn'in yazdıkları ile Lâmiî Çelebi'nin düştüğü tarih hariç aleyhinde bir ifade bilinmemekte, müellifler, genellikle ona isnat edilen suçun asılsız ve dolayısıyla verilen cezanın haksız olduğu kanaatinde birleşmektedir. İdamı sırasında imanını dile getirdiğine dair rivayetler yanında onun eserlerinde ortaya koyduğu düşünceleri de Ehl-i sünnet'e aykırı unsurlar içermemektedir. Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Muhyiddin el-Kocevî'nin Molla Lutfî'nin idam haberini alınca, "Onun zındıklık ve ilhâddan uzak olduğuna ben şahidim" dediği kaydedilmektedir (Taşköprizâde, s. 281). Üzerinde çok şey söylenen bu davayı Hoca Sâdeddin Efendi de, "Merhumu ortadan kaldırmak için hileler icat etmişler" diye özetlemektedir (Tâcü't-tevârih, II, 548). Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi sırasında Anadolu kazaskerliği görevinde bulunan Kemalpaşazâde ile sohbet ederken, "Tokatlı Molla Lutfi sizin hocanız imiş; bilgisi ve fazileti bilinir iken öldürülmesine sebep ne oldu?" diye sorunca, "Hased-i akran belâsına uğradı" cevabını almıştır (Hoca

Sâdeddin, Selimnâme, II, 615).

Molla Lutfi'nin bir mescidle ilgili olarak düştüğü 885 (1480) tarihinden onun Sarı Lutfi Mescidi adıyla tanınan bir cami yaptırdığı (Ayvansarâyî, II, 8; Ünver, I/8-9 [1943], s. 13), değerli kitaplardan meydana gelen bir kitaplığının olduğu ve İstanbul'da adını taşıyan bir mahallenin bulunduğu bilinmektedir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Kemalpaşazâde, Hayâlî-i Evvel, Fâtih Sultan Mehmed'in hocası Molla Halebî'nin oğlu Abdurrahman Çelebi, Taşköprizâde'nin amcası Kıvâmüddin Kasım, Vâsiî (Abdülvâsi) Çelebi, Molla Dâvûd-i Kocevî (Kara Dâvud İzmitî), Molla Alâeddin Çerçin, Menteşeli Molla Ayı Seyyidî, Seyyid Mahmud, Küçük Bedreddin, Kazâbâdlı Kâzımî ve Molla Hakim İshak gibi âlimler yer almaktadır.

Molla Lutfi dinî, edebî, felsefî ve fennî ilimlerde eser vermiş bir âlimdir. Devrin ilim anlayışına uygun olarak çalışmalarının çoğunu Arapça, Harnâme'siyle Türkçe'nin belâgatına dair kitabını ve bazı şiirlerini ise Türkçe yazmıştır; birkaç kıtası da Farsça'dır. Şuarâ tezkirelerinde Molla Lutfi'ye yer ayrılarak şiirlerinden birtakım örnekler verilmekte ve Latîfî tarafından şiir ve kasidede asrının Hassân ve Selmân'ı olarak nitelenmekteyse de onun kaside, gazel, tarih ve mizahî kıta türünde bazı denemelerinin dışında şiirle pek ilgilendiği söylenemez. Hatta Molla Lutfi'nin, Fâtih Sultan Mehmed kendisine, “Sen de şiir der misin?” diye sorduğunda, “Fazl ü hikmet ıssına olmasa eş‘âr âr / Arz ederdim ben de eyyâmında âsâr-ı Lebîd” beytiyle cevap vermesinden (Latîfî, s. 482-483) fazilet ve hikmet sahipleri için şiiri utanılacak bir şey saydığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'ş-Şerḥi'l-Meṭâliʿ. Molla Lutfi'nin en hacimli eseri olup Sirâceddin el-Urmevî'nin mantığa dair Meṭâliʿu'l-envâr'ına Kutbüddin er-Râzî tarafından yapılan Levâmiʿu'l-esrâr adlı şerh için Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı hâşiye üzerine kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600, 1223). Hoca Sâdeddin Efendi ve Kâtib Çelebi, bu kitapta konular hakkındaki açıklamaların ve ortaya konan fikirlerin daha öncekilerin eserlerinde bulunmadığını söylemiştir (Tâcü't-tevârih, II, 548; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1716). 2. Ḥâşiye ʿalâ evâʾili Şerḥi'l-Mevâḳıf. Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm'ına Cürcânî'nin yaptığı şerhin

birinci mevkıfine yazılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 210). 3. es-Sebʿu'ş-şidâd. Molla Lutfi, II. Bayezid'in huzurunda âlimlerle yaptığı bir tartışmayı padişahın emriyle kaleme aldığı bu risâlede, Cürcânî'nin Kutbüddin er-Râzî'nin Meṭâliʿu'l-envâr şerhi üzerine yazdığı hâşiyede "mevzu" hususunda ileri sürdüğü bazı düşünceleri eleştirmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3551). Müellif önce yedi konuda Cürcânî'ye itiraz etmiş, ardından bunlara iki yeni itiraz daha eklemiştir; bu sebeple kütüphanelerde eserin iki farklı nüshası bulunmaktadır. Taşköprizâde, Molla Lutfi'nin bu eserinde yepyeni meseleler ortaya attığını, sadece bu risâlenin bile onun üstünlüğünü kanıtlamaya yeteceğini ve buna cevap yazan Molla İzârî'nin cevaplarında başarılı olamadığını söylemektedir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 283). Molla Lutfi'nin çağdaşı bir âlim tarafından yazılan reddiyede ise eserde âlimlere yanlış görüşler nisbet edildiği ve yapılan itirazların başka âlimlerin kitaplarından çalınmış olduğu iddia edilerek kaynaklarına atıfta bulunulmaktadır (Risâletü defʿi'ş-şübeh ʿan ḥavâşî mebâḥis̱i'l-mevżûʿ min ḳıbeli ʿilmi'l-kelâm, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2271). Taşköprizâde, el-Livâʾü'l-merfûʿ fî ḥalli mebâḥis̱i'l-mevżûʿ adlı eserinde Molla Lutfi ile Molla İzârî'nin tartışmalarını değerlendirmiştir (vr. 39b-42b). 4. Risâle fî taḥḳīḳi vücûdi'l-vâcib (vücûdi'l-mebdeʾi'l-evvel) (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1181; Leiden Universiteitsbibliothek, Or., nr. 958). 5. Risâle (Kelimât) müteʿalliḳa bi-âyeti'l-ḥac. Müellifin bir bayram günü II. Bayezid'in huzurunda Bakara sûresinin 196-199. âyetleriyle ilgili olarak yapılan tartışmanın sonuçlarını kaleme alıp Vezîriâzam Ali Paşa'ya ithaf ettiği bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2844). Bu esere Molla İzârî (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1460), Kıvâmüddin Ḳāsım b. Ahmed el-Cemâlî ve Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi tarafından reddiyeler yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 860). 6. Ẕübdetü'l-belâġa (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5130). Kâtib Çelebi'nin Telḫîṣü't-Telḫîṣ adıyla andığı risâle (a.g.e., I, 478) Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ının özeti mahiyetinde olup Mehmet Sami Benli tarafından Molla Lutfi ve Zubdetu'l-Belâga Adlı Eseri ismiyle yayımlanmıştır (İstanbul 2003). Bazı nüshalarında II. Bayezid'in oğullarından Şehzade Şehinşah'a, bazılarında Vezîriâzam Ali Paşa'ya ithaf edildiği görülen eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 1693, vr. 1b-38a) Risâletü Mevlânâ Luṭfî min ʿilmi'l-belâġa adıyla kayıtlı bulunan ve Benli'nin neşrinde kullanılmayan bir başka nüshası da Molla Lutfi'nin idamından sonra oğlu tarafından temize

çekilerek Şehzade Süleyman'a (Kanûnî) ithaf edilmiştir. 7. Müellifin adı belli olmayan Türkçe'nin belâgatına dair eseri (TSMK, III. Ahmed, nr. 1693, vr. 38b-105a). Arapça bilmeyenlere belâgat ilmini öğretmek amacıyla klasik Arapça belâgat ilmi yazım geleneğine bağlı kalınarak telif edilen kitap, Molla Lutfi'nin oğlu tarafından temize çekilip bir mukaddime eklenmek suretiyle Şehzade Süleyman'a ithaf edilmiştir. Eser üzerinde Mustafa Aksoy tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Molla Lütfî'nin Risâle-i Mevlânâ Lütfî'si, 1991, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 8. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Miftâḥ (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1793). Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm adlı kitabının belâgat ilimlerine ayrılan üçüncü kısmına Cürcânî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir ve Kâtib Çelebi'nin ifadesine göre adı geçen şerhte güç yerleri çözmek üzere yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1765). Hoca Sâdeddin Efendi, kendi zamanına kadar Şerḥu'l-Miftâḥ'a bundan daha güzel bir hâşiyenin yazılmadığını söyler (Tâcü't-tevârih, II, 548). 9. Risâle fîmâ yeteʿallaḳu bi-ḥurûfi't-teheccî (Leiden Universiteitsbibliothek, Or., nr. 958, vr. 19b-21b). 10. Tażʿîfü'l-mez̠baḥ. Eski kaynaklarda adı geçmeyen bu eseri ilk defa Brockelmann tesbit etmiş (GAL, II, 306) ve Abdülhak Adnan Adıvar tanıtmıştır (Osmanlı Türklerinde İlim, s. 58-59). İlim tarihinde "Delos meselesi" diye bilinen bir matematik problemini ele alır. Şerefettin Yaltkaya'nın tahkik ettiği eseri Adnan Adıvar ve Henry Eugenie Corbin Fransızca çevirisi ve geniş bir giriş yazısıyla birlikte yayımlamıştır (Molla Lütfi'l-Maktul, La duplication de l'autel [Platon et le problème de Délos], Paris 1940). 11. Risâle fi'l-ʿulûmi'ş-şerʿiyye ve'l-ʿArabiyye (Risâle fî mevżûʿâti'l-ʿulûm). II. Bayezid'e sunulan kitapta yirmi dokuzu Arap dili, kırk dördü İslâm diniyle ilgili olmak üzere toplam yetmiş üç ilimden söz edilmiş, felsefî, tabii ve matematik ilimler tasnife tâbi tutulmamıştır. Müellif eserin sonlarında, Ehl-i sünnet mezhebine göre burada verilen şer'î ilimlerin sayısının ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı hadisine (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1; Tirmizî, "Îmân", 18) uygun düştüğüne -dolayısıyla kendisinin Ehl-i sünnet inancında olduğuna-dikkat çeker. Başta Taşköprizâde'nin Miftâḥu's-saʿâde'si ve Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'u olmak üzere bu konuda kaleme alınmış daha sonraki eserlerin kaynakları arasında yer alan ve Türkiye kütüphanelerinde yirmiye yakın nüshası bulunan risâle Refîk el-Acem tarafından Şam'daki bir nüshasına dayanılarak önce bir dergide ("Risâletü't-Toḳātî fi'l-ʿulûmi'ş-şerʿiyye ve'l-ʿArabiyye", el-Ebḥâs̠, XXXIX [1991], s. 21-66), ardından şerhiyle birlikte

kitap halinde (Beyrut 1994) yayımlanmıştır. 12. el-Meṭâlibü'l-ilâhiyye. Bir önceki eserin kapalı bazı noktalarını açıklamak üzere telif edilmiş olup yine Refîk el-Acem tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 13. Harnâme. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1783) el-Makāle fî Uslu Şücâ' adıyla kaydedilen ve Uslu Şücâ' Münazarası olarak da bilinen bu mizah eserinin eksik bir nüshasını önce Oskar Rescher (Orientalische Miszellen, II [İstanbul 1926], s. 40-43), daha sonra tamamını Orhan Şaik Gökyay transkripsiyonlu metni ve tıpkıbasımı ile birlikte (bk. bibl.) yayımlamıştır. Eserde kaba ve müstehcen ifadelere yer verilmiş, ancak Gökyay bunları rumuzlarla göstermiştir. 14. el-Ferec ba'de'ş-şidde Tercümesi. Mecdî ve Kâtib Çelebi, Ebû Ali et-Tenûhî'ye ait el-Ferec baʿde'ş-şidde adlı eseri Molla Lutfi'nin Türkçe'ye çevirdiğini söylüyorlarsa da (Şekāik Tercümesi, s. 300; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1263) eserin herhangi bir nüshası bilinmemektedir. Şükrü Kurgan, bazı kütüphane kataloglarında Molla Lutfi'ye nisbet edilen bu isimdeki bir metnin ona ait olmadığını ileri sürmektedir (Türk Kültürü Belleten, sy. 4-5 [1945], s. 363-366; bu çeviriden yapılan sadeleştirilmiş bir seçme için bk. Bilge Seyidoğlu - Orhan Yavuz, Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince: Seçme Hikâyeler, Ankara 1990).

Kaynaklarda Ḥâşiye ʿale'l-Muḳaddemâti'l-erbaʿ, Risâle fî taḥḳīḳi'l-îmân, Taʿlîḳāt ʿalâ evâʾili Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Şerḥu Telḫîṣi'l-Miftâḥ, Risâle fî ʿilmi'l-âdâb (Mecdî, s. 300; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 498-499, 554, 852) ve bir mecmuanın fihristinde (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 440) Risâle fî ḥaḳīḳati'n-nefsi'n-nâṭıḳa adlı bir eser Molla Lutfi'ye nisbet edilmekteyse de bunların nüshaları henüz ele geçmemiştir. Necmeddin en-Nesefî'nin ʿAkāʾid'i üzerine Teftâzânî tarafından yapılan şerhe bir hâşiye yazdığına dair bilgi de (Osmanlı Müellifleri, II, 11; Yaltkaya, s. 51) muhtemelen Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1146) "ʿAḳāʾidü'n-Nesefî" maddesinde ismi geçen Molla Lutfi Beyzâde

ifadesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Bazı yazma nüshalarında Molla Lutfi'ye izâfe edilen es-Saʿâdeti'l-fâḫire fî siyâdeti'l-âḫire adlı eserin (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3648/9) Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye ait olduğu tesbit edilmiştir (Yılmaz, s. III-V).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1; Tirmizî, “Îmân”, 18; Molla Lutfi, Risâle fi’l-ʿulûmi’ş-şerʿiyye ve’l-ʿArabiyye (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 59; a.mlf., Şerḥu Risâleti’l-ʿulûmi’ş-şerʿiyye ve’l-ʿArabiyye (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 79-80; Molla Ehaveyn Muhyiddin Muhammed b. Kāsım, es-Seyfü’l-meşhûr ʿale’z-zındîḳ ve sâbbi’r-resûl, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1279, vr. 333b-334a; Sehî, Tezkire (Kut), s. 129-130, 149-152; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 145, 174, 279-283, 322, 331, 377-378, 391, 399, 465, 466, 473; a.mlf., el-Livâʾü’l-merfûʿ fî ḥalli mebâḥiṡi’l-mevżûʿ, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1442, vr. 39b-42b; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 72a, 105b-106b, 172a; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̠hebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 388a-389a, 395a; Latîfî, Tezkiretü’ş-şu‘arâ ve tabsıratü’n-nuzamâ (nşr. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 387, 455, 481-484, 554-555; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 194, 196, 295-300, 381, 393; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârih, İstanbul 1279, II, 547-548; a.mlf., Selimnâme (a.e. içinde), II, 615; Kınalızâde, Tezkire, II, 827-830; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 10; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, I, 301-302; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 3, 38, 222, 347, 478, 498-499, 554, 683, 852, 860; II, 976, 1019, 1146, 1263, 1592, 1714, 1716, 1765, 1783, 1820; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 8-9; Hâlet İbrahim Bey, Tercüme-i Hâl-i Mevlânâ Lutfullah, İstanbul 1290; Sicill-i Osmânî, IV, 90-91; Osmanlı Müellifleri, II, 11-12; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 58-61, 100, 108, 112; Brockelmann, GAL, II, 305-306; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 304; Abdülkadir Karahan, “Molla Lütfi’nin Harname’si ve XV. Yüzyıl Sade Türk Nesri”, Türk Dil Kurumu Kurultayına Sunulan Bildiriler: I, Ankara 1975, s. 173-179; Orhan Şaik Gökyay, Molla Lûtfî, Ankara 1987; a.mlf., “Tokatlı Molla Lütfî’nin Harnâmesi”, Türk Folkloru Belleten, I/1, İstanbul 1986, s. 155-182; M. Necip Yılmaz, Taşköprülüzâde ve es-Seâdetü’l-Fâhire fî Siyâdeti’l-Âhira Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. III-V; İbrahim Maraş, Molla Lütfi’nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 3-51; a.mlf., “Tokatlı Molla Lütfi: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, VIII/14, İstanbul 2003, s. 119-136; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, İstanbul 1998, s. 205-221, 346; M. Şerefeddin Yaltkaya, “Molla Lûtfî”, Tarih

Semineri Dergisi, II, İstanbul 1938, s. 35-59; Süheyl Ünver, “Fatih’in Hususî Kütüphanesi İlk Hafızı Kütübü Molla Lütfü’nün Vefatında Söylenen Tarihler Üzerinde”, Tarihten Sesler, I/8-9, İstanbul 1943, s. 11-13; Şükrü Kurgan, “Osmanlı Devrinde Mensur Hikayeciliğimize Ait Bir Eser”, Türk Kültürü Belleten, sy. 4-5, Ankara 1945, s. 353-382; İsmet Parmaksızoğlu, “Molla Lütfi ile İlgili Yeni Bir Belge”, TTK Belleten, XLIV/176 (1980), s. 675-682; İsmail E. Erünsal, “Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lutfî Hakkında Birkaç Not”, TD, sy. 33 (1981), s. 72-78; a.mlf., “XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlhad Tarihine Bir Katkı”, Osm.Ar., XXIV (2004), s. 134-136; Şükrü Özen, “Molla Lutfî’nin İdamına Karşı Çıkan Hamîdüddin Efendi’nin Ahkâmü’z-zındîk Risâlesi”, İslâm Araştırmaları Dergisi, IV, İstanbul 2000, s. 7-16; a.mlf., “İslâm Hukukunda Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî’nin İdamının Fıkhîliği”, a.e., VI (2001), s. 17-62.

Orhan Şaik Gökyay - Şükrü Özen

MOLLA MEHMED EMİN EFENDİ

(ö. 1859)

Osmanlı kıraat âlimi.

İstanbul’un Eyüp semtinde doğdu. Bazı eserlerinde kendisiyle ilgili olarak verdiği kısa bilgilerin dışında hayatı hakkında mâlûmat yoktur. Babası Osmanlı reîsülkurrâlarından Abdullah Eyyûbî’dir. Ona nisbetle Abdullahefendizâde, kıraat ilmindeki yetkinliği sebebiyle Molla Efendi diye tanınır. Babasının yanında hıfzını tamamladı, tecvid ilmini ve kırâat-i aşereyi ondan tahsil ederek icâzet aldı (Molla Mehmed Emin Efendi, Zeẖrü’l-erîb, vr. 3a-4b). Zilkade 1227’de (Kasım 1812) babasının yerine Eyüp Camii’nde imam (Molla Mehmed Emin Efendi, el-Âsârü’l-Mecîdiyye, s. 121) ve şeyhülkurrâ (a.g.e., s. 3) oldu. Ayrıca babasının 1229’da (1814) hacca gitmesi üzerine onun yapmakta olduğu bütün görevleri kendisine bıraktığını belirtmesinden (a.g.e., s. 121) Ayazma Camii’ndeki vâizlik görevini de üstlendiği anlaşılmaktadır. Mehmet Emin Efendi’nin bir müddet Meclisi Maârif başkanlığı yaptığı da kaydedilmektedir (Osmanlı Müellifleri, II, 38). Eyüp’te kıraat ilimlerini ve kırâat-i seb‘a okuttuğunu söyleyen Mehmed Emin Efendi’nin hat ilmiyle ilgili Arapça bir eseri Türkçe’ye tercüme etmesi hatla da ilgilendiğini göstermektedir. Onun Nakşibendiyye tarikatına mensup olduğu belirtilmekteyse de (a.g.e., a.y.) hangi şeyhten el aldığı kaydedilmemiştir. Bazı eserlerinde Nakşibendiyye’ye mensup olan babasından “hocam, şeyhim” diye söz etmesi (ʿUmdetü’l-ẖullân, s. 4 [kenar notu]; Zeẖrü’l-erîb, vr. 3b) aynı zamanda tarikatta da şeyhi olduğu anlamına gelmez. Ayrıca babasının şeyhliği hakkında da bilgi yoktur. Kabri babasıyla yan yana Ebû Eyyûb el-Ensârî Türbesi’nin arkasındaki hazîrededir.

Eserleri. 1. ʿUmdetü’l-ẖullân fî îżâḥi Zübdeti’l-ʿirfân. Palulu Hâmid b. Abdülfettâh’ın

kırâat-i aşereye dair Zübdetü’l-ʿirfân fî vücûhi’l-Ḳurʾân adlı eserinin şerhidir (İstanbul 1270, 1287). 1270 (1854) baskısının bazı nüshalarının

kenarına şârih tarafından düşülen notlar (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 18; MÜİF Ktp., Ali Üsküdarlı, nr. 45) 1287 (1870) baskısında yine metin kenarında tabedilmiştir. Ayrıca eserin ilk baskısından sonra şârih idgām-ı kebîr konusunu ele aldığı kırk dokuz sayfalık Arapça bir ilâve yazmış, bu da Lâḥiḳa li'ş-Şâriḥi'l-bâʿiṡi'l-faḳīr fî îżâḥi bâbi idġāmi'l-kebîr adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1287). 2. el-Kerârîs fî ẕikri tertîbi vücûhi baʿżi'l-âyât. Lâḥiḳa ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1287). 3. Tuḥfetü'l-Emîn fî vuḳūfi'l-Ḳurʾâni'l-mübîn. Kur'an âyetlerindeki duraklar, âyet başları ve sonları, âyetlerin ve âyetlerde geçen kelime ve harflerin sayısı gibi konuların ele alındığı eserin sonuna nâsih ve mensuh âyetlerle ilgili bir cetvel eklenmiş olup müellif hattıyla yazılmış nüshası Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (Ali Üsküdarlı, nr. 89), bu nüsha ile karşılaştırılmış bir başka nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İbrâhim Efendi, nr. 21) bulunmaktadır. 4. Zeẖrü'l-erîb fî îżâḥi'l-cemʿ bi't-taḳrîb. Osmanlı Müellifleri'nde yanlışlıkla Tercümetü'l-erîb fî îżâḥi'l-cemʿ ve't-taḳrîb şeklinde kaydedilen eserde kıraat ilmiyle ilgili konular ve tecvid meseleleri genişçe ele alınmış, ancak sonundaki bir notta belirtildiğine göre eser tamamlanmadan müellif vefat etmiştir. Kitabın müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (İbrâhim Efendi, nr. 11). 5. el-Âsârü'l-Mecîdiyye fi'l-menâkıbi'l-Hâlidiyye (İstanbul 1257, 1314). Adını Sultan Abdülmecid'e nisbetle verdiğini belirttiği bu Türkçe eserinde müellif Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin hayatını ve menkıbelerini, İstanbul'un fethinin ardından kabrinin keşfini, türbesini ziyaret âdâbını ve türbeye yardımda bulunanları anlatmış, ayrıca Eyüp Camii'nde görev yapanlarla türbedarların kısa biyografilerine yer vermiştir. 6. Bizâatü'l-küttâb. Müellifin Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dair eserinin giriş kısmında sözünü ettiği eser (s. 4), hat ilmi ve imlâ ile ilgili Tuḥfetü'ṭ-ṭullâb isimli kitabın Keşfü'n-niḳāb adıyla yapılan Arapça şerhinin tercümesidir. Bursalı Mehmed Tâhir'in Tuhfetü'l-küttâb fî îzâhi'r-resm ve'l-hat ismiyle ona nisbet ettiği eser de (Osmanlı Müellifleri, II, 38) bu olmalıdır.

Bursalı Mehmed Tâhir'in, torunu Sâbit Efendi'de görüp müellife ait olduğunu söylediği eserler de şunlardır: Tuḥfetü't-tecvîd (Tecvîd fî Kelâmi'l-mecîd adıyla Kütahya Müftülüğü Kütüphanesi'nde yazma bir nüshası bulunmaktadır [kayıt numarası yok]), Silsile-i Eimme-i Kurrâ, Hadîkatü'r-reyyâhîn (Nakşibendî ve Halvetî tarikatlarının silsileleri hakkındadır), Gülşen-i Meşâyih-i Selâtîn (1000 [1592] yılından itibaren

selâtin camilerinde vâizlik yapanların biyografilerini içermektedir), Mecmûa-i Vefeyât (bazı âlimlerin kısa biyografileriyle Osmanlı sultan ve vezirlerinin isim cetvelinden ibarettir).

BİBLİYOGRAFYA

Molla Mehmed Emin Efendi, ʿUmdetü'l-ḫullân fî îżâḥi Zübdeti'l-ʿirfân, İstanbul 1270, s. 4 (MÜ İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndeki [Üsküdarlı, nr. 45] matbu nüshanın kenarına müellifin düştüğü not); a.mlf., Zeḫrü'l-erîb fî îżâḥi'l-cemʿ bi't-taḳrîb, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 11, vr. 3a-4b; a.mlf., el-Âsârü'l-Mecîdiyye fi'l-menâkıbi'l-Hâlidiyye, İstanbul 1314, s. 3-6, 121; Osmanlı Müellifleri, I, 379; II, 38.

Reşat Öngören

MOLLA MİSKÎN

(ملاّ مسكين)

Mollā Miskîn Muînüddîn Muhammed b. Abdillâh (İbrâhîm) el-Ferâhî el-Herevî (ö. 954/1547)

Hanefî fakihi, kadı.

Herat’ta kadılık yapmış olmasının dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Kaynaklarda Molla Miskîn lakabıyla tanınan Meʿâricü’n-nübüvve müellifi Muîn el-Miskîn ile (ö. 907/1501) karıştırıldığı görülmektedir. Şerḥu Kenzi’d-deḳāʾiḳ adlı çalışması Ebü’l-Berekât en-Nesefî’ye ait eserin şerhlerinden biridir. Kitabın 881’de (1476) Semerkant’ta tamamlandığı belirtilmekteyse de (Serkîs, II, 1795) müellifin vefat tarihi dikkate alındığında bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiği anlaşılmakta, tarihin doğru kabul edilmesi halinde Kâtib Çelebi’nin verdiği ölüm yılının yanlış olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Birçok defa basılan eser üzerine (Bulak 1287 [Hüseynî’nin hâşiyesiyle birlikte]; Kahire 1294, 1303, 1312, 1324, 1328) Ahmed b. Muhammed el-Hamevî Keşfü’r-remz ʿan beyâni (ḫabâye)’l-Kenz (yazmaları için bk. DİA, XV, 457) ve Ebüssuûd Muhammed b. Ali el-Hüseynî Fetḥullāhi’l-muʿîn (son olarak üç cilt halinde Karaçi’de neşredilmiştir [1403/1983]) adıyla birer hâşiye yazmışlardır. Taʿlîḳa ʿalâ ḳavli şihâbi’t-telḫîṣ: Feṣâḥatü’l-kelâm başlığını taşıyan bir risâle ile (Süleymaniye Ktp., M. Ârif - M. Murad, nr. 177) Herat tarihine dair Ravżatü’l-cenne adlı eser de Molla Miskîn’e nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1515; Serkîs, Muʿcem, I, 316; II, 1795; Brockelmann, GAL, II, 252; Suppl., II, 266; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 242; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 312; Bilmen, Kamus2, I, 434; Ahmet Özel,

Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 114, 143; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4336; Mustafa Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", DİA, XV, 457.

Abdülkadir Şenel

MOLLA MUHSİN-i KÂŞÂNÎ

(bk. FEYZ-i KÂŞÂNÎ).

MOLLA SADRÂ

(ملاّ صدرا)

Mollā Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (ö. 1050/1641)

İşrâkī, Ekberî ve Meşşâî düşünce ekollerini mezceden İranlı filozof ve âlim.

979 (1571) yılında Şîraz'da doğduğu tahmin edilmektedir. Geleneksel İslâmî ilimler alanındaki öğrenimini Şîraz'da tamamladıktan sonra İsfahan'a giderek Bahâeddin Âmilî ve Mîr Dâmâd Esterâbâdî gibi âlimlerden ders aldı. Hocaları arasında filozof Ebü'l-Kāsım Findiriskî'nin de bulunduğu sanılmaktadır, ancak onun asıl felsefe hocası Mîr Dâmâd olmuştur.

Molla Sadrâ bilinmeyen bir tarihte İsfahan'ı terkedip uzlete çekildi. el-Esfârü'l-erbaʿa (el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye) adlı eserinin kendi kısmî biyografisini de içeren önsözünden anlaşıldığına göre (I, 5-7) uzlete çekilmesinin iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, felsefe tahsilinin ardından benimsediği Meşşâî ve İşrâkī fikirlere Şîa'ya mensup ulemânın şiddetle karşı koyması, ikincisi ve daha önemlisi de Gazzâlî gibi içinde bir hakikat arayışı arzusunun uyanmış olmasıydı. Nitekim uzlete çekilip riyâzete başladıktan sonra felsefî görüşleri önemli ölçüde değişti. Meselâ önceleri varlıkta aslolanın mahiyet olduğunu benimserken riyâzetin ardından hakikatin vücuddan (varlık) ibaret olduğunu kabul etti. Buna göre hakikat bilgisi sadece akılla değil bizzat yaşayarak mânevî zevk ve ruhî sezgiyle de elde edilebilir. Kum yakınlarında küçük bir köy olan Kehek'te uzlete çekilen

Molla Sadrâ'nın uzlette ne kadar kaldığı bilinmemektedir. el-Esfâr'ın önsözünde bunun "uzun bir süre" olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Esere önsöz yazan Muhammed Rızâ el-Muzaffer, takdim yazısında Sadrâ'nın sonraki hayatında gerçekleştirdiği faaliyetlerden bu sürenin on beş yıl olduğu sonucunu çıkarmıştır. Sadrâ uzlette iken tamamen tasavvufî bir

hayat sürdü, tefekkür ve riyâzetle meşgul oldu.

Yine bilinmeyen bir tarihte uzletten çıkan Molla Sadrâ, Şah I. Abbas'ın arzusu üzerine memleketi Şîraz'a dönerek tedrîsata başladı. Rızâ el-Muzaffer'e göre Sadrâ'nın uzletten çıktıktan sonra kaleme aldığı ilk eseri el-Esfârü'l-erbaʿa'dır. Birçok öğrenci yetiştiren Sadrâ'nın yedi defa hacca gittiği, 1050'de (1641) son haccından dönüşünde Basra yakınlarında vefat ettiği belirtilmektedir. Muhtemelen hayatının bu devresinde geçirdiği ruhî değişimden ve düşüncelerini güçlü bir felsefî sistemle ortaya koymasından dolayı Molla Feyz-i Kâşânî ve Abdürrezzâk el-Lâhîcî gibi öğrenci ve takipçileri tarafından kendisine "Sadrü'l-müteellihîn" (öncü metafizikçi, ilâhiyatçı) unvanı verilmiştir.

Felsefesi. Molla Sadrâ felsefî sistemini el-Esfâr'da temellendirmiş, eserin fizik bölümünde sisteminin mükemmel bir özetini vermiştir (V, 322-350). Sadrâ'ya göre varlığın kavramsal ifadesi zihnimizde şekillenince bilgiye dönüşür. Bu durumda gerçek varlıkla bilgi arasında sadece bir modalite farkı bulunmaktadır. Zihindeki varlık dış âlemdeki varlığın bir yansımasıdır. Bu yansımanın gerçekliği nisbetinde insan âlemde bir yücelme yaşar. Bilgi edinme tasavvufta olduğu gibi bir seyrü sülûk, bir ruhî arınma sürecidir. Sadrâ'ya göre bu süreci önceki irfan sahibi muhakkikler keşfetmiş ve onun dört aşamalı (esfâr erbaa) olduğunu belirlemiştir. Birinci sefer halktan Hakk'a doğru yolculuk, ikincisi Hak ile Hak'ta olan yolculuk, üçüncüsü birinci sefere bir açıdan tekabül eden Hak'tan Hak ile halka yolculuk, dördüncüsü de ikinci sefere karşılık gelen halkta Hak ile yapılan yolculuktur. Umumiyetle metafiziğe tekabül eden ilk seferde Sadrâ'nın ele aldığı meseleler felsefenin tanımı, mahiyeti ve amacı, varlık ve mahiyet, sebep-sonuç ilişkisi, akıl, bilgi, bilginin mahiyeti ve mertebeleri gibi konulardır. Hak ile Hak'ta olan yolculuğa el-Esfâr'da tabiat felsefesi karşılık gelmektedir. Buradaki konular genellikle on kategori ve bunların fizikteki yeri, âlemin yaratılışı, kuvve, fiil gibi sorunlardır. Bu kısım Sadrâ'nın kozmolojisinin genel bir özetiyle sona ermektedir. Hak'tan Hak ile halka olan fikrî seyrü sülûkün yer aldığı üçüncü seferin meseleleri Allah'ın zâtı ve sıfatları, hayır-şer problemi gibi klasik İslâm felsefesinin ve kelâmın konularıdır. Halkta Hak ile yapılan dördüncü yolculukta Sadrâ psikoloji ve meâd (âhiret) konularını ayrıntılı biçimde ele almaktadır (geniş bilgi için bk. el-ESFÂRÜ'l-ERBAA).

1. Ontoloji. Sadrâ'ya göre ilâhî irade ve takdir gereği olarak bütünüyle kâinat en basit varlıktan mutlak varlık olan Allah'a doğru dâimî bir hareket içindedir. Âlemdeki bu hareketin temel ilkesi varlıktır. Bu anlamda varlık, daha önce İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl gibi filozofların belirttiği üzere mahiyete tâbi değil aksine asıl gerçekliktir. Bu, Sadrâ ekolünde asâletū'l-vücûd görüşü olarak bilinir. Zihinde dış âlemden soyutlama yoluyla elde edilen varlık ise sadece kavramlaştırılmış zihnî durumlardır. Asıl hakikat zihnin dışında dinamik bir yapıya sahip olan fizikî varlıktır. Sadrâ bu noktayı vurgulamak için varlığın kavramıyla (mefhûmü'l-vücûd) gerçekliği (hakikat) arasında kesin bir ayırım yapar. Mahiyetlerin dış dünyada bir gerçekliği yoktur; bu bakımdan zihin âdeta mahiyetlerin evidir; varlık gerçek ifadesini sadece dış dünyada bulur. Varlık ve mahiyet bu açıdan birbiriyle ters orantılıdır; yani bir şeyde varlığın tezahürü arttıkça mahiyeti azalır, mahiyet arttıkça varlığın tezahürü son bulur. Saf varlığı temsil eden taraf en yüce mertebe olup burada mahiyetten eser yoktur (el-Esfâr, VI, 15). Ancak varlığın bu yüce mertebesi insan aklı tarafından hiçbir şekilde algılanamaz, çünkü bu mertebe yalnız Allah'a aittir. Güneş karşısında kamaşan göz onu tam göremediği gibi insanın da bu saf varlığı algılaması imkânsızdır. Bir nesne bir şekilde zihne aktarılamıyorsa o nesne akıl tarafından bilinemez. Aslında varlık hiçbir şekilde olduğu gibi zihne aktarılamaz. Bu hususu Sadrâ bir ilke olarak şöyle belirtir: "Hakikati dış dünyada var olmak olan hiçbir şey zihinde mevcut olamaz" (a.g.e., I, 37). Fakat tecrübî bir yaşantıyla varlığın dış âlemdeki tezahürleri sezgisel olarak doğrudan algılanabilir (kendi varlığımızı algılamamız gibi). Sühreverdî gibi Sadrâ da buna "ilm-i huzûrî" demektedir. İşte bu algıların zihne aktarılması mümkündür ve biz varlığı ancak bu aktarılma nisbetinde bilebiliriz.

Sadrâ'ya göre en genel kavram olan varlık ifade ettiği nesneler itibariyle öncelik ve sonralıkla nitelenir; yani bir varlık mertebesinden diğerine geçmekle öncelikli ve sonralıklı varlıklara yol açar ki varlığın bu özelliği felsefede "teşkîk" olarak adlandırılır. Bu yapısıyla varlık bütün âlemde bir hareketlilik içerisinde çeşitli mertebeler ortaya koymaktadır. Buna göre âlemde değişik şekillerde tezahür eden tek bir varlığın hareketi söz konusudur; şu halde varlık tektir. Bu da tasavvuf felsefesinde vahdeti vücûd diye bilinen öğretinin Sadrâ felsefesindeki yorumudur. Ancak tek olan

varlık dış dünyada gerçeklik kazanırken öncelik-sonralık şeklinde bir sıra düzenine sahiptir. Bu özellik sayesinde neredeyse yokluk mertebesinde olan madde feyz-i vücûdîye yatkın bir durumda iken belli bir şekle bürünerek duyu organları ile algılanabilen somut bir madde halinde tezahür eder. Bu âlemi inceleyen ilim ise ilm-i tabîî yani fiziktir.

2. Fizik. Fizik maddî varlığı konu aldığına göre öncelikle maddenin zihinsel tahlili gerekmektedir. Bu tahlilde zihnin ulaştığı ilk kavram cevherdir. Çünkü var olan bir nesne bizzat var olarak algılanır. Fakat bir de bizzat var olarak algılanamayıp var olan bir nesneyle ilgisi yönünden algılanabilen şeyler vardır ki bu ikinci tür varlıklara arazî denilir. Bizzat algılanan şey olarak cevher yalnız bir tane iken kendi dışında bir şeyle ilgisi sayesinde algılanan arazlar dokuz adettir. Sadrâ'nın burada kategorileri mantık açısından değil

ontolojik açıdan ele aldığı görülmektedir (a.g.e., IV, 2-3, 229).

Sadrâ, bu konuda Meşşâî geleneğin İbn Sînâ versiyonunun takipçisi olarak görülmektedir. Ancak Sadrâ'nın kavramlara yaklaşımını Meşşâî gelenekten ayırt etmek gerekir. Çünkü Meşşâî gelenek maddî âlemde olagelen durumları varlığın tezahürleri diye ele alırken Sadrâ bunları tamamen varoluşsal bir süreç içerisinde sunmaktadır. Bu yaklaşımını özellikle vurgulamak için el-Esfâr'da "İlm-i Tabîî"nin sonundaki bir bölümde âlemdeki tekâmülî varoluş sürecinin nasıl işlediğini ve bütün bu Aristocu tahlillerin tabiat âlemindeki mertebelerden geçerek âlem-i kudsîye doğru nasıl yol aldığını özetlemektedir. Bu anlamda kategoriler, varlık gibi temel ve esas alınan ilkeler değil bu varoluşsal tekâmülî süreç içerisinde zihnin ortaya çıkardığı kavramlardır. Bir açıdan bunlar varlığın varoluşsal tezahürleridir. Sadrâ'nın özgünlüğünü bu kavramsal örgü bütünlüğü içinde düşünmek gerekir. Aksi halde tek tek bu kavramların özetlenmesi onun Aristocu veya Meşşâî geleneğin bir tekrarlayıcısı olarak görülmesine yol açabilir. Bunun böyle olmadığının delili hareketin başladığı anda bizzat cevher içerisinde vuku bulduğunu ileri sürmesidir. Halbuki Meşşâîler'e göre hareket sadece arazî olarak kategorilerde cereyan etmektedir ki Sadrâ bunu şiddetle reddetmiştir. Hareketin cevherde vuku bulması, yani hareketi cevherînin kabulü âlemde değişmeden kalabilen hiçbir varlık bulunmadığı anlamına gelir. Eğer değişmeyen bir varlık varsa bu saf varlık olmalıdır; bu

varlık da ancak Allah’tır.

Sadrâ fiziğinin en önemli özelliği onun hareket nazariyesi ve bu nazariyeye ilişkin sebeplilik öğretisidir. Sadrâ’ya göre hareket, zaman ve mekân içerisinde cereyan eden olaylar zincirinin devam eden yapısıdır (Fazlur Rahman, Philosophy of Mullā Ṣadrā, s. 94). Hareketi cevherî olarak adlandırılan bu cevval varoluşsal hareket zaman ve mekân sınırlarını aşıncaya kadar devam eder. Bu durumda Sadrâ fiziğinde hareketin iki ayrı düzlemde açıklanması gerekir. Birincisi, bireysel düzlemde cereyan eden ve bir varlıktan ya da mekândan diğerine geçişte oluşan değişim süreci, ikincisi de kozmolojik düzlemde cereyan eden ve mertebeleşme ile neticelenen kozmik harekettir. Bu ikinci tür hareket âlemin yapısındaki düzeni ortaya koymaktadır. Birinci tür hareket ise Aristo fiziğinde de değişme olarak bilinen, her gün gözlemlediğimiz harekettir. Meşşâî filozoflar gibi Sadrâ da bu hareketi varlıkların kuvveden fiile çıkarken geçirdikleri tedrîcî değişim süreci olarak tanımlamaktadır (el-Ḥikmetü’l-müteʿâliye, III, 22). Fakat onlardan önemli bir konuda ayrılmaktadır. Zira Meşşâîler hareketin sadece kemiyet, keyfiyet, konum ve mekân şeklindeki dört kategoride olabileceğini ileri sürerken Sadrâ hareket ve değişimin bizzat cevher kategorisinde vuku bulduğunu savunur.

Cevher değişebildiğine göre hareket ve değişimi üstlenen değişmez bir ilke, yani Meşşâîler’in söylediği gibi bir özne (mevzû) yok mudur? Aslında bu soru iki açıdan cevaplanabilir. Soruya, bir nesnenin artık kimliğini de değiştirecek şekilde değişmesiyle başkalaşması açısından bakılırsa denebilir ki Sadrâ’ya göre değişmez bir ilke vardır ve bu varlıktır. Bu sebeple özdeşlik ilkesi olarak varlığı kabul etmek gerekir. Varlık teşkîk anlamında bu değişimi sağlamaktadır. Bu durumda “teşkîkü’l-vücûd” demek varlığın özdeşlik ilkesi olarak varlıklarda farklılık oluşturması demektir. Ancak varlık bu hareket içerisinde bir özne görevi yapmamaktadır. Bu ikinci açıdan bakıldığında varlık da değiştiği ve daha üst varoluş mertebelerine doğru bir hareket içerisinde olduğu için âlemde hareketi üstlenen bir mesnet (mevzû) aramak yersizdir. Bu durumda varlıklar kimliklerini değişim süreci içerisinde bu ilke ile korumaktadır. Birliği sağlayan ne ise ayrılığı sağlayan da odur (a.g.e., I, 120; ayrıca bk. I, 35-36). Şu halde âlemdeki birlik ve çokluk varlık sayesinde oluşmaktadır. Her şey var ise bu noktada hepsi aynıdır, yani varlık birlik demektir.

Hareket varlığın teşkîk tarzında yönlendiğine göre bu hareket içerisinde nasıl bir sebepliliğin cereyan ettiği sorunu ile karşılaşılmaktadır. Hâdis olan var olmak için bir sebebe muhtaçtır. Aynı şekilde sebebi oluşturan şartların bir arada bulunması durumunda bunların gerektirdiği sonuç var olmak zorundadır (a.g.e., II, 131-137). Bütünüyle âlem hâdis olduğuna göre onun da bir sebebi olmalıdır ve bu sebep Allah'tır. Allah âlemin zorunlu sebebidir. Bu demektir ki zorunlu sebebin var olduğu andan itibaren sonucunun da var olması gerekir. Bu sebep ezelî ise sonucu da ezelî olacağından âlemin ezelîliği

bir mantık ilkesiyle kurulmuş olmaktadır ki bu tamamıyla İbn Sînâcı bir yaklaşımdır.

Sadrâ'nın ontolojisinde varlık için mutlak varlık olan Allah'tan başka bir sebepten söz edilemez. Bir varlığı tahlil ettiğimizde onun madde ve sûret dışında üçüncü bir faktörle belirginleştiğini kabul etmemiz gerekir. Madde ve sûretin birleşmesinde tabii sebeplerin etkinliği doğru olmakla birlikte bu varlığın nereden geldiği sorusuna cevap vermez. Çünkü hiçbir tahlil varlığı tabii sebeplere bağlama sonucuna götürmez. Netice olarak varlık mutlak varlıktan gelir ki bu da Allah'tır. Allah dışındaki sebepler ise sadece hazırlayıcı şartlardır (a.g.e., II, 213). Âlem varlık noktasında ancak Allah'a atfedildiği nisbette gerçektir. Sadrâ fiziğinin bu sonuçları onun varlık felsefesinin doğal neticesidir.

3. Kozmoloji. Sadrâ'nın kozmolojisi onun ontolojisinin fizikteki bir yansımasıdır. Ontolojide dinamik bir varlık öğretisiyle âlemde tekâmülün esas olduğu ortaya konmuştu. Felsefenin bir dalı olarak âlemin yapısını ve düzenini inceleyen kozmolojide Sadrâ varoluşsal bir tekâmülü ortaya koymaya çalışmıştır. Maddî âlemde temel unsur madde olduğundan bu temel unsurun en düşük mertebesinden en yüksek mertebesine kadar geçirdiği safhalar âlemin varoluşsal tekâmülüne delil teşkil eder. Bu tekâmülî harekette salt yokluk mertebesinde varlık ilk önce saf madde (heyûlâ-i ûlâ) olarak tasarlanır. Bu anlamda yokluk karanlığında bulunan madde bilkuvve varlıktır. Bu durumda maddenin ilk kazandığı varlık düzeyi boyuttur (en, boy ve derinlik). Böylece madde belli bir şekle bürünmüş (sûret-i cismânî) olur. Her varlık mertebesinde madde yeni bir türe ait form

kazanarak hem kendi cinsinin hem kendi türünün özelliklerini bu şekilde yansıtmaya başlar. Sûret-i cismânî elde edip cansızlar âleminin cins özelliğini gösteren madde, dört unsuru oluşturarak sûret-i unsûrî elde edip kendi unsurî tür özelliklerini de bu şekilde yansıtır. Dört unsurun özelliklerini varoluşsal hareketle aşan madde, daha üst düzey maddî varlıkları ve madenleri meydana getirerek sûret-i cemâdîyi elde eder. Bu varlık mertebesinde de tekâmül süreci geçiren varlık her bir türde belli bir mükemmellik sırası takip etmektedir. Cansızlar âlemindeki varoluşsal tekâmülî süreç öyle bir noktaya ulaşır ki ortaya çıkan varlığın canlı mı yoksa cansız mı olduğunu ayırt etmek güç olur. Bu mertebede yer alan geçiş varlıkları mercanlardır. Canlılar âleminin ilk mertebesi, en alt tabakalarda yer alan bitkilerden en üst tabakalarda yer alan ve hayvan mı bitki mi olduğu zorlukla ayırt edilebilen varlıklara kadar devam eder. Her mertebede varlık yeni bir sûret ve yeni bir mükemmellik kazanır. Meselâ cansızlar mertebesinde hayat yokken canlılar mertebesinde hayat özelliğini elde eder. Her üst mertebedeki yeni kazanılan özellik alttaki özelliklere kıyasla bir mükemmelliktir.

Bu şekilde süren tekâmülî hareket bütün alt mertebelerdeki özellikleri taşıyan insanlar âleminde devam eder. Âlemin en yüksek mertebesi peygamberlere aittir. Bu süreci başarıyla geçebilen insanlar da maddî âlemin sınırlarını aşarak meleklerin yer aldığı kutsî âleme yükselir. Varlık Allah'tan sudûr ettiğinden ve yine Allah'a döndüğünden başlangıç bitişle birleşip büyük varlık dairesi tamamlanmış olur. Bu dairenin Allah'tan saf maddeye doğru gelişen ilk yarısına "iniş kavisi", oradan Allah'a doğru yükselen ikinci yarısına da "çıkış kavisi" denir. Şu halde âlemdeki varoluşsal tekâmülî hareket doğrusal değil daireseldir ve onun belli bir amacı bulunmakta olup her şey o amaca doğru yükselir.

Sadrâ'nın, ana hatlarını İslâm felsefesi geleneğine, özellikle İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'e borçlu olduğu tekâmül tarzındaki bu hareket anlayışını modern evrimci görüşten ayırt etmek gerekir. Zira öncelikle evrimde bir amaç ve hedef yoktur; sadece varlıklar mevcudiyetlerini devam ettirmek için doğrusal bir süreçle gelişim kaydeder. Sadrâ'nın âlem anlayışı ise bunun tam tersidir. İkinci olarak pek açık olmasa da Sadrâ'nın fiziğinde tekâmül bir türün biyolojik yönden diğer bir türe dönüşümü, ortaya yeni bir türün çıkması ve alttaki türlerin yok olması anlamına gelmemektedir. Ancak

Fazlurrahman Esfâr'daki bir metne dayanarak (a.g.e., IX, 21-25) şöyle bir yorumda bulunmaktadır: İnsanlarla daha alt düzeyde olan varlıklar arasında önemli bir fark vardır; alt düzeydeki varlıklar daha üst seviyedeki varlık durumlarına yükselirken kendi türlerini terketmek zorunda oldukları halde sadece insan bir fert olarak bütün varlık mertebelerinden geçer ve bu mertebeleri bizzat yaşayıp hisseder. Yani alt düzeydeki türlerin tek tek fertleri daha üst düzeydeki türlere dönüşemez; bunlar ancak bir tür olarak daha üst bir türe tekâmül eder. Meselâ tek bir maymun maymun olarak kalır, fakat maymun türü tür olarak insan türüne dönüşebilir. İnsan ise cenin seviyesinden mükemmel bir akıl seviyesine kadar yükselir. Diğer türlerdeki fertler de böyle bir evrim gösterirler, ancak kendi türleri içerisinde kalarak bunu gerçekleştirebilirler (The Philosophy of Mullā Ṣadrā, s. 257-258). Buradan anlaşıldığı kadarıyla Sadrâ'ya göre insan insanlığını aşıp tür olarak daha üst düzeyde bulunan akl-ı küllî ve melekler seviyesine, hatta onları da aşıp daha üst düzeydeki mânevî varlık türlerine kadar yükselebilir. Böylece Sadrâ, âlemin varlık olarak en yüksekten en alt mertebesine kadar ve en alt mertebesinden en üst mertebesine kadar tek bir bütünlük arzettiğini söylemektedir (el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye, V, 342-350).

4. Psikoloji. Aristo'dan itibaren bütün Meşşâîler gibi Molla Sadrâ da nefsi "bilkuvve canlı olan tabii cismin ilk yetkinliği" diye tarif eder. Şu halde nefis maddeden ayrı bir cevher olmayıp onun bir fonksiyonudur. Nefisbeden bütünlüğü maddenin ruh içinde veya ruhun madde içinde kaybolmasıyla oluşan bir birliktelik olmadığından bedenin ölmesiyle nefis yok olmaz. İbn Sînâ gibi Sadrâ da bunu, "Nefsin maddî teşekkülü açısından cismanî, varlığını devam ettirmesi açısından ruhanîdir" şeklinde ifade etmektedir (a.g.e., VIII, 347). Şu halde nefsin varlığa çıktığı düzey maddî âlemden ruhanî âleme (âlem-i melekût) atılmış ilk adımdır. Bu varlık mertebesini ilk olarak bitkilerde gözlemlediğimize göre bitkileri tamamen cismanî varlıklar sayamayız.

Sadrâ'ya göre nefsin zihin düzeyinde ele alınıp tanımlanması onun sadece bir kavram veya mahiyet olduğunu gösterir. Halbuki nefsi doğrudan tecrübî bir yaşantı ile kavramaya çalışırsak o zaman onu bir varlık olarak hissedebiliriz. Hakikati anlamanın tek yolu doğrudan tecrübe ile algılama olduğuna göre nefsin hakikati de bu şekilde elde edilebilir. Bu bakımdan insan hissederek anlar, dolayısıyla nefis bedenden bağımsız biçimde

varlığını sürdürebilir.

5. Bilgi Nazariyesi. Molla Sadrâ bilginin yapı taşlarının kavramlar olduğu, dolayısıyla bilginin kısaca “soyutlama” olarak tanımlanabileceği şeklindeki geleneksel Meşşâî anlayışı yanlış bulmuştur. Zira insan nefsi, akıl yetisiyle bilgiyi konu alan nesnelerin biçimlerini kendi içinde âdeta tezahür ettirmektedir. Böylece -tabir yerindeyse-suretler nefiste “var edilmektedir”.

Bilinen nesne bizzat varlık olduğuna, varlık da doğrudan sezgi yoluyla tecrübî yaşantı içerisinde algılandığına göre bilgi gerçek anlamda varlıktır (a.g.e., III, 297). Ancak bilgi maddeden arınmış saf varlıktır. Bu şekilde var olan ise akl-ı müstefâd olarak nefistir. Şu halde bilenle bilinen özdeştir.

İnsan nefsi bilinenle özdeş duruma belli bir süreçten geçerek ulaşır. Bu süreç duyularda başlar, hayal ve akılla devam eder. Bütün bunlar esasen nefsin yetileridir. Bu süreçte idrak iki düzeyde gerçekleşir. Birincisi dış duyular, ikincisi iç duyular düzeyindedir (ortak duyu, hayal ve vehim). Her iki düzeyde de algı, duyu organlarının nesne ile kurduğu ilişkinin oluşturduğu bağlamla bizzat nefiste gerçekleşir. O halde gerçekte algılayan ruhanî nefistir; duyu organları ise sadece nefsin algılaması için şartları hazırlar. Bu şartlar hazırlandığı an nefis algılanan nesneye tekabül eden ve kendinde hazır bulunan biçimi tezahür ettirir, böylece de algı oluşur.

Burada vurgulanması gereken önemli bir husus Sadrâ epistemolojisinin ontolojisiyle olan bağlantısıdır. Algı, hayal ve akıl yetileri nefiste bilgiyi tezahür ettirdiğine ve bilgi saf varlık olduğuna göre bu üçlüden her birine ait varlık âlemlerinin bulunması gerekir. Algı nefsin bir işlevi olarak duyularla gerçekleştiği için buna maddî âlem tekabül eder. Hayal ise maddeden soyutlanmış bulunduğu için daha üst düzeyde olan misalleri üretir; bunların bulunduğu varlık dünyası âlem-i misâldir. Akıl ise “âlem-i melekût” denilen ve en üst düzeyde saf varlık âlemi olan mâna âlemini temsil etmektedir. Bu süreçte insan aklı da en alt düzeydeki bilgilerden başlayarak daha karmaşık bilgilerle bütünleşip bütün alt düzey bilgileri içeren basit bilgiyle saf sezgisel ve aklî olan bilgi düzeyine ulaşır; böylece faal akılla bütünleşerek aşkın âlemin varoluş düzeyini elde eder.

6. Mebde ve Meâd. Sadrâ’nın âhiret hakkında söyledikleri özetle üç

noktada toplanabilir. Birincisi âhiretin varlığının ispatı, ikincisi haşrin cismanî olup olmayacağı meselesi, üçüncüsü de âhiret hayatının mahiyetidir. Bu konuları Sadrâ, ontolojisinde geliştirdiği varoluşsal tekâmülî hareket (teşkîkü'l-vücûd) çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre âlemin son sınırından sonra varlık nihayete ermeyip aynı tekâmülî hareketini devam ettireceğinden insan bedeninin geride kalmasıyla cismanî hayatın tamamen yok olacağı söylenemez. Ancak kelâmcıların savunduğu şekliyle cismanî haşir ispatlanamaz. Aksine varlığın üst mertebeleri de bütün alt mertebeleri içerdiğine göre ölüm sonrasını izleyen mertebeler cismanî hayatı da içerecektir. Sadrâ bu iddiasını şöyle kanıtlamaya çalışır: Öncelikle Kur'an ikinci yaratmayı "yeni bir yaratma" olarak sunmaktadır (er-Ra'd 13/5; İbrâhîm 14/19; el-İsrâ 17/49). Bu demektir ki bedenler geride bıraktıkları maddî unsurlarla değil tamamen yeni unsurlarla yaratılacaktır. İkinci olarak Kur'an, insanın ana rahminde geçirdiği tekâmül evrelerinin ardından çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlığa doğru geçirdiği aşamaları bir gelişme olarak anlatmaktadır. Şu halde aynı tekâmül ölümden sonra da devam edecektir. Ancak bu yeni hayattaki sûretler tamamen varoluşsal gerçeklikler (vücûd-i hakîkî) olarak tahakkuk edecek, fakat bu dünyadaki maddî şekliyle olmayacaktır. Böylece beden de bu dünyadaki maddî yapısı ruh tarafından emilmiş ve âdeta mânen tükenmiş bir durumda olacaktır. Bu yorumuyla Sadrâ kelâm kültüründeki anlamıyla cismanî haşri kabul etmemiş, ancak cismanî hislerin, zevk ve elemlerin daha yoğun bir şekilde yeniden yaratılan mânevî cesette devam etmesini mümkün kılan farklı bir cismanî haşri benimsemiştir ki onun bu konudaki görüşü büyük ölçüde İbn Sînâ'nın er-Risâletü'l-aḍḥaviyye'sinden mülhemdir.

Ölümden sonraki ilk aşama kabir hayatıdır. Âlem-i berzah olarak tezahür eden bu hayat bedensel ölümle haşir arasındadır. Onun için kabir, ruhun aklî melekelerinin hayalî melekeleri tarafından zaptu-rapt altına alınması demektir. Kabir sürecinde kuvve-i hayâlî mertebesindeki hayat maddî olmasa da bu dünyadaki cismanî hayattan daha gerçektir.

Kabir hayatından sonra iki türlü haşir gerçekleşir. Birincisi kabirdeki mertebelerini aşamayacak durumda olan mücrimler ve kâfirlerle ilgilidir. Bunların hapsolup kaldıkları hayalî beden aşamasında artık sonsuz elem ve ceza vardır. Kur'an'ın cehennem olarak adlandırdığı aşama budur. İkinci haşir, kabir aşamasındaki hayalî beden ve idraklerden kurtulup akıl

mertebesine ulaşan iyi insanların elde ettiği varoluş düzeyine geçiştir. Bu seviyeye ulaşanlar, artık küllî akılla bütünleşerek liyakat derecelerine göre buradan Allah'a yakınlaşma hedefine doğru ilerleyip yetkinlik mertebelerinde tekâmül ederler. Bunların dışında Sadrâ üçüncü bir kesimden bahseder ki bunlar, daha dünyada iken akıl mertebesine ulaşıp hayalî varlık mertebesini ölmeden önce aşan kimselerdir. Peygamberler, velîler ve filozoflardan oluşan bu zümre öldükten sonra hayalî bilgi mertebesi olan âlem-i berzahı aşıp doğrudan küllî akılla birleşir ve Allah'a yakınlaşma yolunda O'nunla bütünleşinceye kadar tekâmüle devam eder. Fakat bu bütünleşmede bile insan kendi varlığını ve kimliğini kaybetmez, ancak zât-ı ilâhînin varlığındaki yoğunluk onun varlığını neredeyse görünmez hale getirir.

Etkileri. Özgün bir felsefe sistemi geliştirmiş olmasına rağmen Molla Sadrâ'nın İslâm dünyasında ve genel felsefe tarihindeki etkisi -meselâ İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'e kıyasla-hayli sınırlı kalmıştır. Bunun bazı sebepleri vardır. Birinci olarak Sadrâ'nın zamanında İslâm düşüncesi gelişim hızını kaybetmiş, dolayısıyla onun düşüncesindeki özgünlüğün anlaşılması Molla Muhsin Kâşânî ve

Abdürrezzâk el-Lâhîcî gibi öğrencileri ve Molla Ali Nûrî, Molla Hâdî-i Sebzevârî ve Âkā Muhammed Rızâ Kumşeî gibi birkaç fikir adamıyla sınırlı kalmıştır. Osmanlı ilim ve fikir çevresinde ise Sadrâ'nın sadece isminin bilindiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak Sadrâ'nın yaşadığı devirde Batı dünyası felsefede yeni bir dönem başlatacak kadar büyük ilerlemeler kaydetmiş, artık Batı'ya İbn Rüşdcülük yerine Kartezyen felsefe hâkim olmuş, böylece İslâm bilim ve felsefesi ilgi odağı olma özelliğini kaybetmiştir. Sonuçta Sadrâ'nın etkileri İran ve Hint alt kıtasıyla sınırlı kalmıştır. Ancak XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı'da Max Horten ve Henry Eugenie Corbin, İslâm dünyasında Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlurrahman gibi araştırmacıların çalışmalarıyla Sadrâ'ya karşı ilgi gittikçe artmaya başlamıştır. Bugün gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da Sadrâ üzerine birçok ilmî çalışma yapılmaktadır. Latiman-Parvin Peerwani'nin On the Hermeneutics of the Light Verse of the Quran (London 2004) ve Zailan Moris'in Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the Al-Hikmah Al-'Arshiyyah (Richmond 2003) bunlara örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca

Molla Sadrâ hakkında birçok doktora ve yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Örnek olarak İbrahim Kalın'ın doktora tezi (Knowledge as Appropriation: Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) on the Unification of the Intellect and the Intelligible [George Washington Üniversitesi, Washington D. C. 2002]) ve aşağıdaki yüksek lisans tezleri zikredilebilir: Mohammad Javad Zarean, Sensory and Imaginal Perception According to Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) 1569-1640 (1994, McGill Üniversitesi); İbrahim Kalın, Mulla Sadra's Theory of Substantial Movement: An Analytical Survey of the Relevant Sections of his Al-Asfar (1995, Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü, Uluslararası İslâm Üniversitesi, Kuala Lumpur); Abbas Ali Shameli, The Soul-Body Problem in the Philosophical Psychology of Mulla Sadra (1571-1640) and Ibn Sina (980-1037) (1994, McGill Üniversitesi); Megawati Moris, Mulla Sadra's Doctrine of the Primacy of Existence (asalat al-wujud) (1998, Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü, Uluslararası İslâm Üniversitesi, Kuala Lumpur).

Sadrâ'nın bazı eserleri İngilizce'ye ve diğer Batı dillerine çevrilmiştir (The Metaphysics of Mulla Sadra, trc. Parviz Morewedge, New York 1992; Mulla Sadra, the Elixir of the Gnostics: A Parallel English-Arabic Text, trc. William C. Chittick, Provo, Utah 2003).

Eserleri. Tefsir. 1. Esrârü'l-âyât ve en-vârü'l-beyyinât (nşr. Muhammed Hâcevî, Tahran 1362/1983; Farsça çevirisiyle birlikte 1363/1984, Beyrut 1413/1993). 2. Tefsîru Âyeti'n-Nûr (Farsça çevirisiyle birlikte nşr. Muhammed Hâcevî, Tahran 1362/1983, 1377). 3. Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm. Molla Sadrâ'nın bazı sûre veya âyetlere yazdığı tefsirlerin Muhammed Hâcevî tarafından bir araya getirilmiş şeklidir (I-VII, Kum 1366-1369/1987-1990). 4. Müteşâbihâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, Se Risâle içinde, Meşhed 1352). 5. Sûretü'l-İḫlâṣ (nşr. Hâmid Nâcî İsfahânî, Mecmûʿa-yi Resâʾil-i Felsefî-yi Ṣadrü'l-müteʾellihîn içinde, Tahran 1375). 6. Mefâtîḥu'l-ġayb (Tahran 1363). 7. Meʿâni'l-elfâẓı'l-müfrede mine'l-Ḳurʾân (bk. Nâhid Bakerî Hürremdeştî, s. 43-47; Sadrâ'nın tefsirle ilgili diğer bazı çalışmaları için bk. a.g.e., tür.yer.).

Hadis. Şerḥu Uṣûli'l-kâfî. Ebû Caʽfer Muhammed b. Yaʽkūb el-Küleynî tarafından derlenen ve İsnâaşeriyye Şîası'nın hadislerini içeren Uṣûlü'l-kâfî

adlı esere yazılmış felsefî bir şerhtir (Tahran 1282, 1366; Sadrâ'nın bazı hadislere yazdığı tasavvufî mahiyetteki şerh için bk. a.g.e., s. 96-99).

Kelâm. 1. Ḥaşrü'l-eşyâʾ ve meʿâdü külli şeyʾ (Ṭarḥu'l-kevneyn, er-Risâletü'l-ḥaşriyye). Muhammed Hâcevî tarafından Farsça tercümesiyle birlikte Risâletü'l-ḥaşr yâ Kitâb-ı Restḫîz-i Cihân adıyla neşredilmiştir (Tahran 1377 hş.). 2. Ḫalḳu'l-aʿmâl (nşr. Yâsîn es-Seyyid Muhsin, Bağdat 1978). 3. Ḥudûs̱ü'l-ʿâlem. Farsça tercümesiyle birlikte Muhammed Hâcevî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1366; Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî'nin neşri için bk. er-Resâʾil li'l-müʾellif el-ḥakîm Ṣadreddîn-i Şîrâzî, Kum 1302). 4. Risâle fi'l-ḳażâʾ ve'l-ḳader (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, er-Resâʾil içinde). 5. el-Ḳażâʾ ve'l-ḳader fî efʿâli'l-beşer (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, er-Resâʾil içinde). 6. Kitâbü'l-Mebdeʾ ve'l-meʿâd (Tahran 1976; Beyrut 2000). 7. el-Meẓâhirü'l-ilâhiyye fî esrâri'l-ʿulûmi'l-kemâliyye (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, Kum 1377; Seyyid Muhammed Hameneî, Tahran 1378).

Mantık. 1. Risâle fi't-taṣavvur ve't-taṣdîḳ (Tahran 1311). 2. el-Lemeʿâtü'l-meşriḳıyye fi'l-fünûni'l-manṭıḳıyye (nşr. Hâmid Nâcî İsfahânî, Mecmûʿa-yi Resâʾil-i Felsefî-yi Ṣadrü'l-müteʾellihîn, Tahran 1375 içinde).

Felsefe. 1. el-Esfârü-l'erbaʿa*. Tam adı el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye fî esfâri'l-ʿaḳliyyeti'l-erbaʿa olup Sadrâ'nın kendi felsefî sistemini ayrıntılı olarak işlediği en önemli kitabıdır. Önce Molla Hâdî-i Sebzevârî'nin şerhiyle birlikte tek ciltlik taş baskısı yapılmış (Tahran 1282), ardından Muhammed Rızâ el-Muzaffer'in önsözüyle Rızâ Lutfî tarafından dokuz cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1981). Eserin yeni neşri Sadra Islamic Philosophy Research Institute tarafından yapılmaktadır. 2. Kitâbü'l-Meşâʿir. Henry Eugeni Corbin tarafından Fransızca tercümesi ve notlarla birlikte Le livre des pénétrations métaphysique başlığıyla neşredilmiş (Tahran-Paris 1964, 1982, 1988), Parviz Morewedge de eseri The Metaphysics of Mullā Sadrā içinde İngilizce'siyle birlikte yayımlamıştır (New York 1992). 3. Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, Meşhed 1346 hş./1967, 1360; Tahran 1981). 4. İttiṣâfü'l-vücûd bi'l-mâhiyye (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, er-Resâʾil içinde). 5. Risâle fi't-teşaḫḫuṣ (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, er-Resâʾil içinde). 6. İttiḥâdü'l-ʿâḳıl ve'l-maʿḳūl. İbrahim Kalın risâleyi doktora tezi (yk. bk.)

içinde İngilizce'ye tercüme etmiştir. 7. Limmiyyâtü iḫtiṣâṣı'l-manṭaḳa bi-mevḍıʿ muʿayyen mine'l-felek. 8. Risâle fi'l-mizâc. 9. Risâle fi'l-vücûd (son dört eseri Hâmid Nâcî İsfahânî Mecmûʿa-yi Resâʾil-i Felsefî-yi Ṣadrü'l-müteʾellihîn içinde yayımlamıştır [Tahran 1375]). 10. el-Ḥikmetü'l-ʿarşiyye (nşr. G. Âhenî, İsfahan 1341 hş./1962). James Winston Morris tarafından The Wisdom of the Throne başlığıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Princeton 1981). 11. el-Mesâʾilü'l-ḳudsiyye ve'l-ḳavâʿidü'l-melekûtiyye (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, Se Risâle içinde). 12. Taʿlîḳāt ʿalâ İlâhiyyâti'ş-Şifâʾ (I-II, Tahran 1382). 13. Şerḥu Hidâyetü'l-Esîriyye (yazmaları için bk. Nâhid Bakerî Hürremdeştî, s. 180-191). 14. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ḥikmeti'l-işrâḳ (Le Livre de la sagesse orientale [Kitâb Hikmat al-Ishâq, nşr. Henry Corbin, Lagrasse 1986]; Sadrâ'nın bazı felsefî sorulara verdiği cevapları içeren el-Ecvibe adlı birkaç küçük risâlesi için bk. Kalın, XLII [2003], s. 43).

Tasavvuf. 1. Keṣrü eṣnâmi'l-Câhiliyye fî ẕemmi'l-mutaṣavvıfîn

(nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh, Tahran 1340 hş.). 2. İksîrü'l-ʿârifîn fî maʿrifeti'l-ḥaḳḳı'l-yaḳīn. Âştiyânî'nin er-Resâʾil li'l-müʾellifi'l-ḥakîm Ṣadriddîn-i Şîrâzî içinde neşrettiği eser ayrıca Japonca tercümesiyle birlikte Shigeru Kamada tarafından yayımlanmıştır (Tokyo 1984). 3. Sereyânü nûri vücûdi'l-ḥaḳḳı fi'l-mevcûdât (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, er-Resâʾil içinde). 4. el-Vâridâtü'l-ḳalbiyye fî maʿrifeti'r-rubûbiyye (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî, er-Resâʾil içinde). 5. Zâdü'l-müsâfir (el-Meʿâdü'l-cismânî; yazması için bk. Nâhid Bakerî Hürremdeştî, s. 292-293). 6. Risâle-i Se Aṣl (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran 1340). Eserde kendini tanıma, makam, mevki ve mal tutkusundan kurtulma ve nefs-i emmâre ile şeytanın aldatmalarından korunma şeklindeki üç temel ahlâk ve tasavvuf ilkesi üzerinde durulmuştur. 7. Îḳāẓü'n-nâʾimîn (nşr. Muhsin Müeyyedî, Tahran 1361 hş.).

Molla Sadrâ'nın, hocası Mîr Dâmâd'a yazdığı mektupları Âştiyânî Şerḥ-i Ḥâl ve Ârâ-yi Felsefî-yi Mollā Ṣadrâ içinde (Kum 1378), diğer bazı yazıları ve notlarını Muhammed Berekât Yad-Dâştâ-yi Mollā Ṣadrâ başlığıyla (Kum 1377) yayımlamış, Mustafa Feyzî de Sadrâ'nın şiirlerini Meṡnevî-yi Mollā Ṣadrâ adıyla bir araya getirmiştir (Kum 1376).

Nâhid Bakerî Hürremdeştî tarafından hazırlanan Kitâb-şinâsî-yi Câmî-yi Mollā Ṣadrâ adlı eserde Molla Sadrâ'nın eserlerinin kapsamlı bir bibliyografyası bulunmaktadır (bk. bibl.). İbrahim Kalın'ın "An Annotated Bibliography of the Works of Mullā Sadrā with a Brief Account of His Life" başlıklı yazısında da Sadrâ'nın eserlerinin ayrıntılı listesi verilmiş ve bunların tanıtımı yapılmıştır (IS, XLII [2003], s. 21-62).

BİBLİYOGRAFYA

Sadreddîn-i Şîrâzî, el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye fî esfâri'l-ʿaḳliyyeti'l-erbaʿa (nşr. Rızâ Lutfî), Kum 1387, tür.yer.; M. Horten, Die Gottesbeweise bei Schirazi, Bonn 1912; a.mlf., Das Philosophische System von Schirazi, Strassburg 1913; Yâdnâme-yi Mollā Ṣadrâ (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr), Tahran 1380/1961; Seyyed Hossein Nasr, "The School of Isfahan", A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, I, 239-270; a.mlf., "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", CHIr., VI, 656-697; a.mlf., Sadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy, Tahran 1997; a.mlf., "The Qur'anic Commentaries of Mullā Sadrā", Reality and Consciousness: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu (ed. S. J. Ashtiyani v.dğr.), Leiden 2000, s. 45-58; T. Izutsu, The Concept and Reality of Existence, Tokyo 1971; Fazlur Rahman, The Philosophy of Mullā Ṣadrā, Albany 1975; a.mlf., "Mīr Dāmād's Concept of Hudūth Dahrī: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", JNES, XXXIX (1980), s. 139-151; Muhammed Hâcevî, Levâmiʿu'l-ʿârifîn fî aḥvâli Ṣadri'l-müteʾellihîn, Tahran 1366 hş.; Muhsin Salih, The Verse of Light: A Study of Mullā Sadrā's Philosophical Qur'ān Exegesis (doktora tezi, 1993), Philadelphia Temple University; Hamid Dabashi, "Mīr Dāmād and the Founding of the School of Isfahan", History of Islamic Philosophy (ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman), London 1996, II, 597-634; Alparslan Açıkgenç, Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger: A Comparative Ontology, Kuala Lumpur 1996; a.mlf., "Sadreddin Şirazî'de Hareket Nazariyesi", İslâmî Araştırmalar, I/2, Ankara 1986, s. 63-70; Muhammad Hossein Khamanei, Principles of Interpretation and Quranic

Hermeneutics According to Mulla Sadra, London 1999; Seyyid Celâleddin Âştiyânî, Şerḥ-i Ḥâl ve Ârâ-yi Felsefî-yi Mollā Ṣadrâ, Kum 1378 hş.; Nâhid Bakerî Hürremdeştî, Kitâbşinâsî-yi Câmî-yi Mollā Ṣadrâ, Tahran 1378 hş.; H. Corbin, "La place de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî dans la philosophie iranienne", St.I, XVIII (1963), s. 81-113; R. Avens, "Theosophy of Mulla Sadra", HI, IX/3 (1986), s. 3-30; Latimah-Parvin Peerwani, "Qur'anic Hermeneutics: The Views of Sadr al-Din Shirazi", BRISMES Proceedings (1991), s. 468-477; a.mlf., "Mullā Sadrā on Imaginative Perception and Imaginal World", Transcendent Philosophy, I/2, London 2000, s. 81-96; Shigeru Kamada, "Metempsychosis (Tenāsukh) in Mullā Ṣadrā's Thought", Orient, XXX-XXXI, Tokyo 1995, s. 119-131; J. Janssens, "Mullā Sadrā's Use of Ibn Sīnā's Taʿlīqāt in the Asfār", Journal of Islamic Studies, XIII/1, Oxford 2002, s. 1-13; İbrahim Kalın, "An Annotated Bibliography of the Works of Mullā Sadrā with a Brief Account of His Life", IS, XLII (2003), s. 21-62; D. MacEoin, "Mullā Ṣadrā Shīrāzī", EI[2] (İng.), VII, 547-548; John Cooper, "Mulla Sadra (Sadr al-din Muhammad al-Shirazi)", Routledge Encyclopedia of Philosophy, London-New York 1998, VI, 595-599.

Alparslan Açıkgenç

MOLLA ŞAH

(bk. BEDAHŞÎ, Şah Muhammed).

MOLLA YEGÂN

(ö. 865/1461 civarı)

Osmanlı âlimi.

Asıl adı Mehmed olup kaynaklarda Yegân / Yeğen olarak anılır. Aydın ulemâsından Armağan b. Halîl'in oğludur. Ailesi bu vilâyette bulunan Akçakoyunlu cemaatine mensuptur (Baldırzâde Mehmed Efendi, s. 238). İlk öğrenimini Aydın vilâyetinde gördü. Bursa'ya gidip Molla Fenârî'nin talebesi oldu ve ondan başta kıraat olmak üzere çeşitli ilimleri tahsil etti. İcâzet aldıktan sonra bazı medreselerde müderrislik yaptı. Bu sırada Çelebi Mehmed devri âlimlerinden Karamanlı Sarı Yâkub'la arkadaş oldu. 834'te (1431) Molla Fenârî'nin ölümünün ardından onun yerine Bursa kadılığına getirildi. Şekāik Tercümesi'ndeki bir ifadeden hareketle kendisinin ikinci Osmanlı müftüsü olduğu söylenebilir. Bazı araştırmacılar onun resmî bir makam olarak müftülüğe getirilmediğini, ancak fetva verme yetkisini tanıdığı için müftü şeklinde anıldığını yazar. Baldırzâde ayrıca kadılıkta da bulunduğunu belirtir, aynı kanaate Hoca Sâdeddin Efendi de katılır (Tâcü't-tevârîh, II, 438-439). Bu görevde iken II. Murad'ın iltifatlarına mazhar oldu. 844'te (1441) hacca giden Molla Yegân döndükten sonra herhangi bir görev almadı. Bazı araştırmalarda ise onun hac dönüşü yeniden Bursa kadılığına getirildiği ve 857'de (1453) İstanbul'un fethi sırasında etkili bir kişi olarak önemli rol oynadığı üzerinde durulur.

1441'de hac dönüşünde Molla Yegân'ın Mısır'dan beraberinde getirdiği genç âlim Molla Gürânî'yi padişaha takdim ettiği Sultan Murad'ın da onu oğlu Şehzade Mehmed'e (Fâtih) hoca tayin ettiği bilinmektedir (Mecdî, s. 103). Kaynaklarda Molla Yegân hakkında birçok rivayete ve anekdota yer verilmiştir. Bunlardan birine göre, Molla Fenârî'nin kızıyla evlendirilme teklifini Aydın ilindeki hocasının kızıyla evlenme hususunda verdiği sözden dolayı reddetmiştir. Biyografik kaynaklar iki aile arasında daha sonra devam edecek olan soğukluğu bu olaya bağlar. Hatta Bursa kadısı iken verdiği bir fetvanın Fenârîler tarafından şer'-i şerife aykırı bulunduğu gerekçesiyle şikâyet edildiği ve kendisinin cahillikle suçlandığı

belirtilmektedir. Fenârîzâdeler meselenin tekrar görüşülmesini isteyince toplanan ulemâ heyeti Molla Yegân'ın verdiği hükme aykırı karar almış, ancak Molla Yegân bu itiraza karşı, "Bu husus bizim mezhebimizce câiz değildir. Fakat ben İmam Züfer'in görüşüne göre hüküm verdim. Eğer gücünüz yeterse nakzediniz" diyerek onları susturmuştur.

Molla Yegân'ın ölüm tarihi tartışmalıdır. Bazı kaynaklarda verilen 840 (1436-37) yılı onun 844'te (1441) hacca gittiği bilgisiyle uyuşmaz. Âşıkpaşazâde ve Neşrî gibi Osmanlı tarihçileri Molla Yegân'ı Fâtih Sultan Mehmed döneminin ulemâsı arasında zikreder. Kemalpaşazâde ise

İstanbul'un fethi sırasında hayatta olduğuna ilişkin bir nota yer verir (Mohaçnâme, s. 117-118). Yine bazı kaynaklarda Molla Yegân'ın Fâtih Sultan Mehmed devri başlarında vefat ettiği belirtilir. Baldırzâde 878'de (1473-74) öldüğünü yazarsa da (Ravza-i Evliyâ, s. 238) muhtemelen vakfiyesini düzenlediği 865 (1461) yılı dolayında vefat etmiştir. Kabrinin yeri bilinmiyorsa da rûmî oymalı ve zülfeli tepelikli taşı günümüze ulaşmıştır. Baldırzâde, onun Bursa'da Yıldırım İmareti yakınındaki medresesi civarında medfun olduğunu yazar. Fahreddin er-Râzî ekolüne mensup olan Molla Yegân'ın ailesinden Yegânzâdeler diye bilinen birçok âlim yetişmiştir. Başta Sicill-i Osmânî olmak üzere bazı kaynaklarda ve bunlara dayanan araştırma eserlerinde Molla Yegân'ın Molla Fenârî'nin kızıyla evlendiği kaydedilir. Bu eserlerde iki ailenin birbiriyle karıştırıldığı görülmektedir.

Molla Yegân kaynaklarda zeki ve anlayışlı bir kimse olarak kaydedilir (Mecdî, s. 99). Son zamanlarda hâfızasının zayıfladığı ve hemen bütün bildiklerini unuttuğu belirtilir. Dostlarıyla sohbet toplantılarına düşkün olup onlara güzel yemekler ikram ederdi. eş-Şeḳāʾiḳ müellifi Taşköprizâde'nin ceddi Hayreddin Efendi, Molla Yegân'dan ders almıştı. Diğer talebeleri arasında II. Murad devri ulemâsından Hatibzâde Tâceddin İbrâhim, Ayasuluk Çelebisi Mehmed, Fâtih Sultan Mehmed dönemi âlimlerinden Hacıhasanzâde Efendi, Efdalzâde Hamîdüddin Efendi ve ilk İstanbul kadısı olarak bilinen Hızır Bey bulunmaktadır. Molla Yegân kızını bu sonuncu talebesiyle evlendirmiştir.

Bursa'da yıkılmaya yüz tutmuş olan, Yıldırım Bayezid devri ileri

gelenlerinden Kara Eyne Bey'in kurduğu medreseyi onartıp hizmete açmasından ve bir süre burada müderrislik yapmasından dolayı bu öğretim kurumu Molla Yegân Medresesi adıyla anılmıştır. Önce yirmili iken zamanla ellili medreseler arasına giren medrese XX. yüzyıl başlarına kadar faaliyetini sürdürmüştür (Baltacı, s. 315-316). Medresenin bahçesine mescid yaptıran Molla Yegân'ın 2900 kitaptan oluşan bir kütüphanesinin bulunduğundan ve bu kitapları mescidine vakfettiğinden bahsedilir (Erünsal, s. 22-23). Molla Yegân medrese ve mescidinin giderleri için Bursa ve civarında değirmenler, arazi, yoncalık, menzil ve bahçe gibi gelir kaynakları vakfetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 203; Kemalpaşazâde, Mohaçnâme: Histoire de la campagne de Mohacz (trc. M. Pavet de Courteille), Paris 1859, s. 117-119; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 79-80; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 84, 99-100, 103, 111, 115, 117, 139, 179, 191, 453, 462; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 438-439; Atâî, Zeyl-i Şekāik, tür.yer.; Baldırzâde Mehmed Efendi, Ravza-i Evliyâ (haz. Mefail Hızlı - Murat Yurtsever), Bursa 2000, s. 179, 238, 272, 273; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 17; Belîğ, Güldeste, s. 252; Sicill-i Osmânî, IV, 102; Osmanlı Müellifleri, II, 52; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 156; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 441; a.e. III, s. 102-103, 120, 160; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 315-317; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 307, 313-314; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 32-33, 104-105, 270; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, Bursalı İsmail Beliğ, Ankara 1985, s. 98; C. Repp, The Müfti of Istanbul, Oxford 1986, s. 98-104; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 22-23, 195, 235, 249; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 94; Ahmet Gül, Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri, Ankara 1997, s. 40, 73, 91; Mefail Hızlı, Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri, İstanbul 1998, s. 39-43; Halil İnalcık, "Murad II", İA, VIII, 613; Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", DİA, XVII, 413.

Abdülkadir Özcan

MOLLA ZEYREK

(ö. 903/1497-98 [?])

Osmanlı âlimi.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Asıl adının Mehmed olduğu ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanında bulunup ondan ders aldığı, Zeyrek isminin de kendisine onun tarafından verildiği bilinmektedir. Hızır Şah Efendi'nin derslerine girerek tahsilini ilerletmiştir.

Kaynaklarda Molla Zeyrek'in daha sonra önemli öğretim görevlerinden biri olan Bursa Sultan Murad Medresesi'ne müderris olduğundan söz edilir, ancak müderrisliğe nasıl geçtiğine dair bilgi verilmez. İstanbul'un fethine katılan ulemâ arasında bulunduğu anlaşılmaktadır. Fethin ardından Fâtih Sultan Mehmed, Medâris-i Semâniyye'yi inşa etmeden önce eğitimin kesintiye uğramaması için bazı kiliseleri medrese haline getirmiş, bu arada Molla Zeyrek'in adıyla anılan Zeyrek semtindeki Pantokrator Manastırı'nı da medreseye çevirip kendisine tahsis etmiştir. XVI. yüzyılın ilk yarısına ait İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde bu semtin ismi Mahalle-i Mescidi Hoca Zeyrek olarak geçer. Molla Zeyrek bu medreseye müderris olunca kendisine 50 akçe yevmiye tayin edildi. Rivayete göre bu miktarın 20 akçesini kendi ihtiyacına ayırır, 30 akçesini Hacı Bayrâm-ı Velî'nin fakir müridlerine gönderirdi. Hayatının bundan sonraki kısmı kaynaklarda genellikle menkıbevî anekdotlar halinde yer alır. Molla Zeyrek'in vaktini daha çok ibadetle geçirdiği, hatta Fâtih Sultan Mehmed'in huzurunda "da'vâ-yı fazîlet" ederek Seyyid Şerîf el-Cürcânî'den daha faziletli olduğu iddiasında bulunduğu, bunun üzerine padişahın Bursa Sultâniye (Yeşil) Medresesi müderrisi Hocazâde Muslihuddin Efendi'yi İstanbul'a davet ederek onunla tartışmasını istediği belirtilir. Padişahın huzurunda bir hafta kadar devam eden tartışma, Osmanlı ilim ve kültür hayatı bakımından dikkat çekici olduğu gibi Molla Zeyrek'in şahsiyetini tanımak için de önemli unsurlar içerir. Bu iki âlim arasında "burhân-ı vâhid" konusunda yapılan münazaraya devrin âlimleri oturarak, Vezir Mahmud Paşa ayakta durup çeşitli hizmetler ifa ederek katılmıştır. Tartışma sadece karşılıklı

konuşma şeklinde geçmeyip her iki taraf görüş ve delillerini içeren birer risâle de yazmıştır. Altıncı günü padişah tartışmanın bu şekilde sonuçlanmayacağını anlayınca iki tarafın yazdıklarının birer nüshasını birbirine verip önceden hazırlanmalarını istedi. Hocazâde ikinci nüshasını verdiği halde Molla Zeyrek kendi metninin yedeği olmadığını bildirince Hocazâde kendi metninin arka yüzüne Zeyrek'in risâlesini yazabileceğini belirtti. Bunun üzerine padişah latife yaparak Hocazâde'ye istinsah sırasında dikkatli olup hata yapmamasını söyleyince Hocazâde, istinsah hatalarının risâlenin aslındaki hatalar kadar olmayacağını ifade edip Fâtih'in latifesine karşılık verdi. Sonunda mecliste hazır bulunanlar ve hakem olarak Molla Hüsrev, Hocazâde'nin görüşlerini tercih edince Molla Zeyrek çok üzüldü. Padişah, muhtemelen

Molla Zeyrek'in mağrur ve sert tavrını da göz önüne alıp ders verdiği medresedeki müderrisliğe Hocazâde'yi getirdi. Dost ve arkadaşları tartışmanın seyrini sorduklarında ise Molla Zeyrek, Hocazâde'nin tevhid konusunda hak yoldan çıktığını, onu bu hususta ikna etmek için "başına başına vurduğunu", Molla Hüsrev'in bile kendisini elinden alamadığını söylemiştir (Mecdî, I, 144).

Taşköprizâde'nin eserinde yer alan ve ondan naklen daha sonraki biyografi kaynaklarında da zikredilen bu tartışmanın cereyan tarzı hakkında o döneme ait herhangi bir kaynakta bilgi bulunmaz. Bundan dolayı hadisenin doğruluğuna dair kesin bir sonuca varılamasa da buradan Molla Zeyrek ile Molla Hüsrev-Hocazâde ekipleri arasında ciddi bir rekabetin olduğu ve Molla Zeyrek grubunun tasfiye edildiği anlaşılabilir. Nitekim Molla Zeyrek görevinden alınınca Bursa'ya dönüp oraya yerleşti. Bir süre geçimini sağlamakta zorluk çekti. Oturduğu mahallede Hoca Hasan adlı bir komşusu günlük ihtiyacı olan 20 akçeyi hayatı boyunca vermeyi taahhüt etti. Kaynaklarda, padişahın bir müddet sonra Molla Zeyrek'i kırmış olmaktan üzüntü duyup kendisine bir medrese vermek üzere onu davet ettiği, ancak Molla Zeyrek'in, "Hoca Hasan sağ olsun, benim padişahım odur" diyerek daveti kabul etmediği belirtilir (a.g.e., I, 145). Ömrünün geri kalan kısmını talebe yetiştirmek ve kitap mütalaa etmekle geçiren Molla Zeyrek'in bugüne ulaşan herhangi bir eserine rastlanmamakla birlikte Taşköprizâde, bazı kitapların kenarına notlar koyduğunu ve ilimle ilgili bir risâlesini görüp incelediğini yazar (a.g.e., I, a.y.).

Molla Zeyrek’in II. Bayezid zamanında yeniden itibar kazandığı, ömrünün sonlarına doğru günlük 100 akçe ile Bursa müftülüğüne gönderildiği rivayet edilir (Mecdî, I, 145). Vefat tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda ölüm yılı 879 (1474) olarak verilir (Sicill-i Osmânî, IV, 104). Ancak onun II. Bayezid devrinde de hayatta olduğuna dair bilgiler vardır. Süheyl Ünver vefat tarihini 903 (1497-98) diye gösterir. Bursa’da Pınarbaşı mevkiine defnedildiği, ancak bugün mezarının kayıp olduğu bilinmektedir. Süheyl Ünver, bazı kitap kayıtlarından hareketle ilmiye mesleğine intisap etmiş Rükneddin ve Abdurrahman Hüseynî adlı iki oğlundan bahsetmektedir. Rükneddin Efendi Bursa Sultâniye Medresesi müderrisi olmuştur (Ünver, II, 78-79).

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 203; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 123-125; Mecdî, Şekāik Tercümesi, I, 143-145; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1280, II, 466-468; Âlî Mustafa Efendi, Künhü’l-Aḫbār II: Fātiḥ Sultān Meḥmed Devri: 1451-1481 (haz. M. Hüdai Şentürk), Ankara 2003, s. 189; Sicill-i Osmânî, IV, 104; Osmanlı Müellifleri, I, 319-320; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 151, 654; Süheyl Ünver, İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları I (haz. İsmail Kara, İstanbul Risaleleri içinde), İstanbul 1995, II, 75-81.

Mehmet İpşirli

MOLTKE, Helmuth von

(1800-1891)

Bir süre Osmanlı hizmetinde bulunan Prusyalı asker ve devlet adamı.

26 Ekim 1800'de Parchim'de (Meclenburg-Schwerin) Danimarkalı bir generalin ve Prusyalı bir annenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Askerî eğitimini Danimarka'da aldı ve 1819'da subay olarak mezun oldu. 1822'de Prusya hizmetine girdi. 1835-1839 yılları arasında yüzbaşı rütbesiyle Türkiye'de bulundu ve kendisini ileride de etkileyecek olan gerçek savaşla ilgili ilk ciddi tecrübelerini burada edindi. Dönüşünde kurmay olarak süratle yükselme imkânı buldu ve 1848'de Magdeburg'daki Dördüncü Ordu'nun kurmay başkanlığına getirildi. 1855'te veliaht Prens (III.) Friedrich'in yaveri, 1858'de genelkurmay başkanı oldu. Danimarka ile yapılan savaşta (1864) Prens Friedrich Karl tarafından yönetilmekte olan ordunun kurmay başkanlığına getirildi. 1866'da Avusturya'ya, 1870-1871'de Fransa'ya karşı verilen savaşta genelkurmay başkanı sıfatıyla üstün hizmet gördü. Daha sonraki barış döneminde genelkurmayı, Prusya ordusunu savaşa hazırlayan ve yönlendiren en üst derecedeki merci olarak askerî anlamda çağdaş gelişmeleri takip eden teknik bir büro haline getirdi. Ağustos 1888'de bu vazifesinden ayrıldı ve Yurt Savunması Komisyonu başkanı olarak hizmete devam etti. 1867'den itibaren parlamentonun muhafazakâr kanadında yer aldı. 24 Nisan 1891'de Berlin'de öldü.

Alman birliğinin kurulmasındaki iki önemli isim olan Moltke ile Prens Bismarck arasındaki münasebet oldukça soğuktu. 1866 ve 1870 seferleri dolayısıyla aralarında çıkan anlaşmazlık daha sonra devam etti. Moltke 1875'te, Almanya'nın Rusya ve Fransa tarafından iki cepheli bir savaş sıkıntısı yaşamaması için Fransa'ya karşı önleyici bir saldırıya taraftar oldu. Bismarck ise Fransa'nın müttefiksiz bırakılması politikasını ustaca uygulayıp Rusya'yı kendi tarafına çekmeye çalıştı, böylece Moltke'nin görüşüne destek vermedi. Moltke bu gibi tartışma ve karşı çıkışlarda sadece askerî kaygılardan hareket etmiş, hayatı boyunca siyasî hedefler ve emellerden uzak durmuştur.

Moltke’nin askerî dehası derin bir tarih bilgisiyle desteklenir. Başta Napolyon savaşları olmak üzere Avrupa’daki bütün muharebeleri inceleyerek kendi stratejisini geliştirdi. Savunmayla ilgili problemleri saldırıyla çözmek Moltke’nin askerî stratejisinin önemli bir özelliğini teşkil eder. Ayrı yönlerden hareket eden kuvvetlerin birleşip düşmanı vurması ve savaşın başlarında elde edilen kazanımların öncelikle sağlama alınması gerektiği, kumandanlara kendi inisiyatiflerini kullanma özgürlüğü tanınması gibi hususlar, Alman birliğinin kurulmasıyla sonuçlanacak büyük savaşlarda uyguladığı stratejileri arasındadır. Genç bir yüzbaşı olarak katıldığı Nizip savaşında (1839) Hâfız Paşa’nın bağımsız davranamaması, Konya’da bulunan diğer Osmanlı ordusuyla birleşmiş olarak Mısır kuvvetlerinin karşısına çıkmaması, belki de inisiyatif kullanma ve birleşip vurma ilkelerinin gelişmesine katkı yapan ilk önemli deneyimleri olmuştur. Moltke, işe can alıcı noktasından yakalayarak girişme becerisinin kurmay eğitimin önüne geçebilecek derecede önemli olduğunu, Türkiye’deki durumla ilgili izlenimlerinde, iyi eğitim görmemiş olmakla beraber en isabetli askerî tedbiri almasını bilen bazı subaylar hakkındaki gözlemlerinde dile getirir. Dönemin pek çok askerinde gözlendiği gibi kalemini kullanmasını da bilen Moltke bu özelliğiyle pek çok eser vermiştir. Uzun hayatı boyunca büyük bir saygı ve itibar görmüştür. Doksanıncı yaş günü münasebetiyle düzenlenen kutlamalara bizzat

devrin Osmanlı padişahı II. Abdülhamid yolladığı bir telgrafla katılmış ve dedesi zamanında ifa ettiği yüksek hizmeti takdirle anıp kendisini en üst seviyede onurlandırmıştır.

Moltke’nin genç bir yüzbaşı olarak Türk hizmetinde geçirdiği yıllar ileride parlak bir kariyer yapması ve büyük bir şöhret kazanmasıyla ön plana çıkmış, birlikte geldiği ve gördükleri hizmet itibariyle kendisinden hiç de aşağı kalmayan diğer Prusyalı subayları gölgede bırakarak zamanla Türkiye’de bir Moltke efsanesinin oluşmasına yol açmıştır. 1835 yılı sonlarına doğru, serasker Koca Hüsrev Paşa vasıtasıyla Prusya elçisi von Königsmarck’a eğitmen olarak bazı subayların gönderilmesiyle ilgili ilk resmî girişimde bulunulmasıyla Moltke’nin Türkiye macerası başlamıştır. Von Königsmarck tarafından Hüsrev Paşa’ya takdim edilen Moltke, ordunun düzenlenmesi ve özellikle redif teşkilâtı üzerinde bir görüşme yaptı

ve paşanın bu konudaki sorularına tatmin edici cevaplar verdi. Görüşme neticesinde elçiye padişahın Moltke'nin kalması için izin verilmesi isteği iletildi. 8 Haziran 1836 tarihli hükümet kararıyla ve Prusya ordusundaki konumunu korumak kaydıyla Türkiye'de vazife görmesine onay verildi. Boğaz istihkâmlarının çağdaş askerlik bilimi ışığında düzenlenmesi için Prusya'dan istenen von Vincke, Fischer ve Mühlbach gibi diğer mühendis subaylar ise 5 Temmuz 1837'de İstanbul'a ulaştılar ve Eylül'de II. Mahmud tarafından kabul edildiler.

Moltke İstanbul'da kaldığı yirmi sekiz ay içinde çeşitli faaliyetlerde bulundu. Prusya redif (eyalet askerleri) teşkilâtının Türkiye'de uygulanmasıyla ilgili Fransızca olarak kaleme aldığı rapor başta olmak üzere askerî raporlar, plan ve haritalar hazırladı. Kendisinin hazırladıklarıyla beraber diğer Prusyalı subaylar tarafından da kaleme alınıp 8 Ocak 1838'de Hüsrev Paşa'ya teslim edilen on adet rapor, plan ve harita tercüman Serpos mârifetiyle Türkçe'ye çevrildi. Bunların içinde von Vincke'nin genel durum raporu, Türk kalelerindeki istihkâmları ve Balkan geçitlerinin durumuyla ilgili değerlendirmesi; Moltke'nin Burgaz, Süzeboli, Ahyolu, Misivri, Balçık, Kavarna ve Köstendiye, Hırsova dahil olmak üzere Dobruca, Maçin, İsakçı ve Tulçı bölge ve kalelerinin plan ve haritaları; Fischer'in Varna, Pravadi, Şumnu ve Mühlbach'ın Rusçuk, Silistre ve Çanakkale planları yer almaktaydı (Wagner, s. 57-58). Moltke ayrıca Anadolu ve Rumeli yakalarına kısa seyahatlerde bulundu. II. Mahmud'un çıktığı denetim gezilerine iştirak etti ve gittiği bu yerler dışında İstanbul ve Boğaziçi'nin, bu arada özellikle istihkâmlarını incelediği Çanakkale Boğazı'nın plan ve haritalarını çıkarttı. 1838'de Hâfız Paşa ordusuna gönderilmesi üzerine bu bölgelerde yürüttüğü haritaya alma işindeki başarısı ve çizimlerindeki mükemmelliği, Moltke'nin hocalığını da yapmış olan dönemin ünlü coğrafyacısı Karl Ritter tarafından Türkiye Mektupları'nın ilk baskısına (1841) yazılan önsözde dile getirilir. Moltke'nin bu bölgeyle ilgili sekiz parça haritası daha sonraları Heinrich Kiepert tarafından basılan (Berlin 1852-1858) haritalarda kullanılır.

24 Şubat 1838'de Moltke, Mühlbach'la beraber Harput'ta bulunan Hâfız Paşa kumandasındaki orduya katılmak üzere emir aldı. Fischer, Konya'daki Hacı Ali Paşa kumandasındaki orduya gönderilirken Vincke İstanbul'da seraskerlikte kaldı. 28 Şubat'ta II. Mahmud tarafından Türk kıyafetleri

giymiş olarak kabul edildikten sonra 2 Mart'ta Prens Metternich buharlısıyla Samsun'a hareket etti. Oradan 17 Mart'ta Harput'a ulaşan Moltke, Hâfız Paşa'nın bölgedeki aşiretlere karşı sürdürdüğü mücadeleye katıldı. 4 Ekim'de Hacı Ali Paşa ordusuyla ortak harekât için Konya'ya gönderildi. Ekim sonunda geri döndü. Ocak 1839'da Bilecik bölgesinin haritasını çıkartma ve Suriye bölgesine kadar araziyi tanıma emri aldı. 15 Şubat'ta Malatya'ya geri döndü. Kavalalı İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır ordusuna karşı harekete geçen Hâfız Paşa'nın harekâtını gözleyen ve Hâfız Paşa'yı devamlı olarak bilgilendiren Moltke ve Mühlbach, bu gelişme karşısında bizzat paşanın huzuruna gelip Mısır öncü kuvvetlerine saldırılmasını istedilerse de bu teklif olumlu karşılanmadı. Mısır öncü kuvvetlerinin harekâtı karşısında gerekli askerî tedbirleri alma konusunda Hâfız Paşa'yı ikna edemediler (a.g.e., s. 257-259). Böylece Nizip savaşı Osmanlı ordusunun hezimetiyle sonuçlandı (24 Haziran 1839).

Moltke 27 Ağustos'ta İstanbul'a döndü. 2 Eylül'de diğer silâh arkadaşlarıyla birlikte Abdülmecid tarafından kabul edildi ve daha önce Ocak 1837'de II. Mahmud'un verdiği pırlantalı iftihar nişanının beratını aldı. 27 Aralık 1839'da zor bir yolculuktan ve geçirdiği ağır bir hummadan sonra Berlin'e vardı. Moltke'nin Türkiye hakkındaki izlenimleri dağılmakta olan bir imparatorluğun bütün işaretlerini taşır. Yeni ordunun yetersiz, eğitimsiz durumunu, memleketin perişan halini büyük bir açıklıkla gözler önüne serer. Türkiye Mektupları'nda adını vermeden anlattığı, dünyanın düz olduğunda ısrar edip yuvarlak olduğunu sırf nezaket olsun diye kabul eden kişi sonradan hâtıratında belirttiği gibi Hâfız Paşa'nın bizzat kendisidir. Moltke, buna rağmen verdiği resmî rapor ve ifadelerinde Hâfız Paşa'yı koruyucu mahiyette bir dil kullanmıştır. Paşanın da kendisine yapılan tavsiyeleri dinlememiş olmaktan ötürü büyük bir pişmanlık içinde olduğu ve bunu itiraf ettiği bilinmektedir (a.g.e., s. 285). Moltke ve silâh arkadaşlarının Türkiye'deki hizmet yılları kalıcı bir fayda sağlamamış ve herhangi bir iz bırakmamıştır.

Önemli Eserleri. Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835-1839 (Berlin 1841; Hayrullah Örs tarafından Türkiye Mektupları başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 1969]); Der russisch-türkische Feldzug in der europäischen Türkei 1828/1829 (Berlin 1845); Briefe aus Russland (1877); Geschichte des deutsch-französischen Krieges

(1891). Ölümünden sonra bütün eserleri ve yazılı olarak bıraktıkları sekiz ciltlik bir külliyat halinde basılmıştır (Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten des General-Feldmarschalls Grafen Helmuth von Moltke, Berlin 1891-1912).

BİBLİYOGRAFYA

Helmuth von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, tür.yer.; a.mlf., Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835-1839 (ed. Helmuth Arndt), Nördlingen 1987, tür.yer.; R. Wagner, Moltke ve Mühlbach zusammen unter dem Halbmonde 1837-1839. Geschichte der Sendung preussischer Offiziere nach der Türkei 1827, des Kurdenfeldzuges 1838 und des Syrischen Krieges 1839, Berlin 1893, tür.yer.; Ahmed Lutfi, Târih (nşr. Yücel Demirel), İstanbul 1999, VI, 993; Memduh Paşa, Tanzimattan Meşrutiyete: Mir'ât-ı Şuûnât (s.nşr. Hayati Develi), İstanbul 1990, s. 146-148; N. Fischer, Moltke als Topograph. Eine Auswahl aus seinen handgezeichneten Karten und Kartenskizzen, Berlin 1914, tür.yer.; E. Kessel, Moltkes erster Feldzug. Anlage und Durchführung des türkisch-ägyptischen Feldzuges 1839, Berlin 1939, tür.yer.; a.mlf., Moltke, Stuttgart 1957, tür.yer.; J. L. Wallach, Anatomie einer Militärhilfe. Die preussisch-deutschen Militärmissionen in der Türkei: 1835-1939, Düsseldorf 1976, s. 17-29 (Türkçe tercümesi: Bir Askeri Yardımın Anatomisi [trc. Fahri Çeliker], Ankara 1977); Abdülkadir Özcan - İlhan Şahin, "II. Abdülhamid'in Husûsî Mektub ve Telgrafları", TD, sy. 34 (1984), s. 417-474.

Kemal Beydilli

MOMBASA

Kenya’da tarihî liman şehri ve aynı ismi taşıyan ada.

Mombasa adası Doğu Afrika’da Hint Okyanusu kıyısındaki bir koy içinde yer almaktadır. Aynı adla anılan şehrin bir kısmı, toplam 14 km²’lik yüzölçüme sahip mercan kayalığından oluşan bu ada üzerinde, bir kısmı da 800 m. açığındaki kıyıda bulunmaktadır. İki kesim köprülerle birbirine bağlanır. Mombasa’nın, adanın yerli halkı Sevâhilîler’in dilinde “gizli” anlamına gelen fitadan veya “perdelenmiş burun” mânasındaki mvitadan türediği ileri sürülmektedir. Adanın yerli halkını meydana getiren on iki kabileden Vamvita’nın ismi Araplar’ın burasını Mifîta diye adlandırmalarında etkili olmuştur.

Tarihi II. yüzyıla kadar giden Mombasa hakkındaki en eski bilgiler, adanın Arap tüccarların Doğu Afrika kıyılarındaki ilk uğrak yerlerinden biri olduğunu göstermektedir. Şehrin ne zaman kurulduğu tam olarak bilinmemekle beraber kaynaklarda Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân’ın 75 (694) yılında Suriyeli Araplar’ı Doğu Afrika sahillerine gönderdiği ve onların başta Mombasa olmak üzere Pate, Melindi, Zengibar ve Kilve şehirlerini kurduğu belirtilmektedir. Abbâsîler’in iktidarı ele geçirmesinden sonra bazı Emevî aileleri bu bölgeye sığınmış, 189’da (805) Hârûnürreşîd’in hilâfeti sırasında Mombasa, Pemba ve Kilve’nin de içinde bulunduğu Bilâdüzzünûc denen bölgeye askerî birlikler ve valiler gönderilmiştir.

Araplar ve Sevâhilîler dışında Mombasa’da en büyük topluluk olan İranlılar, X. yüzyılda Hasan b. Ali eş-Şîrâzî idaresinde adaya gelerek bir hânedan kurmuş ve yönetimi yüzyıllar boyunca ellerinde tutmuşlardır. Adayı ziyaret eden XII. yüzyıl İslâm coğrafyacılarından İdrîsî Mombasa’nın (Menbese) küçük bir yerleşim yerinden ibaret olduğunu ve şehirde zenciler kralının yaşadığını söyler. İdrîsî’nin, adanın sahile iki günlük mesafede bulunduğunu ve halkının demir madeni işlettiğine dair verdiği bazı bilgiler şüpheyle karşılanmıştır. Bölgeden bahseden XII. yüzyıl Arap tarihçileri burada bir zenci sultanlığının hüküm sürdüğünü ifade

etmişlerdir. Yâkūt el-Hamevî (ö. 626/1229) kendi döneminde Mombasa'nın önemli bir liman şehri olduğunu belirtmektedir.

Mombasa hakkında ayrıntılı bilgi veren İbn Battûta'nın söyledikleri kendisinden sonraki dönemlerde buradan bahseden eserlere kaynak olmuştur. İbn Battûta, 731 (1331) yılında Makdişu'yu ziyaret ettikten sonra Kilve'ye gitmek üzere bindiği gemiyle Bilâdisevâhil dediği kıyıdaki ülkelerden Mombasa (Membessâ) adasına uğradığını, burada muz ve portakal ağaçlarıyla zeytin büyüklüğünde tatlı bir meyvesi olan "cemûn" ağaçlarını gördüğünü, halkın tarımla uğraşmayıp tahıl ihtiyacını sahilin diğer yerleşim bölgelerinden temin ettiğini söyler. Ayrıca Mombasalılar'ın Şâfiî mezhebine mensup dindar kimseler olduğunu ve mescidlerini ahşaptan inşa ettiklerini kaydeder.

XII-XVI. yüzyıllarda Mombasa ve Melindi'den hareket eden müslüman denizciler, Hint Okyanusu'ndaki seyahatleri sırasında ilişki kurdukları Çinliler'den pusula kullanımını öğrenip rüzgârlar hakkında bilgileri alarak denizciliğin gelişmesine büyük katkı sağladılar. Uğradıkları yerlerdeki hayvan türleri ve bitki çeşitleriyle ilgili bilgi edindiler. XVI. yüzyılın başlarında Portekizliler Mombasa'ya geldiklerinde onların bu bilgilerinden faydalanmışlardır. XV. yüzyılda Çin ile münasebet kuran Mombasa sultanı Çin imparatoruna hediye olarak bir zürafa göndermiş, buna karşılık altmış iki gemi ve 37.000 kişiden oluşan Çin donanması tarafından teşekkür amacıyla ziyaret edilmiştir. Mombasa ile Kilve Sultanlığı arasında münasebetlerin bulunduğu, 1506'da Portekiz kralına yazılan bir rapordan anlaşılmakta ve Kilve Sultanlığı'nın Mombasa'ya ait gemilerden vergi aldığı belirtilmektedir.

Vasco da Gama'nın 7 Nisan 1498'de Mombasa önüne gelmesi bölge tarihini değiştirecek hadiselere sebep oldu. Halkın tepkisinden korktuğu için karaya çıkmayan Vasco da Gama, Mombasa'nın rakibi konumundaki Melindi sultanından yardım almak için Melindi'ye gitti. Bir Avrupalı olarak Mombasa hakkındaki ilk bilgiler ona aittir. 1500'de Pedro Alvarès Cabral kumandasındaki Portekiz donanması Mombasa önüne kadar geldi. Beş yıl sonra, Hindistan'da bulunan birinci kral nâibi Francisco d'Almeida kumandasındaki yirmi gemiden meydana gelen Portekiz donanması Süfâle ve Kilve'nin ardından 1505'te Mombasa'yı da ele geçirdi. Mombasa sultanı

Portekiz idaresine vergi vermek mecburiyetinde kaldı. Mozambik merkezli Etiyopya, Arabistan ve Mombasa adlı üç eyaletten oluşan Doğu Afrika'daki Portekiz sömürgesinin idaresi kral tarafından 1508 yılında Duarte da Lemos'a verildi.

Portekiz kraliyet ticareti memuru sıfatıyla Doğu Afrika sahillerinde görev yaptığı sırada Mombasa'ya uğrayarak (1516) burası hakkında bilgi veren Duarte Barbosa şehrin taştan yapılmış badanalı evleri, güzel caddeleri ve gösterişli meydanları bulunduğunu, ahalisinin bal, bal mumu ve fildişi ihraç ettiğini belirtmekte, müslüman halktan Moors diye bahsetmektedir. Onun ifadelerinden, daha önce ziraatla meşgul olmadığı bilinen ahalinin bu dönemde pirinç ve ak darı ektiği, portakal, limon, nar, hint inciri ve çok sayıda sebze yetiştirdiği anlaşılmaktadır.

1528'de Mombasa'ya saldıran Portekiz'in Hindistan valisi Nuno da Cunha'ya karşı kullanmak üzere Mombasa sultanı Afrikalı 5000 yerli okçuyu şehre getirdiği gibi bir Portekiz gemisinden aldığı topu kaleye yerleştirerek şehri savunmaya çalıştı. Birkaç ay süren kuşatma sonunda Nuno da Cunha Mombasa'yı ikinci defa ateşe verdi. Bu olayın ardından Mombasalılar yaklaşık elli yıl Portekizliler'e karşı ciddi bir direniş gösteremediler.

Hint denizi kaptanlığı görevinde de bulunan Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriyye'de Habeş ve Makdişu ülkeleri hakkında bilgi verirken Makdişu'nun hâkimiyet sınırları içine Melindi ve Kilve ile birlikte Mombasa (Membâse) şehrinden de bahsetmekte ve ahalisinin Şâfiî olduğunu belirtmektedir.

XVI. yüzyılın sonlarında Doğu Afrika müslümanları bölgede Portekiz varlığına nihayet vermek için yeniden direnişe geçtiklerinde Yemen Beylerbeyi Hasan Paşa'dan yardım istediler. Bunun üzerine Kızıldeniz'deki Osmanlı donanması Melindi'den kereste getirmekle görevlendirildi. Emîr Ali Bey 1585'te iki kadırga ile Portekizliler'e karşı denize açıldıysa da kadırgalardan biri ârızalı olduğu için seferden alıkonuldu. Osmanlılar'ın yanında yer alan Doğu Afrika sahillerindeki sultanlar, çok sayıda küçük tekneyle tek kadırgalı birliği destekleyip yola devam etmesine yardımcı oldular. Makdişu, Brava, Lamu, Pemba ve Mombasa Osmanlı Devleti'ne bu sırada bağlandı. Aynı dönemde Kızıldeniz'e açılan Portekiz donanması

herhangi bir başarı elde edemediği gibi gemilerinden biri Ali Bey'in eline geçti. 1589'da emrindeki dört kadırga ve bir yelkenliyle yeniden Doğu Afrika sahillerine gönderilen Ali Bey'e, Portekiz işgali altındaki Melindi sultanı hariç sahil şehirlerindeki bütün müslüman sultanlar bağlılıklarını bildirerek

yardımcı oldular. Bu sırada kendileri denizden yola çıkıp Zambeze nehri kenarında yaşayan Zimba kabilesini karadan harekete geçiren Portekizliler Kilve'yi işgal ettiler. Daha sonra Mombasa'ya yönelmeleri üzerine Ali Bey kumandasındaki donanma şehri Zimba kabilesinin istilâsından korumaya çalıştı.

Goa'daki Portekiz kral nâibi, Emîr Ali Bey'in Doğu Afrika sahillerinde olduğunu öğrenince on sekiz gemiden oluşan filoyu Osmanlı donanmasını yok etmek için kardeşi Thomas da Sousa Couhinto'nun emrine verdi. Portekiz donanmasının Brava'ya yaklaşması üzerine Osmanlı filosu Mombasa'ya geçti. 5 Mart 1589'da adanın girişini kapatan Portekiz donanması şehri bombalayıp limandaki Türk donanmasını yaktı. Şehrin savunulduğu kaleyi de ele geçiren Portekizliler, Mombasa'yı XVI. yüzyıl içinde üçüncü defa yakıp yıktılar. Anakaraya çıkmak zorunda kalan Osmanlı askerleri Zimba kabilesinin saldırısına uğradı ve tamamı öldürüldü. Emîr Ali Bey esir edilerek Lizbon'a götürüldü. Osmanlı Devleti'nin Hint Okyanusu'ndaki son başarılı hamlesinin bu şekilde neticelenmesinin ardından yardım bekleyen Mombasa ve diğer şehirlerdeki müslümanlar uzun yıllar Portekiz sömürge idaresi altında yaşamak mecburiyetinde kaldılar.

Portekizliler, Türkler'in Mombasa'ya yardım filosu göndermesinin Doğu Afrika sahillerinde kendileri aleyhine sonuçlandığını görerek Melindi'deki deniz üssünü Mombasa'ya naklettiler ve burada Sevâhilî dilinde Ngome (müstahkem sur) denilen, kendilerinin Fort Jesus (Îsâ Kalesi) adını verdikleri, Doğu Afrika'da Avrupalılar tarafından yapılan ilk kale olduğu ileri sürülen küçük bir kale inşa ettiler (1592-1596). Ayrıca daha önce ortadan kaldırdıkları Şîrâzî hânedanının yerine Melindi'den bir başka Şîrâzî ailesi getirip reisleri Ahmed'i sultan ilân ettiler. 1594'te Portekizliler'le yeni sultan arasında yapılan antlaşma ile ada iki eşit parçaya ayrıldı. Adanın karaya bakan, denize açılması imkânsız kısmı sultana bırakıldı. 1596'da

sultana adanın batısında Kilindini Limanı yakınındaki arazinin bir kısmıyla gümrük gelirlerinin üçte birinden yararlanma imkânı tanındı. Ayrıca onun isteği üzerine kendisine Çin'e ticaret heyetleri gönderme, Kızıldeniz üzerinden her yıl Mekke'ye hac için bir gemi yollama ve Pemba adasını yönetme hakkı verildi. Bu arada Augustin hıristiyan cemaati 1597'de Mombasa'da bir manastır inşa etti.

1609'da Mombasa sultanının ölümüyle yerine geçen oğlu Hasan, Pemba adası konusunda Portekizliler'le anlaşmazlığa düşüp bir süre Mombasa'yı terkettiyse de daha sonra öldürülerek yerine kardeşi Ahmed sultan ilân edildi. Hıristiyanlaştırılarak Hindistan'ın Goa şehrine gönderilen Ahmed'in oğlu Muhammed Yûsuf 1630'da Mombasa'ya geri dönüp bir süre Portekiz donanmasında çalıştı. Muhammed Yûsuf, 1631'de putperest Mozungulos kabilesinden 300 kişinin desteğini alıp Mombasa'da bulunan Portekiz kaptanı Leitao da Gamboa'yı ailesiyle birlikte öldürdü ve müslüman olduğunu ilân ederek adadaki bütün Portekizliler'i Augustinler'in manastırına kapattı. Manastırda 250 kişiyi bir hafta rehin tuttuktan sonra serbest bıraktı. Müslümanlığı kabul etmeyenleri öldürttü ve Augustin manastırını yıktırdı. Portekizliler 1632'de Mombasa'yı Hindistan'ın Goa şehrindeki idarî merkezlerine bağladılar. Aynı yıl 1000 kadar savaşçı ile yeniden Mombasa'ya gelen Portekiz donanması bir yıl süren kuşatmadan bir netice alamayarak geri döndü. Sultan, Portekizliler'in daha sonra tekrar geleceğini bildiği için askerî istihkâmlarını tahrip ederek Kızıldeniz bölgesine gitmek üzere adamlarıyla Mombasa'dan ayrıldı.

1650'de Maskat'ı Portekizliler'in elinden alan Umanlı Ya'rubî hânedanı Mombasalılar için bir ümit kaynağı oldu; Mombasalılar yardım istemek üzere Uman'a bir heyet yolladılar. Bunun üzerine Uman Sultanı Seyf b. Sultan el-Ya'rubî, emîri Şehdâd b. Şehdî'yi 1675'te gizlice Mombasa'ya gönderip durumu kendisine bildirmesini istedi. Sultana bilgi veren Şehdâd büyük bir ordunun başında Mombasa'ya tekrar gönderildi. Şehdâd beş yıl süren savaşın ardından Mombasa'yı Portekiz hâkimiyetinden kurtardı. Bu olayla birlikte Umanlılar'ın yarım asır sürecek Doğu Afrika sahilleri üzerine seferleri başlamış oldu; Portekizliler'in fildişi ticareti üstünlüğü de Araplar'ın ve Sevâhilîler'in eline geçti. Mombasa'yı on iki yıl bizzat yöneten Emîr Şehdâd, Seyf b. Sultân'ı ziyaret etmek üzere Uman'a gidip iki yıl orada kaldığı sırada yönetimi Nâsır b. Sâlim el-Âmirî'ye bıraktı. Onun

ölümü üzerine Mombasa’ya dönerek yedi yıl daha idareyi elinde tuttu. Şehdâd’ın Mombasa’dan ayrılmasından sonra yerine Muhammed b. Osman el-Mezrûî vali tayin edildi.

Ya‘rubî hânedanından Uman Sultanı Seyf b. Sultân’ın 1698’de Umanlı Mezrûî kabilesine mensup Nâsır b. Abdullah’ı Mombasa’ya vali olarak göndermesiyle başlayan dönem 1837 yılına kadar devam etti. Mombasa halkı, bir hânedan idaresi kuran bu aileye karşı ciddi sayılabilecek bir direniş göstermedi. Daha sonra Muhammed b. Saîd el-Mâmerî (1729-1730) ve Sâlih b. Muhammed el-Hadramî (1730-1733) Mombasa valisi oldu. Halka kötü davranan Hadramî görevinden alınarak yerine Muhammed b. Osman tayin edildi (1734-1746). Bu arada Ahmed b. Saîd Bû Saîd’in Uman’da Ya‘rubî hânedanını yıkmasını fırsat bilen Vali Muhammed b. Osman Mombasa’da bağımsızlığını ilân ettiyse de Ahmed b. Saîd bu duruma müdahale edip valiyi öldürttü, kardeşi Ali b. Osman’ı da hapsettirdi. Bunun üzerine bir Avrupa donanması gelerek Mombasa’yı bombaladı ve valiliğe Ali b. Osman getirildi (1747-1754). Zengibar’ı Bû Saîd hânedanından almak üzere seksen gemilik bir donanmayla yola çıkan Ali b. Osman sefer esnasında yeğeni tarafından öldürüldü. Donanmayı geri götürmeyi başaran ilk vali Nâsır b. Abdullah’ın oğlu Mes‘ûd Mombasa’nın yeni valisi oldu. Mes‘ûd’un 1779’da vefatının ardından yerine Abdullah b. Muhammed, onun üç yıl sonra ölümü üzerine oğlu Ahmed valiliğe geldi ve bu görevi 1822 yılına kadar yürüttü. Mezrûî hânedanına mensup valiler içerisinde ilk defa melik unvanını kullanan Ahmed b. Muhammed’in yerine geçen ve Lamu valiliği dolayısıyla tecrübeli bir idareci olan oğlu Abdullah, askerî ve idarî bakımdan Mombasa’da düzeni sağladıktan sonra bağımsızlığını ilân etmek istedi. Ancak Zengibar hâkimi Hâmid b. Ahmed Bû Saîd, 4000 asker ve otuz gemiden oluşan bir donanmayla 1822’de Mombasa önlerine geldi. Şehri Bû Saîd hânedanının yönetimine vermek istemeyen halk Bombay’daki İngiliz sömürge

idaresinden yardım istedi. Bu arada Zengibar donanması Mombasa’yı bombaladı. İngilizler’in kısa süreli bir anlaşma yaparak buraya bir miktar asker yerleştirmeleri üzerine geçici huzur sağlandı. Bû Saîd ile münasebetlerine daha fazla önem veren İngilizler 1826 yılında Mombasa’dan çekildi. Mezrûî ailesinin hâkimiyetini sürdüren Sâlim b. Ahmed, Mombasa’daki eski bir topu eriterek “buruzulu” denen (Portekizce

bazaruco) bir para bastırdı. Şehrin etrafını surlarla çevirdi; Pemba'yı almak amacıyla bir sefer düzenlediyse de başarısız kaldı. Onun 1835'te ölümünün ardından yerine oğlu Râşid geçti. İki yıl sonra merkezini Zengibar'a taşıyan Uman Sultanı Seyyid Saîd, bütün Doğu Afrika sahilleri gibi Mombasa'daki muhalifleri de kendi safına çekerek şehri sınırlarına kattı ve Mezrûî hânedanına son verdi (1837). Zengibar Sultanı Bergaş b. Saîd, 1887'de Mombasa'yı British East Africa Company'ye kira karşılığında İngilizler'e devretti. Şehir, İngiltere tarafından 1895 yılında bilfiil işgal edilinceye kadar Uman Arapları'nın elinde kaldı. İngilizler aynı yıl içerisinde buradan Uganda'ya uzanacak olan demiryolu projesini başlattılar. 12 Aralık 1963'te Kenya Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Mombasa İngiliz sömürgesi olmaktan kurtuldu.

Mombasa çevresinde yapılan arkeolojik kazılarda XII-XIII. yüzyıllar arası İslâmî döneme ait bazı seramik kalıntıları bulunduğu gibi Portekiz devrine ait eski eserlerden başta Îsâ Kalesi olmak üzere sadece birkaçının izine rastlanmaktadır. Mezrûî valileri tarafından ikametgâh şeklinde kullanıldığı dönemde yeni ilâveler yapılan kale Portekiz-Arap mimarisinin ortak özelliklerini taşımaktadır. Kale 1835-1895 yılları arasında Mombasa'ya yerleşen Uman birliği tarafından garnizon, İngiliz sömürgeciliği döneminde (1895-1958) hapishane olarak kullanılmış, bağımsızlık sonrasında müzeye çevrilmiştir.

Mezrûî hânedanı XIX. yüzyılda Mombasa'nın bir kültür merkezine dönüşmesini sağlamış ve çok sayıda ilim adamının yetişmesini desteklemiştir. Mâcid b. Câbir er-Recebî, Muhammed b. Ahmed b. Şeyh el-Membâsî, Suûd b. Baîd el-Ma'merî, Muyaka b. Muvinyi Hacı, 1937-1947 yıllarında Kenya başkadılığı yapan ve kendi aile tarihi konusundaki eseriyle tanınan Şeyh Emîn b. Ali el-Mezrûî bu dönemde yetişen âlimlerdendir. Mezrûî, Sevâhilî dilinde ilk dinî eserleri kaleme aldığı gibi iki dilde (Arapça-Sevâhilî) Iṣlâḥ adlı bir de dergi yayımlamıştır. Mombasalı şair Abdullah b. Mes'ûd el-Mezrûî, Zengibar Sultanı Bergaş b. Saîd ile Mombasa valisi arasındaki mücadeleyi anlattığı "Utendi ve'l-akīde" adlı şiiriyle meşhur olmuştur.

1818, 1832 ve 1835 yıllarındaki salgın hastalıklar sırasında önemli ölçüde azalan Mombasa'nın nüfusu sömürge döneminin ilk yıllarında

Hindistan’dan getirilen Hindu ve müslümanlarla artmaya başlamış, 1898’de 24.700’e, 1931’de 57.000’e, 1958’de 145.300’e çıkmış, bağımsızlıktan sonra 1969’da 247.000’e yükselmiştir. Mombasa bugün Kenya’nın sekiz idare bölgesinden biri olan Sahil’in (Coast) merkezidir. 1989’da 465.000, 1999 sayımında 665.000’i bulan şehir nüfusu 2004 yılı başlarına ait tahminlere göre 800.000’e yaklaşmıştır.

Kenya’nın ve aynı zamanda Doğu Afrika’nın en geniş ticaret limanına sahip olan Mombasa komşu ülkelerin, özellikle kıyısı bulunmayan Uganda’nın zengin ticaret, ziraat ve sanayi bölgelerine hizmet vermektedir. Şehirde Doğu Afrika’nın en büyük petrol rafinerisi ve uluslararası bir havaalanı bulunmaktadır.

Mombasa’daki tarihî eserlerin en eskisi 1570’te yaptırılan Mandhry Camii’dir. Günümüzde Pakistan asıllı müslümanların inşa ettiği Belûcî Camii, Shibu, Nûr ve Mûsâ camileri şehrin en güzel camileridir. Ayrıca şehirde üç Hint tapınağı ve bir Anglikan kilisesi yer almaktadır. İçinde tarihî şehrin de bulunduğu Mombasa adası günümüzde anakaraya batısındaki Makupa karayolu, kuzeyindeki Nyali Köprüsü ve güneydeki Likoni Ferry adlı gemi seferleriyle bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-İdrîsî, La géographie d’Edrisi (trc. P. A. Jaubert), Amsterdam 1975, I, 47, 56, 58; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 207; Géographie d’Aboulféda, II, 207; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 280-281; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 167; R. F. Burton, Zanzibar: City, Island and Coast, London 1872, II, 23-46; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve Sanʻa, İstanbul 1874, I, 162; L. M. Devic, Le pays des zendjs ou la côte d’orientale d’Afrique, Paris 1883, s. 71-74; E. Reclus, Nouvelle géographie universelle, l’Afrique méridionale, Paris 1888, s. 799; Kitâbü’z-Zünûc: Libro degli zengi (nşr. ve İtalyanca’ya trc. Enrico Cerulli), Somalia (Roma) 1957, I, 233-246; J. Knappert, “Islam in Mombasa”, Acta Oriantalia Neerlandica (ed. P. W. Pestman), Leiden 1971, s. 75-81; J. V.

Serrao, Un voyageur portugais en Perse au début du XVIIe siècle Nicolau de Orta Rebelo, Lisbonne 1972, s. 69-77; M. A. Strobel, Muslim Women in Mombasa, Kenya 1890-1973 (doktora tezi, 1975), University of California, tür.yer.; N. R. Bennett, A History of the Arab State of Zanzibar, Cambridge 1978, s. 7-11; M. Abdüllatîf el-Bahrâvî, Fetḥu'l-ʿOs̱mâniyyîn ʿAden, Kahire 1399/1979, s. 177; R. O. Collins, Eastern African History, New York 1990, s. 69-70, 82, 115-119; C. Coquery-Vidrovitch, Histoire des villes d'Afrique noire, Paris 1993, s. 141, 144; D. C. Sperling, "Rural Madrasas of the Southern Kenya Coast: 1972-92", Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa (ed. L. Brenner), London 1993, s. 198-209; Mohamed Bakari - Saad S. Yahya, Islam in Kenya, Nairobi 1995, tür.yer.; Kenya Ülke Etüdü (haz. Zehra Mumcu - Umut Ceyhun), İstanbul 1997, s. 74-75; Semîha İbrâhim Muhammed, Devletü Zencibâri'l-ḥadîs̱e fî ʿahdi's-Sulṭân Saʿîd b. Sulṭân, Bingazi 2000, s. 26-31, 39, 44, 50-54, 129, 139, 142; A. Fassassi, Le péché du pape contre l'Afrique, Paris 2002, s. 170; M. L. Dames, "The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Century", JRAS (1921), s. 1-28; A. Werner, "Mombasa", İA, VIII, 409-411; a.mlf. - [G. S. P. Freeman-Grenville], "Mombasa", EI^{2} (Fr.), VII, 227-229; G. S. P. Freeman - Grenville, "Mazrūʿī", a.e., VI, 954-957; Ahmet Kavas, "Kenya", DİA, XXV, 257.

Ahmet Kavas

MONASTIR

(bk. MÜNESTÎR).

MONDROS MÜTAREKESİ

I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı Devleti ile İtilâf devletleri arasında 30 Ekim 1918'de yapılan ateşkes antlaşması.

1918 yılına gelindiğinde I. Dünya Savaşı, Osmanlı Devleti'nin de dahil olduğu İttifak devletlerinin her bakımdan aleyhine gelişmeye başlamıştı. 1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından Rusya'da başlayan iç savaş İtilâf devletlerinin askerî gücüne önemli bir darbe vurmuş ve bu durum İttifak devletlerinin savaşın seyrine dair ümitlerini arttırmışsa da aynı yıl Amerika Birleşik Devletleri'nin savaşa katılması yenilgiyi kaçınılmaz hale getirmiştir. Savaşı kaybetmekte olduklarını anlayan Almanya-Avusturya-Macaristan-Bulgaristan ve Osmanlı Devleti barışın sağlanması için İtilâf devletleriyle temasa geçmenin yollarını aramaya koyulmuşlardı.

Savaş sonrası yeni dünya düzeni hakkında Ocak 1918'de Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Wilson tarafından yayımlanan bildiri, Osmanlı Devleti ile müttefiklerini savaşın mağlûpları olarak kendilerine dikte edilecek barış şartları konusunda iyimserliğe sevketmişti. Gerek Wilson prensiplerinde gerekse İngiltere ve Fransa'nın

yayımladığı mesajlarda Türkler'in çoğunlukta olduğu bölgelerde bağımsız ve egemen bir devletin varlığına dokunulmayacağı ifade edilmekle beraber müttefikler bunda samimi değillerdi.

Eylül 1918'de Osmanlı Devleti için savaş İtilâf devletlerinin beklentilerine uygun bir gelişme göstermeye başladı. Bulgaristan 29 Eylül'de ağır şartlar içeren bir ateşkes antlaşması imzalayarak savaştan çekilince Osmanlı Devleti ile müttefikleri arasındaki kara bağlantısı kesildi, Trakya ve dolayısıyla İstanbul her türlü düşman saldırısına açık hale geldi. Filistin-Suriye cephesinde 19 Eylül'de gerçekleştirilen İngiliz saldırısı da Osmanlı kuvvetlerinin bozgunu ile sonuçlanmıştı. 5 Ekim'de İtilâf kuvvetleri Bulgaristan üzerinden Trakya'ya taarruza hazırlanırken Osmanlı hükümeti İspanya aracılığı ile İtilâf devletlerine barış teklif etti. Aynı günlerde Almanya ve Avusturya da benzer girişimlerde bulundular. Ancak Osmanlı

Devleti'nin hem birinci teklifi hem 12 Ekim'de yaptığı ikinci başvuru cevapsız kaldı. Ülkenin yüzyüze geldiği bu ağır siyasî ve askerî tablo sebebiyle Meclisi Meb'ûsan Talat Paşa hükümetine güvensizlik oyu verdi. Yeni hükümeti 14 Ekim'de İttihat ve Terakkî politikalarına karşı olan Ahmed İzzet Paşa kurdu. Bu hükümette Rauf Bey (Orbay) Bahriye nâzırı oldu. Sadrazam Ahmed İzzet Paşa'nın ilk icraatı İtilâf devletleriyle barışı tesis etmek için harekete geçmek oldu. Bu amaçla, Irak cephesinde Osmanlı kuvvetlerine esir düşüp Büyükada'da ikamete tâbi tutulan İngiliz Generali Tawshand'a İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında aracılık yapması teklif edildi ve Osmanlı barış teklifi Çanakkale Boğazı önündeki İngiliz filosu kumandanı Amiral Calthrope'a iletildi. Calthrope 23 Ekim'de teklifin hükümeti tarafından kabul edildiğini, mütareke yapmak üzere kendisinin görevlendirildiğini ve müzakere için Osmanlı delegelerinin hemen gönderilmesi gerektiğini bildirdi.

İngiltere'nin mütareke teklifini kabul etmesinden sonra Osmanlı başşehri kısa bir süre Osmanlı heyetine kimin başkanlık edeceği tartışmasına sahne oldu. Sultan Vahdeddin heyet başkanı olarak Damad Ferid Paşa'yı göndermek istiyordu. Fakat hükümet, Damad Ferid Paşa'nın mütareke ile ilgili tutarsız fikirlerinden dolayı bu isteğe şiddetle karşı çıktı ve Bahriye Nâzırı Rauf Bey'i gönderilecek heyetin başkanlığına seçti. Padişah bu heyete saltanat ve hânedan haklarının korunmasına ve bazı vilâyetlere muhtariyet verilecekse bunun siyasî değil idarî olması gerektiğine dair bir tâlimat verdi. Asıl tâlimat ise hükümet tarafından hazırlandı. Wilson prensiplerine fazla bel bağlamış görünen hükümet şu hususların gerçekleştirilmesini istiyordu: a) Hükümet yönetimine karışılmaması, b) ülkenin hiçbir yerine yabancı asker çıkarılmaması, c) Alman yardımı sona erdiğine göre İtilâf devletlerinin para yardımı yapması, d) Yunan gemilerinin geçmemesi şartıyla Boğazlar'ın açılabileceği ve askerin terhis edilebileceği. Bu iyimser görüş ve beklenti ile Limni adasının Mondros Limanı'ndaki Agamemnon zırhlısına giden Osmanlı heyeti, burada dört gün süren müzakerelerden sonra 30 Ekim 1918'de Amiral Calthrope'un dikte ettirdiği hükümleri içeren Mondros Mütarekesi'ni imzaladı.

Mondros Mütarekesi Osmanlı savunma sistemini neredeyse tamamen yok ediyordu. Sınırların korunması ve iç güvenliğin sağlanması için gerekli askerî kuvvetten fazlası hemen terhis olunacaktı. Güvenlik ve buna benzer

konularda kullanılacak küçük gemiler dışında Osmanlı sularında ve Devleti Aliyye tarafından işgal edilen sularda bulunan bütün savaş gemileri İtilâf devletlerine teslim edilecekti. Hicaz, Asîr, Yemen, Suriye ve Irak'ta bulunan Osmanlı birlikleriyle Trablus ve Bingazi'deki Osmanlı subayları İtilâf kuvvetlerine teslim olacaktı. Türk sularındaki bütün torpil tarlaları, torpido ve kovanların yerleri gösterilecek, bunların temizlenmesinde gerektiğinde İtilâf devletlerine yardım edilecekti. Boğazlar serbest geçişe açılacaktı. Resmî kullanım dışındaki telsiz, telgraf ve telefon haberleşmeleri İtilâf memurlarınca denetlenecekti. Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu bütün demiryolları ve limanlar İtilâf kuvvetlerine açılacaktı. Bu çerçevede İç Anadolu ile ulaşım için stratejik önemi haiz Toros tünelleri işgal edilecekti. Osmanlı hükümeti İttifak devletleriyle bütün ilişkilerini kesecekti. Buna paralel olarak Almanya ve Avusturya subayları ve sivil memurları ile bu ülkelerin vatandaşlarının en kısa zamanda Osmanlı ülkesini terketmesi sağlanacaktı.

Mütarekede Osmanlı Devleti'nin sınırlarıyla ilgili olarak tek bir maddeye yer verilmişti. Buna göre İran'ın kuzeybatısında ve Güney Kafkasya'da bulunan Osmanlı kuvvetleri I. Dünya Savaşı'ndan önceki sınırlara çekilecekti. Fakat doğrudan sınırlarla ilgili olmayan 7 ve 24. maddeler gelecekte Osmanlı topraklarının işgaline yol açabilecek nitelikteydi. 7. madde, müttefiklerin güvenliklerini tehdit edecek bir durum söz konusu olduğunda ülkenin herhangi bir stratejik noktasının işgal edilmesine imkân veriyordu. 24. madde, İngilizce metinde "Ermeni vilâyetleri" şeklinde kaydedilen Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki altı vilâyette (Erzurum, Van, Harput, Diyarbakır, Sivas ve Bitlis) herhangi bir karışıklık çıkması halinde İtilâf kuvvetlerinin işgal hakkı bulunduğunu hükme bağlıyordu. Daha sonraki günler bu maddelerle ilgili kuşkuların hiç de yersiz olmadığını gösterecekti.

Mondros Mütarekesi artık Osmanlı Devleti'nin altı asırlık tarihinin sonuna gelindiğinin habercisiydi. Böylesine dramatik bir çöküşe yol açanların bunun siyasî bedelini ödemeleri kaçınılmazdı. Nitekim mütarekenin imzalanışının ardından ülkeyi felâkete sürüklemekle suçlanan İttihat ve Terakkî Partisi 1 Kasım 1918'de yaptığı olağan üstü kongrede kendini feshetti. Partinin üç lideri, savaşın muktedir adamları Enver, Cemal ve Talat paşalar gizlice ülkeyi terketmek mecburiyetinde kaldı.

Osmanlı Devleti tarihinde sonun başlangıcı olarak kabul edilebilecek olan Mondros Mütarekesi ülkede çok farklı şekillerde algılanmıştı. Gerek diğer İttifak devletleriyle yapılan mütareke anlaşmalarında Osmanlı Devleti'ne dayatılanlardan daha ağır hükümler dikte ettirilmesi, gerekse Wilson prensiplerinin bağımsız ve egemen bir Türkiye'nin varlığını onaylaması dolayısıyla saray ve Ahmed İzzet Paşa hükümeti, Mondros Mütarekesi'nin imzalanışını ülkenin geleceği bakımından olumlu bir adım olarak görüyordu. Osmanlı Meclisi ise mütareke şartlarını çok ağır bulmuştu. Esasen mebusların Mondros'taki heyete mütarekeyi imzalama yetkisi vermesi, sadrazamın gizli oturumda Amiral Calthrope'un önerdiği metni kabul edip imzalamaktan başka bir yol olmadığına dair inandırıcı bir konuşma yapması ile mümkün olmuştu. Siyasî güç, birçok siyasî parti ve dernekten meydana gelen İttihat ve Terakkî muhalifi cephenin eline geçmişti. Muhalifler ise bu aşamada daha ziyade mütareke şartlarının iyi veya kötü olmasından çok savaş boyunca kendilerine hareket alanı bırakmayan iktidarın çöküşüyle ilgileniyordu.

Mondros Mütarekesi bazı sivillerde ve askerlerde ülkenin geleceği bakımından büyük bir tedirginlik meydana getirmişti.

Özellikle 7 ve 24. maddeler, İtilâf devletlerinin emperyalist emellerini tatmin etmede kullanacakları tehlikeli birer araç olarak görülmüştü. Nitekim mütarekenin imzalanmasından yalnızca birkaç gün sonra İngiliz kuvvetlerinin 7. maddeye dayanarak Musul'u işgal etmesi kuşkuların hiç de yersiz olmadığını göstermiştir. Kasım 1918'den itibaren İtilâf devletleri, 7 ve 24. maddeleri istismar ve ihlâl ederek ülkenin her yanında işgal hareketlerine giriştiler. Bütün bu gelişmeler, kendini öz vatanında esarete düşme tehdidi altında gören Türk milletinin Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde örgütlenerek bir istiklâl savaşı vermesine ve bunun sonunda bağımsız bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmasına yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kemal Atatürk, Nutuk (Ankara 1927), İstanbul 1997, I, 1-3; Ali Fuad Türkgeldi, Mondros ve Mudanya Mütarekelerinin Tarihi, Ankara 1948, s. 1-73; a.mlf., Görüp İşittiklerim, Ankara 1951, s. 138 vd.; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuk ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 519-524; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz (İstanbul 1960) (haz. Faruk Özerengin), İstanbul 1988, s. 1-5; Türk İstiklâl Harbi: Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı, Ankara 1963 (Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi), I, 27-44; Celâl Bayar, Ben De Yazdım (İstanbul 1965), İstanbul 1997, I, 1-78; Mahmut Goloğlu, Erzurum Kongresi, Ankara 1968, s. 3-7; G. Jaeschke, Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi: Mondros'tan Mudanya'ya Kadar (trc. Nimet Arsan), Ankara 1970, s. 1-2; a.mlf., Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri (trc. A. Cemal Köprülü), Ankara 1986, s. 27-35; Selahattin Tansel, Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, Ankara 1973, I, 9-156; Ergün Aybars, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, İzmir 1984, I, 94-101, 105-115 vd.; Sabahattin Selek, Anadolu İhtilâli, İstanbul 1987, I, 37-47; Yahya Akyüz, Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu: 1919-1922, Ankara 1988, s. 69-74; Salâhi R. Sonyel, Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, Ankara 1995, I, 1-17; P. C. Helmreich, Sevr Entrikaları (trc. Şerif Erol), İstanbul 1996, s. 1-2; Durmuş Yalçın v.dğr., Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Ankara 2000, I, 131-147.

Cemil Öztürk

MONTAGU, Lady Mary Wortley

(1689-1762)

İngiliz seyyahı ve yazar.

İngiltere’nin Nottinghamshire bölgesindeki Thoresby’de doğdu. Babası Kingston dükası William Fielding Pierrepont’tur. Beş yaşında iken Denbigh kontunun kızı olan annesi Lady Mary Fielding’i kaybetti. Yetişmesinde Piskopos Burnet ile babasının önemli yeri vardır. Genç yaşta İngiltere’nin önde gelen edebiyatçı ve şairleriyle tanıştı. Bu arada kadın hakları için başlatılan mücadelelerin başında yer alan Mary Astell ve Sandwich kontunun torunu Anne Wortley Montagu ile yakın arkadaşlık kurdu ve uzun süre onlarla mektuplaştı. Anne Wortley Montagu 1709’da ölünce kardeşi Edward Wortley Montagu ile mektuplaşması devam etti. 1712 yılında babasının karşı çıkmasına rağmen Edward Wortley Montagu ile evlenip Londra’ya taşındı. Zekâsı ve güzelliğiyle dikkat çeken Montagu, aralarında meşhur roman yazarı ve şair Alexander Pope’un da bulunduğu edebiyat çevreleri ve sarayla sıkı bir ilişki kurdu ve kısa sürede Lady Mary unvanıyla meşhur oldu. 1715 yılında Whigler grubuna girip parlamento üyesi olan kocası bir süre hazine dairesi şube müdürlüğü yaptı, ardından elçi olarak İstanbul’a tayin edildi (1716). Eşiyle birlikte Montagu de aynı yılın temmuz ayında Hollanda (Lahey), Almanya (Köln, Frankfurt) ve Macaristan (Viyana, Petervaradin, Belgrad) üzerinden Niş, Sofya, Filibe, Edirne yoluyla İstanbul’a geldi. 1717 yılının Mayıs ayına kadar süren bu seyahati sırasında başta Alexander Pope, oyun yazarı William Congreve, şair John Gay, İtalyan asıllı filozof, şair ve rahip Abbé Antonio’ya ve diğer yakınlarına çok sayıda mektup yazdı. 6 Haziran 1718’de İstanbul’dan ayrılan Montagu deniz yoluyla Malta, Tunus, Cenova ve Paris üzerinden ülkesine döndü; Londra’nın batısında Twickenham’a yerleşti. Şairler hakkında yazdığı hiciv yazıları dolayısıyla yakın arkadaşları Jonathan Swift, John Gay ve Alexander Pope ile arası açıldı, onlarla tartışmalara girdi. Bir müddet kendisine yöneltilen ağır hicivlere cevap vermeye çalışan ve bu arada bilinmeyen bir sebepten dolayı kocası ile arası açılan Montagu, çalışmalarını bir süre daha Londra’da sürdürdükten sonra kendisine karşı

başlatılan sert eleştirilere dayanamayıp 1739'da İtalya'ya gitti. Bu ayrılışta, aynı yıl Londra'ya gelen İtalyan sanat ve bilim yazarı Francesco Algarotti'nin davetinin de rolü olmuştur. Birçok İtalyan ve bazı Fransız şehirlerinde yirmi yıldan fazla kaldı. Kocasının öldüğünü öğrendikten sonra 1761 yılının Eylül ayında Londra'ya döndü. Ancak İtalya'da iken yakalandığı kanserden kurtulamayarak yedi ay sonra öldü. İki çocuğu olan Montagu'nün kızı Londra'da, oğlu İstanbul'da doğmuştur. Oğlu Edward'ın İngiltere'ye döndükten sonra çıktığı Asya seyahatinde müslüman olduğu ifade edilmektedir (Fatma Aliye, nr. 6, s. 4). Edward'ın tarihe dair bir eseri ve bir seyahatnâmesi bulunmaktadır.

Lady Montagu, ilk mektubunu İstanbul yolculuğu sırasında Belgrad'da 17 Şubat 1717 tarihinde Pope'a yazmıştır. Varadin savaşından artakalan manzaranın dramatik bir tasvirini de ihtiva eden bu mektup ve daha sonraki mektuplar tarihî birer belge olarak özel değer taşımaktadır. Montagu'nün seyahati boyunca kaleme aldığı mektupların onun edebî şöhrete ulaşmasında önemli rolü olmuştur. Türk aile yapısı ve sosyal hayatına dair yazdığı toplam elli iki mektup, Osmanlılar'ın XVIII. yüzyıl başlarındaki hayatıyla ilgili zengin ve renkli tasvirleri içine almasının yanında seyahat edebiyatı örnekleri arasında da önemli bir yer tutmaktadır. Montagu, her kademeden insanın harem dairesine ve hanımların umumi eğlence yerlerine girmiş, burada gördüklerini mektuplarında canlı bir tarzda herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutmadan tasvir etmiştir. Zaman zaman saraya da giderek hareme dair gözlemlerde bulunmuş ve bunları etraflıca anlatmıştır. Türk ve İslâm kültürüne vâkıf olmayışı önemli bir eksiklik olarak görülmekteyse de Türk değer yargılarını kendi bütünlüğü içerisinde düşünmek gerektiğini farkedip gözlemlerini aynen aktarmaya çalışması bu eksikliğini önemli ölçüde gidermektedir. Pek çok Batılı seyyahın aksine Türkler'e karşı ön yargılı olmaması ona dengeli bir muhâkeme kabiliyeti kazandırmıştır. Doğu ülkelerine seyahat yapan kişilerin yazdığı eserlerin pek çoğunu okuyan Montagu mektuplarında bu seyyahların eksik ve yanlı bilgilerini eleştirmekte ve hatalarını düzeltmektedir. Daha önceki seyyahların Osmanlılar hakkında Batılılar'ı yanıltıp kendi hayallerindeki Türk imajını anlattıklarını, gerçekte onların bahsettiği gibi bir Türk

dünyasının olmadığını belirtir. Ancak Osmanlı idaresi ve bazı tarihî vak'alar hakkında verdiği bilgiler ikinci elden kaynaklara dayandığı için ya

yanlış yahut sathîdir. Türkçe de öğrenen Montagu, çok beğendiği bazı Türkçe şiirlerin aslını ve tercümesini yer yer mektuplarında kaydetmiştir.

Çiçek hastalığı sebebiyle iki yakınını kaybeden Lady Montagu, Türkiye'de bu hastalığın aşı ile tedavi edildiğini gördükten sonra bu aşıyı oğluna da yaptırmış, faydasını görünce aşının İngiltere'de yayılması için büyük mücadele vermiştir (Gibbs, s. 128-143). Etrafındaki her şeyi ve herkesi dikkatli bir şekilde gözlemleyen ve ilk defa karşılaştığı binaları, hayvanları ve eşyaları ayrıntılı biçimde tasvir eden yazar Türkler'in davranışları ve hayvan sevgileri üzerinde de durmaktadır. Türk kadın kıyafetlerini giymekten ve bunlarla gezmekten hoşlanan Montagu'nün bu kıyafetle yaptırdığı pek çok yağlı boya portresi bulunmaktadır. Montagu'nün mektuplarında Türk geleneklerinin tasvirleri çok geniş bir yer tutmaktadır. Türk kadınlarının nezaket ve zarafetleri, takı ve kıyafetleri, evlenme, düğün, doğum, ölüm vb. birçok merasim yanında yemekleri ve günlük hayatları, ev döşemeleri, hamam kültürü ve eğlenceleri, Türk mûsikisi ve çalgıları, bahçe düzenlemeleri ve çiçekleri, meyve ve sebzeleri, sokakları gibi pek çok konu hakkında geniş bilgilerin ve değerlendirmelerin yer aldığı bu mektuplarda Avrupa'daki benzerleriyle kıyaslamalar da bulunmaktadır. Montagu, diğer Batılı seyyahların erişemediği pek çok yere ulaşmanın verdiği imkânla onlardan farklı bilgiler vermektedir. Türkiye'de bulunduğu süre içerisinde, muhtemelen İngiltere'de iken kadın hakları konusunda yapmış olduğu mücadelenin de etkisiyle kadınların serbest hareketlerinden, bağımsız tavırlarından bahsetmiş, Osmanlılar'ın kadınlara verdiği geniş hakları öven ifadelerle kendi ülkesindeki kadınların durumunu karşılaştırmıştır. Montagu eşinin diplomat olması dolayısıyla parlamento haberleri, İstanbul ve Avrupa saraylarının siyasî durumu, dönemin meşhur ressamları hakkında da bilgi aktarmakta ve başta Damad İbrâhim Paşa olmak üzere İstanbul'da iken eşleri vesilesiyle tanıdığı devlet adamlarından bahsetmektedir.

Osmanlı Türk kültürü yanında yaşadığı çağdaki Avrupa kültürünü de yansıtan Montagu'nün mektuplarının ölümünden bir yıl sonra neşredilmesi şöhretinin kısa sürede Avrupa'ya yayılmasına sebep olmuştur. O devirde Avrupalılar'ın korku ile birlikte saygı duydukları bir ülke hakkında müşahedeye dayalı bilgileri az olduğundan mektuplar önemli bir etki uyandırmıştır. Bilhassa Voltaire bu mektuplardan övgüyle söz eden yazılar kaleme almıştır. Avrupalı bilim adamları, politikacılar, diplomatlar, müzik,

tıp, sanat ve sosyal tarihle ilgilenen pek çok kimse mektuplardan faydalanmıştır. Montagu'nün kayda değer bir yanı da Doğu kadını etnografyası konusunda ilk çalışmayı yapanlardan biri olmasıdır. Ayrıca edebî kıymeti bakımından övgüye değer bulunan Montagu'nün sonradan ele geçen diğer mektupları 1767'de yayımlanmıştır. Ardından başka mektupları ve yazıları bulundukça eskilerle birlikte 1803, 1805, 1818, 1837, 1861 ve 1877 yıllarında neşredilmiştir. Mektuplardan bir kısmını Paul Boiteau Fransızca'ya çevirmiştir (Lettres choisies de Lady Montaque, Paris 1853). Montagu'nün mektupları ve diğer yazılarının tamamı Robert Halsband tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir (The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu, Oxford 1965-67). Halsband daha önce de Montagu'nün hayatını anlatan bir eser kaleme almıştır (The Life of Lady Mary Wortley Montagu, Oxford 1956). Montagu'nün mektuplarını Malcolm Jack da notlarla birlikte yayımlamıştır (The Turkish Ambassy Letters, London 1993).

Türkiye'de Montagu'nün hayatından ve mektuplarından bahseden ilk makaleyi 1894 yılında Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım Hanımlara Mahsus Gazete'de neşretmiştir. İki sayı devam eden yazı daha çok Montagu'nün hayatının Türkiye'deki kısmını konu edinmektedir. Mektupların Türkiye'de tanınması, Ahmed Refik (Altınay) tarafından Fransızca neşri esas alınmak suretiyle Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nda "Şark Mektupları" adıyla tercüme edilip 1933 yılında aynı isimle kitap halinde yayımlanmasından sonra olmuştur. Bu çeviride Türkiye ile ilgili otuz mektuptan yirmisi bulunmaktadır. Reşat Ekrem Koçu da Türkiye Seyahatnâmeleri Serisi'nin beşinci kitabı olarak Montagu'nün mektuplarından bazı parçaları Fransızca'dan tercüme etmiştir (1717-1718'de [Lâle Devri Başlarında] Türkiye, İstanbul 1939). Montagu'nün Osmanlı ülkesinde iken yazdığı yirmi mektubu Bedriye Şanda (Türkiye'den Mektuplar, İstanbul 1973) ve Aysel Kurutluoğlu (Türkiye Mektupları 1717-1718, İstanbul, ts., [Tercüman 1001 Temel Eser]) İngilizce aslından çevirmiştir. Anne Marie Moulin ve Pierre Chuvin, Halsband'ın neşrini esas alarak uzun bir giriş ve notlarla birlikte mektupları Fransızca'ya tercüme etmişlerdir (l'Islam au péril des femmes: Une anglaise en Turquie au XVIIIe siècle, Paris 1981). Montagu'nün mektupları üzerine iki doktora tezi hazırlanmıştır. Bunlardan biri Anita Damiani (British Travel Attitudes to the Near East in the Eighteenth and Nineteenth Centuries [1977, Edinburgh

Üniversitesi]), diğeri C. J. Lowenthal (Lady Mary Wortley and the Eighteenth-Century Familiar Letter [1987, Brandeis Üniversitesi]) tarafından yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lady Montagu, Şark Mektupları (trc. ve nşr. Ahmed Refik), İstanbul 1933, s. 3-12; a.mlf., Türkiye Mektupları: 1717-1718 (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser); a.mlf., l'Islam au péril des femmes: Une anglaise en Turquie au XVIIIe siècle (trc. A. M. Moulin - P. Chuvin), Paris 1981, s. 7-22; L. Gibbs, The Admirable Lady Mary The Life and Times of Lady Mary Wortley Montagu: 1689-1762, London 1949; R. Halsband, The Life of Lady Mary Wortley Montagu, Oxford 1965; Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi (nşr. Abdullah Uçman), İstanbul 1975, s. 40 vd.; D. Murphy, Embassy to Constantinople, The Travels of Lady Mary Wortley Montagu (ed. C. Pick), New York 1988, s. 7-37; V. J. Newall, "Lady Mary Wortley Montagu: An 18th Century Traveller in Turkey", IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 1992, I, 67-73; C. V. Findley, "Lady Mary Wortley Montagu and Fatma Aliye Hanım", TTK Bildiriler, XI (1994), IV, 1533-1541; Fatma Aliye, "Madam Montagu", Hanımlara Mahsus Gazete, nr. 5, İstanbul 27 Rebîülevvel 1313 / 4 Eylül 1311, s. 2-4; nr. 6 (30 Rebîülevvel 1313 / 7 Eylül 1311), s. 2-4; Mücteba İlgürel, "'The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu, Volume I, II, 1708-1720, 1721-1751. ed. R. Halsband, Oxford University Press 1965, 1966' Adlı Eserin Tanıtımı", TD, XVII/22 (1967), s. 200-201; E. W. Fernea, "An Early Ethnographer of Middle Eastern Women: Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762)", JNES, sy. 40 (1981), s. 329-338; E. Üçyiğit, "Montagu, Lady Mary Wortley", TA, XXIV, 317-318; "Montagu, Lady Mary Wortley", EBr.2, VIII, 274-275.

Salim Aydüz

MONTRÖ BOĞAZLAR SÖZLEŞMESİ

Boğazlar'ın statüsünü düzenleyen ve Türkiye'nin egemenlik haklarını yeniden tanıyan 20 Temmuz 1936 tarihli antlaşma.

Lozan Konferansı'nda imzalanan (1923) ek sözleşmeye göre İstanbul ve Çanakkale boğazları civarıyla Marmara denizindeki adalar askerden arındırılmıştı.

Boğazlar'ın güvenliği Cem'iyyet-i Akvâm'a (Milletler Cemiyeti) bırakılırken geçişleri düzenlemek amacıyla milletlerarası bir komisyon kurulmuştu. Boğazlar üzerindeki egemenlik haklarının sınırlandırılması anlamına gelen bu hükümleri kabul eden Türkiye Cumhuriyeti, Milletler Cemiyeti'nin kolektif güvenlik alanında etkili bir rol oynayacağını ve aynı zamanda silâhsızlanmanın gerçekleşeceğini ümit ediyordu. Fakat ne silâhsızlanma yolunda olumlu adımlar atılabildi, ne de kolektif güvenlik konusunda Milletler Cemiyeti kendisinden bekleneni verebildi.

İtalya'nın Doğu Akdeniz ve Balkanlar üzerindeki emellerinden çekinen ve Boğazlar'ın savunmasız kalmasından kaygı duyan Türkiye Cumhuriyeti, Boğazlar'ın askerden arındırılması hükümlerini kaldırmak için teşebbüse geçti ve konuyu ilk defa 1933 Mayısında Londra Silâhsızlanma Konferansı'nda ortaya attı. Daha sonra katıldığı milletlerarası toplantılarda da Boğazlar Sözleşmesi'nin değişmesi gerektiğini ileri sürdü. İtalya Habeşistan'ı işgal edip Almanya, Versailles Barış Antlaşması'na aykırı olarak Ren bölgesini askerîleştirince Türkiye de Lozan Konferansı'na katılan devletlere özdeş bir nota verdi (11 Nisan 1936). Avrupa'daki buhranların 1923 tarihli Boğazlar Sözleşmesi ile Boğazlar'ın güvenliği için verilmiş olan kolektif garantiyi artık işlemez hale getirdiğini belirterek kendi güvenliği, savunması ve egemenlik haklarının korunması bakımından bu statünün değiştirilip Boğazlar'ın askerîleştirilmesini istedi.

Antlaşmaların hiçe sayıldığı veya kuvvet zoruyla değiştirildiği bir sırada

Türkiye’nin bu barışçı ve samimi davranışı olumlu karşılandı. İtalya hariç Fransa ve diğer devletler Türkiye’nin isteğini kabul etti. 1923 tarihli Boğazlar Sözleşmesi’ni değiştirecek konferans İsviçre’nin Montrö (Montreux) şehrinde toplandı (22 Haziran 1936). Türkiye’yi Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras başkanlığında bir heyetin temsil ettiği konferans Montrö Sözleşmesi adını alan yeni Boğazlar Sözleşmesi’yle sona erdi (20 Temmuz 1936). Türkiye, İngiltere, Fransa, Sovyetler Birliği, Japonya, Romanya, Bulgaristan, Yunanistan ve Yugoslavya arasında imzalanan sözleşme-yi daha sonra İtalya da imzaladı (2 Mayıs 1938).

Montrö Boğazlar Sözleşmesi yirmi dokuz maddeden oluşmaktadır. Ayrıca dört ek madde ve bir de protokol bulunmaktadır. Sözleşme, Türkiye dahil en az altı devletin onay belgesinin Paris’te Fransız hükümetine sunulması işleminin tamamlanması üzerine yürürlüğe girdi (9 Kasım 1936). Bununla birlikte Türkiye Cumhuriyeti, sözleşmeye ekli protokolün ikinci maddesi uyarınca 15 Ağustos 1936 tarihinde Boğazlar’dan yeni geçiş rejimini uygulamaya başladı. Sözleşme ile 1923 sözleşmesindeki Boğazlar’ın silâhsızlandırılması kayıtları kaldırılarak Türkiye’nin egemenlik hakları yeniden sağlandı. Ayrıca Karadeniz devletlerinin güvenliğini koruyacak biçimde bazı yeni düzenlemeler getirildi. Lozan’da olduğu gibi Boğazlar’dan ticaret veya savaş gemisi ayırımı gözetilmeden geçiş serbestliği ilkesi kabul edildi (md. 1). Sözleşme yirmi yıllık bir süre için geçerli olduğu halde geçiş ve gidiş geliş serbestliği ilkesi süresinin sonsuz olduğu açıklanmıştır (md. 28).

Birinci bölümde ticaret gemilerinin geçiş rejimi düzenlenmiştir (md. 2-7). Buna göre barış zamanında ticaret gemileri, bayrağı ve yükü ne olursa olsun gündüz ve gece Boğazlar’dan geçiş serbestliğinden tam olarak yararlanacaktır. Transit geçiş yapanlar, sözleşmenin birinci ekinde öngörülen resim veya harçlar dışında para ödemeyecektir. Kılavuzluk ve römorkaj isteğe bağlıdır. Boğazlar’a giriş yapan her gemi, milletlerarası sağlık hükümleri çerçevesinde Türk yasalarıyla konulmuş sağlık denetiminden geçmek için Türk makamlarının belirlediği yerde duracaktır. Savaş zamanında Türkiye savaşan değilse ticaret gemileri aynı şekilde serbest geçiş hakkından yararlanacaktır. Türkiye savaş halinde veya yakın savaş tehdidi altında ise sadece düşman olmayan ülkelerin ticaret gemileri düşmana yardım etmemek şartıyla serbestçe geçebilecektir. Bu gemiler

Boğazlar’a gündüz girecek ve geçiş Türk makamlarının göstereceği yoldan olacaktır. Kılavuzluk bu durumda zorunlu kılınabilecek, fakat ücret alınmayacaktır.

İkinci bölümde savaş gemilerinin barışta ve savaşta geçiş rejimi, Karadeniz’de kıyısı bulunan devletlerle bulunmayanlara göre değişiklik gösterecek şekilde düzenlenmiştir (md. 8-22). Buna göre barış zamanında hafif su üstü gemileri, küçük savaş gemileri ve yardımcı gemiler, bayrakları ne olursa olsun hiçbir resim ve yükleme bağlı tutulmadan Boğazlar’dan serbestçe geçebilecektir. Ancak Boğazlar’a gündüz ve öngörülen şartlara uygun biçimde girmeleri şarttır. Karadeniz’de kıyısı olan devletlerin savaş gemileri, önceden haber vermek şartıyla tonilatoları ne olursa olsun Boğazlar’dan her zaman geçebilecektir. Bu devletlere ait denizaltı gemileri de haber vermek şartıyla gündüz ve su üzerinden geçecektir. Diğer ülkelerin savaş gemilerinin Karadeniz’e girmesine bazı kısıtlamalar getirilmiştir. Karadeniz’e kıyısı olmayan ülkelerin bu denize çıkacak savaş gemilerinin sayısı 30 ve tonajları 45.000 tonilato ile sınırlandırılmıştır. Savaş zamanında Türkiye savaşan durumda ise ya da kendini yakın bir savaş tehdidi karşısında hissediyorsa yabancı savaş gemilerinin geçişi tamamıyla onun kararına bağlı olacaktır. Kendisi savaşan taraf değilse savaşan ülkelerin savaş gemilerinin geçişi yasaklanacak, savaşmayanların savaş gemileri ise serbestçe geçebilecektir. Savaş gemilerinin Boğazlar’dan geçişi için Türkiye’ye diplomasi yoluyla bir ön bildirimde bulunulması gerekmektedir. Bu ön bildirimin normal süresi sekiz gündür. Karadeniz’de kıyısı olmayan devletler için bu sürenin on beş güne çıkarılması öngörülmüştür.

Sözleşme hava ulaşım araçlarının Boğazlar üzerindeki geçişini de düzenlemektedir (md. 23). Lozan’da kurulan milletlerarası komisyonun yetkileri Türk hükümetine geçirilmiştir (md. 24). Sözleşme yirmi yıl için imzalanmış olduğu halde (md. 28) şimdiye kadar hiçbir imzacı devlet tarafından feshedilmediğinden yürürlükte devam etmektedir. Fakat ticaret gemilerinin sağlık denetimi dışında hiçbir işleme tâbi tutulmadan gece ve gündüz geçmeleri, kılavuz ve römorkör almalarının da isteğe bağlı olması İstanbul’u büyük tehlikeler karşısında bırakmaktadır. Bu sebeple Türkiye Cumhuriyeti, Boğazlar ve Marmara’da deniz trafik düzenine ilişkin bir tüzük hazırlamış ve 1 Temmuz 1994’te yürürlüğe koymuştur. Montrö Boğazlar Sözleşmesi hükümleri çerçevesinde düzenlenen bu tüzüğe Rusya

tepki göstermiştir. Türkiye ise tam egemenliği altındaki bir bölgede sınırsız bir geçişe razı olamayacağını sözleşme hükümlerine dayanarak ileri sürmekte ve tüzüğe uygun bir trafik düzeni uygulamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1936, XVII, 665 vd.; Montreux Konferansı Alenî Celselerin Zabıtları, İstanbul 1936; Feridun Cemal Erkin, Türk-Sovyet İlişkileri ve Boğazlar Meselesi, Ankara 1968, s. 493-527; Türkiye'nin Dış Politikasında 50 Yıl, Montreux ve Savaş Öncesi Yılları: 1935-1939, Ankara 1973; Seha L. Meray - Osman Olcay, Montreux Boğazlar Konferansı, Tutanaklar, Belgeler,

Ankara 1976; İsmail Soysal, Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları: 1920-1945, Ankara 1983, I, 493-518; a.mlf., "Türkiye'nin Batı İttifakına Yönelişi: 1934-1937", TTK Belleten, XLV/177 (1981), s. 95-155; Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi: 1914-1980, Ankara 1987, s. 343-346; A. L. Macfie, "The Straits Question at the Potsdam Conference: The British Position", MES, XXIII/1 (1987), s. 75-81; Mensur Akgün, "Great Powers and the Straits The Montreux Convention and Its Immediate Strategic Impact", Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi, sy. 6, İstanbul 1994, s. 137-156.

İsmail Soysal

MOONCULUK

Hıristiyanlığın Doğu din ve felsefelerine uyarlanması sonucunda ortaya çıkan mesîhî dinî akım.

Sun Myung Moon'un 1 Mayıs 1954 tarihinde Güney Kore'de Sege Kidok-Kyo Tong - Il Sin Ryong Hyop-Whe (Dünya Hıristiyanlığının Birliği İçin Kutsal Ruh Cemiyeti) adıyla resmen kurduğu bağımsız kilise günümüzde Birleştirme Kilisesi (Unification Church) ve Moonculuk olarak bilinmektedir. Sun Myung Moon 1920'de Kuzey Kore'de doğdu. O dönemde Japon işgalindeki Kore tam bir dinler mozayiği görünümündeydi. En yaygın din olan Budizm'in yanında Konfüçyüsçülük ve Taoizm ülkenin belli başlı dinleriydi; ayrıca Katoliklik ve Protestanlık, özellikle de Presbiteryen kilise oldukça yaygındı. Moon on yaşında iken ailesi ilk dinleri olan Konfüçyüsçülüğü, işgal altındaki Koreliler'in bir kurtuluş ümidi ve millî mesîhlerinin gelmesini bekledikleri, bunun yanında Protestan misyonerlerinin mesîhin ikinci gelişinden ısrarla söz ettikleri bir ortamda terkederek Presbiteryen inanç sistemini benimsedi. 1936 yılının Paskalya bayramı sabahında Moon bir vizyonla Îsâ'nın kendisine göründüğünü ve çarmıha gerilmesi sebebiyle yarım kalan kurtuluş görevini tamamlaması için seçilip görevlendirildiğini ona bildirdiğini ileri sürdü. Bu vizyona göre Îsâ ancak evlenip bir aile kurmakla insanlığı kurtarmış olacaktı; fakat evliliğe fırsat bulamadan öldürülünce her ne kadar çarmıhta kanını akıtmak suretiyle insanlığa (hıristiyanlar) mânevî kurtuluşu sunduysa da aslî günahı ortadan kaldıracak fiziksel kurtuluşu gerçekleştirememişti. Îsâ'nın başaramadığı bu kurtuluşu gerçekleştirerek tanrısal krallığını yeryüzünde kurmak ve bütün insanlığı Tanrı'ya itaat eden, tek din, tek dil ve kültüre sahip bir millet haline getirmekle görevlendirilen Moon, Kitâb-ı Mukaddes'i incelemeye başladı ve ilâhiyatını sistemleştirme sürecinde başta Îsâ olmak üzere Mûsâ, İbrâhim, Buda ve diğer din liderleriyle, hatta bizzat Tanrı ile görüştüğünü iddia etti. Öte yandan fizik ilimlerine de yönelen Moon bu amaçla önce Seul Teknik Yüksek Okulu'na, ardından Japonya'daki Waseda Üniversitesi Elektrik Mühendisliği Bölümü'ne girdi (1941), ancak 1944'te Japonlar tarafından tutuklandı. 1945'te Pyongyang'a gidip görüşlerini yaymaya başladı. 1948'de Komünist Parti tarafından beş

yıla mahkûm edilerek bir çalışma kampına gönderildi. 1950'de özgürlüğüne kavuşunca Pusan'da faaliyetlerine devam etti. Seul'de 1954 yılında kurduğu Birleştirme Kilisesi'nin sayısı 1957'de otuza çıktı ve Hıristiyanlık dahil olmak üzere çeşitli dinlerin heterodoks diye yargılamalarına rağmen yayılışını sürdürdü. 1958'de ilk misyonerini Japonya'ya göndererek dünyaya açılan Moonculuk 1970'lerde 120, 1988'de 130, 1994'te 160 ülkede faaliyet gösterir hale geldi. Bu hareket, Moon'un 1971'de Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmesiyle New York'u merkez edindi.

Moon'un aldığı vahiylerden oluştuğu söylenen ve daha sonra bu hareketin kutsal kitabı sayılan Divine Principle Moonculuğun resmî doktrinini belirlemesi açısından önemlidir. Moon'un vahiy kâtibi Hyo Won Eu'nun kaleminden çıkan ve asıl adı Wolli Kangron (prensip üzerine söylev) olan eser 1957'de Divine Principle ismiyle basılmıştır. Moon'un bir diğer eseri de çeşitli yerlerde yaptığı konuşmalardan meydana gelen God's Will and The World'dur (New York 1988). Ayrıca halka karşı konuşmaları ile sempozyum ve konferanslarda sunduğu bildiriler de yayınları arasında yer almaktadır. Moon'un en büyük yardımcısı olan eşi Hak ja Han'ın da bu türden bazı yazıları vardır.

Moon'un sistemleştirdiği ilâhiyatın temelinde Presbiteryen ağırlıklı Protestanlık görülür. Moon, Protestanlığı Kore'deki diğer dinler, mitolojiler ve Uzakdoğu kültür ve felsefeleriyle birleştirip yorumlamaya çalışır. Özellikle Çin felsefesine ait Yin ve Yang geleneği akımın ilâhiyat sisteminde büyük rol oynar. Öğretilerinde Kitâb-ı Mukaddes'e olan atıfların çokluğu, akımın Hıristiyanlığın Doğu'ya uyarlanmış bir şekli gibi görülmesine yol açmıştır. Moon'un, Kitâb-ı Mukaddes'i vahiy ürünü fakat mensuh addetmesi ve vahiyler aldığını söylemesi, kendilerini diğer bütün hıristiyan ekollerinden ayrı görmesi, "Yeni Ahid çağı"nı kapatıp "tamamlanmış Ahid çağı"nı başlatması ve bu çağ için geçerli dinî metinler olarak Divine Principle'yi sunması, belli bir cemaatinin, ayrıca inanç ve ibadet sisteminin bulunması öğretilerini Hıristiyanlığın türevi olarak görmediği anlamına gelir. Araştırmacılar da onun hareketinden yeni bir din diye bahsetmektedir.

Bu dinin ilâhiyatı insanlığın yaratılışı, düşüşü ve yeniden kurtuluş faaliyetleri üçgeninde odaklaşır. Tanrı dahil her şeyi kendisine vahyedilen,

adına “prensip” dediği ilke içinde düşünen Moon, başta insan olmak üzere canlı ve cansız bütün varlıkların Tanrı’nın yapısındaki özellikleri yansıttığını söyler. Moon’a göre Tanrı “iç karakter” (sung sang) ve “dış form” (hyung sang) denilen iki temel sıfata sahiptir ve bu sıfatlar yaratma fiiliyle canlı cansız bütün varlıklara da geçmektedir. Sıfatlardan ilki Tanrı’nın mânevî yönünü oluşturmaktadır ve bütün varlıkların görülmeyen iç özelliklerinin kaynağı durumundadır; o varlığın aktif ve özne olan yönüdür. İkincisi Tanrı’nın dış özelliklerini (sıfatlar) teşkil eder; bunlar varlıkların maddî, cismanî yönünün kaynağıdır. Tanrı’nın bu iki sıfatı da kendi içinde pozitif ve negatif iki özellikten (yin yang) meydana gelmektedir; bütün varlıklar birbirini tamamlayan bu iki zıt prensibin uyumlu bir birlikteliğiyle ortaya çıkar. Tanrı’nın bunların dışında kalp, logos ve yaratıcılık başta olmak üzere ilim, kudret, hikmet, babalık, gerçeklik, iyilik gibi başka sıfatları da vardır. Yaratma eylemi bizzat Tanrı tarafından değil logos aracılığıyla Tanrı’nın kalbinin (sevgiyle sevinci tatma arzusu) itici gücü sonucu gerçekleşir. Tanrı’nın kalbinin yaratma sırasında verdiği güç kutsal ruh olarak kabul edilir; dolayısıyla Tanrı, logos ve kutsal ruh Hıristiyanlık’taki baba, oğul, kutsal ruh üçlüsünü çağrıştırır; ancak burada Uzakdoğu’nun dinî ve

kültürel motifleri de devreye girmektedir.

Moonculuğa göre Tanrı önce diğer varlıkları, ardından Âdem ile Havvâ’yı yaratmıştır. Tanrı’nın insanı yaratmadaki amacı, Âdem ile Havvâ’nın prensip gereği Tanrı’yı en iyi şekilde yansıtacakları düşünülen mükemmelleşme konumuna varmaları, böylece Tanrı’nın gerçek oğlu ve kızı olmalarıydı. Mükemmelleşmelerini tamamlayınca Tanrı onları kutsayıp evlendirecek ve Âdem ile Havvâ’dan teşekkül eden Tanrı merkezli mükemmel bir teslîs oluşturacaktı. Bu durum, insan ve diğer varlıklara göre özne (etkin) konumunda olan Tanrı ile varlıklara göre özne fakat Tanrı’ya göre nesne konumunda olan insana büyük zevk verecek, semavî yahut tanrısal krallık da böylece daha o zaman yeryüzünde kurulmuş olacaktı. Ancak mükemmelleşme sürecinde Âdem ile Havvâ’ya hizmetçi olarak verilen başmelek Lüsifer, Tanrı’nın kendisini yine eskisi kadar sevmesine rağmen Havvâ’ya olan büyük sevgisini kıskanmış ve on altı yaşındaki Havvâ’yı kandırarak onunla cinsel ilişkiye girmiştir. Bu ilişkiyle Lüsifer’den kötü unsurları alan Havvâ, Âdem’i kandırıp onunla da ilişkiye

girerek bütün insanlığa aslî günah şeklinde geçtiği kabul edilen kötü unsurları ona taşımıştır. Birleştirme Kilisesi'ne göre Havvâ'nın ilk ilişkisi yanlış kişiyle olduğundan mânevî düşüşe, ikincisi de vaktinden evvel olduğundan fiziksel düşüşe yol açmıştır. Moon böylece Hıristiyan mezheplerinin ve yeni akımların aksine insanlığın düşüşünü ve aslî günahın kaynağını yasak meyvenin yenmesi yerine yasak ilişkide görür.

Düşen insanlığın kurtuluşu ancak gerekli ortamın oluşmasından sonra gelecek olan, Tanrı'nın başlangıçta tasarladığı mükemmel Âdem konumundaki ideal insan kabul edilen mesîh ile mümkündür. Kişi, mesîhi kabul edip ona uymak ve onun yolundan gitmekle aslî günahtan kurtularak mükemmelleşir ve bu şekilde hükümranlık tekrar Tanrı'ya döner. İdeal mesîh konumundaki bu kişi ideal Havvâ konumundaki biriyle kutsal bir evlilik gerçekleştirecek; böylece Tanrı'nın Âdem ve Havvâ için tasarladığı sağlam iman esasını onlar oluşturup insanlığın gerçek ebeveynleri, Tanrı'nın da gerçek oğlu ve kızı olacaklardır.

Moonculuğun tarih tasavvuruna göre seçkin liderler ve takipçileri, mesîhin gelişi için oluşturulması gereken esasları gerçekleştirmek amacıyla ellerinden geleni yapmışlar, fakat bazan kendilerinin, bazan da halkın işlediği hatalar yüzünden mesîhin gelişi gecikmişse de her geçen gün hedefe biraz daha yaklaştıracak esaslar oluşturulmuştur. Îsâ da mesîhin gelişine ortam hazırlayan bir öncü olarak değil gelmesi beklenen, aslî günahı olmayan bir insan, fakat Tanrı'nın iradesini bildiğinden onun iradesine göre hayat yaşayan, böylece ulaştığı mükemmellikte Tanrı ile özdeşleşen gerçek bir mesîh şeklinde görülür. Buna rağmen Îsâ evlenip ideal aileyi, ideal teslîsi oluşturamadığından aslî günahın ve dolayısıyla fiziksel kurtuluşun tahakkuk etmediği belirtilir. Moon, Kitâb-ı Mukaddes'in değişik pasajlarına dayanarak onun fiziksel kurtuluşu gerçekleştirip tanrısal krallığı yeryüzünde kurmak için farklı bir isim ve farklı bir bedenle -gökten geleceği iddiasının aksine-sıradan bir insanın doğuşu gibi tekrar geleceğine dair söz verdiğini zikreder. Ayrıca Îsâ'dan sonra zuhur eden din, ideoloji ve dünya savaşlarını mesîhin ikinci gelişine hazırlık diye kabul eder; tarihteki benzerliklerden ve bazı rakamların ifade ettiği anlamlardan yola çıkmak suretiyle mesîhin ikinci gelişi için tarih olarak 1920'li yılları verir. Diğer taraftan Kitâb-ı Mukaddes'teki bazı ifadelerden hareketle (Vahiy, 7/2-4) mesîhin doğuda bir ülkede doğacağını, en uygun ülkenin de Kore olduğunu

söyler ve 1992'de kendisini beklenen ikinci mesîh, Îsâ'dan sonra üçüncü mükemmel Âdem olarak takdim eder. 1993'te tamamlanmış Ahid çağını başlatarak vahiy ürünü olmasına rağmen Kitâb-ı Mukaddes'in günümüzde hükümlerinin geçersiz sayıldığını, modern bilimin verilerine uygun yeni kutsal sözlere gerek duyulduğunu ve bu sözlerin Divine Principle olduğunu ileri sürer. Moon ile eşi Hak ja Han, Âdem ve Havvâ'nın başaramadığı aslî konuma kendilerinin ulaştığını, evlenip ideal aileyi ve ideal teslîsi oluşturduklarını, böylece gerçek ebeveynlik konumuna eriştiklerini belirtirler. Üyeleri de Moon ve eşini kendi gerçek ebeveynleri olarak kabul ederler.

Tanrı'nın muradının tanrısal krallığı yeryüzünde kurmak olduğunu ileri süren Moonculuğun kendine has bir âhiret inancı vardır. Ölen herkesin ruhunun gökte bulunduğu tasavvur edilen ve görülmeyen ruh dünyasına gittiğini, orada sonsuza kadar yaşadığını belirten hareket ölen insanların ruhlarının karşılaşacağı dört yerden bahseder ki bunların başında tanrısal krallık gelmektedir. Yeryüzündekinin âhiretteki karşılığı olup her iki dünyadaki en yüksek, en mükemmel yer olarak düşünülen bu krallığa yeryüzünde tanrısal krallıkta yaşayan, yani Moon'a ve onun getirdiği tamamlanmış Ahid'e (Divine Principle) inanan insanların ruhları gider ve orada ebediyen yaşar. Tanrısal krallıktan sonra öbür dünyanın en iyi yeri cennettir. Buraya mesîhin ikinci gelişine kadarki dönemde yaşayan ve yeni Ahid'e inanan hıristiyanlar girecektir. Cennetten daha karanlık ve ıstırap yeri olarak düşünülen ve kabir denilen kısma eski Ahid çağına ait olup bu Ahid'e inananlar gidecektir. Kötü ruhlu insanların gireceği yer ise cehennemdir, ancak buradaki azabın ebedî olmadığı ileri sürülmektedir. Moon'a göre ruhlar gidecekleri yerde ebediyen kalacak değildir; onlar azizlerin yardımıyla yeryüzüne ikinci bir gelişle daha iyi bir hayat sürebilir, böylece bir üst düzeye çıkabilirler. Hıristiyanlık'tan başka bir dine inanan veya hiçbir dine inanmayan insanların ruhları da aynı şekilde ikinci bir gelişle daha üst seviyelere ulaşabilir.

Uzakdoğu'ya ait ruh göçünü benimseyen Moon, ikinci mesîhin (kendisi) aynı zamanda Budistler'in beklediği mehdî Buddha Maytreya, Konfüçyanistler'in beklediği Jin-In, Koreliler'in beklediği Chung Do Ryung, Şintoistler'in beklediği Choi Su Un, müslümanların beklediği imam ya da mehdî ve diğer dinlerin beklediği merkezî figür rolünü oynayacağını,

ikinci gelişle birlikte bütün din mensuplarının sonunda mesîhe inanacağını, böylece bütün dinlerin mesîhî doğrultuda nihaî hedeflerinin tamamlanacağını ve dünya dinlerinin, hepsinin merkezi ve en mükemmeli olarak düşündüğü Hıristiyanlık etrafında birleşip tek dil, tek din ve kültüre sahip bir dünyanın kurulacağını savunur. Bunun için Moonculuk önce hıristiyanların, ardından diğer dinlerin birleşmesini hedefler ki bunu hareketin isminde ve kendine bağlı teşkilâtların adında bulmak mümkündür.

Moonculuk'ta başta gelen ibadetlerden sayılan pazar âyininin yanında günde bir veya iki defa yapılan âyin de önemlidir. İbadethanelerinin belirli bir mimarisinin olmayışı ibadetin her yerde rahatlıkla icrasını mümkün kılar. Hareketin kiliselerle bağlantısı ve ilgisi yoktur. Âyin esnasında kadın ve erkekler ayrı ayrı, evli çiftler ise yan yana oturur. Tanrı'ya tâzim ve bağlılığın bir ifadesi olarak Moon'un resminin önünde yapılan iki secde ile başlayan ibadeti genellikle o yörenin seçilmiş lideri veya

akıma en önce bağlanan üye yönetir. Bu ibadette liderin verdiği, birleştirici özelliği olduğuna inanılan ve "and" (vaadler, adak) adını alan, akıma bağlılığın amacını ve üyenin akımdaki karar ve inançlılığını anlatan sekiz maddelik dua okunur; ardından kapanış şarkılarıyla veya üyelerin birbirini selâmlaması ile tören sona erer. Günlük ibadet sabah akşam veya sadece sabahları ifa edilir. İbadetin içeriğini ilâhi, dua, kutsal metinlerin okunması ve açıklaması oluşturur. Toplu ibadetlerde olduğu gibi and ayrıca her ayın ilk günü ve bayramlarda da okunur. Moonculuk'ta evlilik öncesi üç veya yedi gün, diğer günlerde ise arzu edildiğinde oruç tutulur. Bir günlük orucun süresi yirmi dört saat olup su ve şekersiz kahvenin orucu bozmadığına inanılır.

Kore'yi seçkin ülke olarak gören akım bu ülkenin toprağını da kutsal sayar. Bazı önemli yerler (mâbed vb.) Kore'den getirilen toprakla kutsanır. Kore'de ve dünyanın değişik yerlerinde bir kısım yerler hac niyetiyle ziyaret edilir. Ayrıca en önemlileri gerçek Tanrı günü, gerçek ebeveynler günü, gerçek çocuklar günü ve gerçek yaratıklar günü olan birçok bayram mevcuttur.

Kurtuluşu cemaatine intisapta bulan ve cemaat dışındaki insanları şeytanın hükümranlığı altında gören Moon tek ve tartışılmaz liderdir. Akımın üyeleri

iki kısma ayrılır. Vakitlerinin tamamını bu harekete ayıranlar sayıca daha az olmakla beraber akımın özünü oluştururlar ve genellikle başşehirlerde ve diğer merkezî yerlerde yaşarlar. Bunlar akıma maddî gelir ve yeni üyeler kazandırmaya çalışırlar. Ev kilisesi üyeleri denilen kimseler ise akımın öğretilerini benimseyen, fakat cemaate girdikten sonra da dünyevî işlerini devam ettirenlerdir; bunların sayısı bir hayli kabarıktır. Cemaate giren üyeler her ay en az bir kişiyi akıma bağlamak zorundadır. Kendileriyle iletişim kurulan kişiler akşam sohbetine veya bölgedeki merkeze davet edilir. Büyük şehirlerde bu işe yönelik toplantı evlerinde misafirlerle iyi bir diyalog kurulmaya çalışılır. Buradaki insanlara sempatisi devam eden üye adayları çok lüks olan hafta sonu yerlerine götürülür ve bu davetler üyenin akıma katılmasına kadar sürer. Bunun yanında bölgesel faaliyetlerin yürütüldüğü merkezlerde ilâhiyat konularıyla ilgili, on iki aya kadar varan eğitim programları uygulanır.

Amerika Birleşik Devletleri merkezli milletlerarası dinî ve siyasî mahiyette güçlü bir teşkilât ağına sahip olan Moonculuğa bağlı, dünyanın değişik yerlerinde faaliyet gösteren birçok vakıf, dernek vb. kurum bulunmaktadır; bunların bazıları şunlardır: Collegiate Association for the Research of Principles (1955). 1988 yılı itibariyle yetmiş ülkede faaliyet gösteren cemiyet akımın öğrenci teşkilâtıdır. The International Federation for World Peace and Unification (1961). Akımın siyasî ve iktisadî hayatını düzenleyen üst düzeyde bir teşkilâttır. The International Federation for Victory over Communism (1967). Hareket alanı Asya kıtası olup komünizmi tamamen ortadan kaldırmayı hedefler. Professors World Peace Academy (1968). Dünyanın birçok yerine yayılma imkânı bulan vakıf, amacının dünya barışını gerçekleştirmek için yeni bir ideoloji ortaya koymak olduğunu iddia eder ve bunu gerçekleştirmek için çeşitli konferans ve seminerler düzenler. International Cultural Foundation (1968). Bilimsel, kültürel ve dinî ilerlemeyi sağlamak amacıyla kurulmuştur. Unification Theological Seminary (1975). İlk defa Amerika'da oluşturulan ve daha sonra birkaç yerde açılan iki yıllık ilâhiyat okullarıdır. International Friendship Foundation (1976). İhtiyaç sahiplerine yiyecek, giyecek ve ilâç yardımı yapar. International Religious Foundation (1983). Dinler arası diyalog konularıyla ilgilenir, akımı milletlerarası alanda tanıtmaya yönelik konferanslar düzenler, yayınlar yapar, akıma ilgi duyanlara iş birliği önerir. The World Research Institute for Science and Technology (1984). Bunların

dışında Moonculuğun birçok kuruluşu mevcuttur. Dinî ağırlıklı olmak üzere milletlerarası pek çok konferans ve seminer düzenleyen akım birkaç alanda (bale ve orkestra grupları gibi) sürekli kültürel faaliyetlerde bulunmaktadır. Bir milletlerarası haber ajansı ve yayınevine (Paragon House) sahip olan hareket ayrıca The Washington Times, The Middle East Times, The International Journal on World Peace ve New York City Tribune gibi yirmi civarında gazete çıkarmaktadır.

Moonculuğun zaman zaman dünya gündemine damgasını vuran en önemli uygulamalarından biri gerçekleştirdiği ırklar arası toplu evlilik törenleridir. Kutsama adı verilen bu törenlerin, kişileri aslî günahtan ve şeytanî taraftan uzaklaştırıp Tanrı safına geçirdiğine inanılır. Farklı din, dil ve kültürden gelen on binlerce üye, bekâr kalıp akıma en az üç yıl hizmet ettikten ve diğer bazı şartları yerine getirdikten sonra Moon tarafından eşleştirilir ve evlendirilir. Kutsamayı Tanrı adına Moon yapar. Kutsama törenine kadar eşlerin birbirini bilme ve tanıma şansları yoktur.

Eşler evlilik öncesi üç veya yedi gün oruç tutmak, evlilik sonrası da kırk gün cinsel perhiz uygulamak mecburiyetindedir. Üyelerin cemaat dışından evlenmesi yasak olup tek eşlilik zorunludur. Zina Havvâ'nın düşüşüne yol açtığı, ferde ve topluma zarar verdiği için yasaktır. Akımda boşanma oranının son derece düşük olduğu görülür.

Mûsâ'yı mesîhe ortam hazırlayıcı büyük bir dinî lider ve peygamber şeklinde gören Moon, İsrâiloğulları'nı da mesîhin gelişine yardımcı seçkin millet ve birinci İsrail olarak kabul eder. Fakat onlar görevlerini başaramayınca bu seçkinliğin Mesîh Îsâ takipçilerine, hıristiyanlara geçtiğini, dolayısıyla hıristiyanların ikinci İsrail ve seçkin ikinci millet olduklarını, fakat onların da görevlerini yerine getiremediğini ileri sürer. Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri'ne büyük rol veren Moon Güney Kore'yi üçüncü İsrail, komünizmle yönetilen Kuzey Kore, Rusya ve Çin gibi ülkeleri şeytanî ülke kabul eder. Moon'a göre birinci ve ikinci İsrail'in tarihte bir görevi vardı, ancak bu görevi yapmada başarısız kalındı. Dinlerin hedefini gerçek ebeveynleri karşılamak için gerekli ortamı hazırlamak olarak gören Moon dinleri amaç değil insanları aslî konumuna yükselten araç diye düşünür. Genel anlamda dinleri bu hedefleriyle iyi kabul eden Moon özel anlamda İslâm hakkında fazla bir şey söylemez. Hatta

müslümanlarla ilgili kaleme alınan eserlerde İslâm'la Moonculuk arasında bazı paralellikler kurulmaya çalışılsa da iddialar yüzeysel kalır. Divine Principle dahil olmak üzere ilk el kaynaklarda İslâm, Hıristiyanlığın önünü kesen bir din şeklinde gösterilir. Bununla beraber Moon'un hıristiyanlara, hatta seçkinlik sebebiyle yahudilere genelde bir üstünlük verdiği söylense de sâliklerinin görevlerini yerine getirmemeleri sebebiyle onları bırakır ve sunduğu öğretileriyle bütün hıristiyan kiliselerinden bağımsız bir tablo çizer. Kitâb-ı Mukaddes'i Doğu kültür ve felsefelerinin etkisiyle sâliklerinden farklı bir bakışla okuyan Moon yorumlarıyla bütün hıristiyanların nazarında heretik (zındık, sapık) konumuna düşer.

Moon'un Watergate krizi sırasında Nixon'u desteklemesi eleştirilere yol açmıştır. Ayrıca onun Güney Kore'deki Park Chung Hee rejimini desteklediği, Güney Kore Haber Alma Teşkilâtı ile (KCIA) ilişkileri olduğu ve ajanlığını yaptığı, adının seks skandallarına, vergi kaçakçılığına karıştığı (vergi kaçakçılığından 1983'te on sekiz ay hapis ve 25.000 dolar para cezasına çarptırılması ve 1984'te hapse atılması gibi), hareketine üye kazandırma sırasında psikolojik baskılar ve zihin kontrol yöntemleri uyguladığı, elde edilen gelirlerle liderlerin lüks içinde yaşamasına karşılık sıradan üyelerin istismar edildiği, teşkilâtın emlâk, endüstri ve yatırımlarıyla bir kiliseden çok finansman kurumunu andırdığı şeklindeki suçlamalar sık sık gündeme gelmektedir.

Dünyanın her tarafına yayılan ve 6 milyona ulaştıkları tahmin edilen Mooncular yoğun bir şekilde Amerika Birleşik Devletleri, Kore ve Japonya ile Orta ve Güney Amerika ülkelerinde yaşamaktadır. 1998 yılı itibariyle Moon liderliğinde faaliyetlerine devam eden akımın Türkiye'deki temsilcilerinin ifadesine göre bu ülkede 2000 civarında üyesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sun Myung Moon, Divine Principle, New York 1977; a.mlf., God's will and the World, New York 1978; F. Sontag, Sun Myung Moon and the Unification Church, Nashville 1977; J. H. Fichter, "Marriage, Family and

Sun Myung Moon", A Time for Consideration: A Scholarly Appraisal of the Unification Church (ed. M. D. Bryant - H. W. Richardson), New York 1978, s. 131-140; P. Zulkosky, "Piety and Spirituality", Lifestyle Conversations with Member of the Unification Church, New York 1982, s. 51-71; H.-N. Spurgin, "Blessed Marriage in the Unification Church: Sacramental Ideals and their Application to Daily Marital Life", The Family and the Unification Church, New York 1983, s. 121-137; E. Barker, "Who'd be a Moonie? A Comparative Study of those Who Join the Unification Church in Britain", The Social Impact of New Religious Movements (ed. B. Wilson), New York 1983, s. 59-95; a.mlf., New Religious Movements: A Practical Introductions, London 1992; Chung Hwan Kwak, Outline of the Principle, New York 1984; M. Durst, To Bigotry No Sanction: Reverend Sun Myung Moon and the Unification Church, Chicago 1984; G. MacGregor, "Overcoming Prejudice", Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon, New York 1988, s. 7-15; N. Smart, The World's Religion: Old Traditions and Modern Transformations, Hong Kong 1989, s. 433-437; S. H. Lee, Fundamentals of Unification Thought, Tokyo 1991; Mustafa Bıyık, Küresel Bir Din Olarak Moonculuk, İstanbul 2002; a.mlf., "Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı", İslâmiyat, V/3, Ankara 2002, s. 123-138; Esmahan Akyol, "Amerikan Moon Tarikatı Türkiye'yi Örgütlüyor", Nokta, sy. 3, İstanbul 1991, s. 36-40; Hüsnü Ezber Bodur, "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I/1, İstanbul 2003, s. 13-39.

Mustafa Bıyık

MOPLAHLAR

Güney Hindistan’da melez bir müslüman topluluk.

Hindistan’ın güney sahillerinde özellikle Kerala-Malabar bölgesinde yaşayan, Arap tüccarlarıyla yerli kadınların evliliğinden meydana gelmiş müslümanlardır. Malayâlam dilinde “büyük çocuk” veya “anasının çocuğu” anlamını taşıyan mappila (Mappilla) kelimesinden türeyen Moplah, aslında Malabar sahillerine çıkarak yerli kadınlarla evlenen yabancıların melez nesli için halk tarafından kullanılan ve saygı ifade eden bir isim olup zamanla sadece bölge müslümanlarını kapsamına almıştır (bk. MALABAR). Moplahlar Malayâlam, Tamil ve Sanskrit dillerinden etkilenmiş, Güney Arabistan kökenli, kendilerine has bir Arapça konuşurlar ve yazılarında bazı küçük değişiklikler içeren Arap alfabesini kullanırlar. Kesin biçimde tesbit edilemeyen sayıları, yaklaşık 25 milyon olan Kerala eyalet nüfusunun % 19,5’u civarındadır. Halen Moplahlar Kerala’nın dışında Seylan, Birmanya, Malezya (özellikle Malaka), Güney Karnataka, Batı Tamil Nad, Lakdiv adaları, Pakistan ve Körfez ülkelerinde de yaşamaktadır.

Coğrafî yakınlıkları dolayısıyla Araplar’ın İslâm öncesinde yoğun ticarî ilişkiler içerisinde bulundukları Güney Hindistan’a müslümanlar, bazı mezar taşlarının kanıtladığı üzere hicretin hemen ardından gelmeye başlamışlardır; bu bakımdan Moplahlar’ın ilk Hintli müslümanlar oldukları kabul edilmektedir (EI2 [İng.], VI, 458). Bilinen ilk camiler rivayete göre tâbiînden Mâlik b. Dînâr’ın (ö. 131/748) öncülüğünde Kerala’da yapılmıştır (bk. MÂLİK b. DÎNÂR). XIV. yüzyılda Malabar’ı ziyaret eden İbn Battûta bölgenin hemen her yerleşim biriminde Moplahlar’ın yaşadığını söylemektedir. Ancak Moplahlar en güçlü oldukları bu dönemde dahi kendilerine ait bir devlet kuramamış ve bir ara Kannanore’de hüküm süren Ali Raja’nın dışında siyasî başarı gösterememişlerdir. Sömürge döneminde ise Hıristiyanlığı yaymak ve bölgedeki deniz ticaretini ele geçirmek isteyen Portekizliler’in saldırıları karşısında iyice zayıf düşerek özellikle misyonerlik faaliyetlerinin baskısıyla sayıca azalmış ve yoksullaşmışlar, Hollandalılar’ın, İngilizler’in ve Fransızlar’ın yönetimlerinde de

durumlarını düzeltememişlerdir. XVIII. yüzyılda Meysûr Sultanı Haydar Ali Han'ın Malabar'ı ele geçirmesiyle

biraz toparlanan Moplahlar, 1792'de Tîpû Sultan'ın mağlûbiyeti üzerine yeniden İngiliz yönetimine girerek 1947 yılına kadar sürecek olan dönemde uygulanan politikalar yüzünden siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda diğer topluluklardan geri kalmışlardır.

Moplahlar zaman zaman İngiliz yönetimine karşı ayaklanmışlar ve bu ayaklanmaların sayısı otuz beşi bulmuştur. Bunların en şiddetlisi Osmanlı halifesini destekleyen Hindistan Hilâfet Hareketi'nin öncülüğünde gerçekleştirilmiş ve 1921 Şubatında başlayan ayaklanma öncelikle Avrupalılar, hükümet görevlileri ve Hindu yetkililer üzerinde yoğunlaşarak Moplahlar'ın kendilerine kötü davranan herkese yönelttikleri geniş çaplı bir öç alma hareketine dönüşmüştür. 1922'de İngilizler sıkıyönetim ilân etmişler ve bu isyanın temel unsurlarını oluşturan toprak paylaşımındaki haksızlıkların giderilmesi gibi Moplahlar'ın sosyal ve ekonomik durumlarının iyileştirilmesiyle ilgili bütün taleplerini görmezlikten gelip olayları sadece dinî fanatizm şeklinde değerlendirerek şiddetli bir şekilde bastırmışlardır. Neticede Moplahlar'ın verdiği toplam ölü sayısının 10.000'e yakın olduğu tahmin edilmektedir; Andaman adalarına sürgüne gönderilenler hariç mahkûmların sayısı da 7900'dür. Ayaklanma sonuç itibariyle Moplahlar'ın kaderini büyük ölçüde değiştirmiş ve güçlerinin tamamen zayıflamasına yol açmıştır.

İçinde bulundukları olumsuz şartlardan kurtulmak için önceleri cihad yolunu seçen Moplahlar daha sonra aşamalı olarak siyasete atılmış ve zamanla All India Muslim League'in (bk. HİNDİSTAN MÜSLÜMANLARI BİRLİĞİ) etrafında toplanmışlardır. Neticede halkın büyük çoğunluğunun desteklediği yeni bir stratejiyle cihad anlayışı yerini Hindistan'ın özgürlüğünü hedefleyen barışçı arayışlara bırakmıştır. Bağımsız bir millî devlet kurma arzusunu dile getirmeyen Moplahlar, Güney Malabar'da müslümanların çoğunluğunu oluşturduğu bağımsız bir eyalet (Moplastan) kurulmasını istemiş ve Pakistan hareketini desteklemişlerdir. Fakat 1947 Haziranında Madras Legislative Assembly'ye verilen bu yöndeki teklif Pencap ve Bengal'in bölünmesi de gündemde olduğu halde kabul edilmemiş ve Moplastan hedefine ulaşılamamıştır.

Ağustos ayında gerçekleşen Hindistan'ın parçalanmasıyla birlikte Moplahlar'ın çoğunluğu Hindistan yönetiminde kalmış ve yaşadıkları bölgede Kerala eyaleti kurulmuştur (1956).

Genelde Sünnî-Şâfiî olan Moplahlar'ın Kerala'da 1971 yılında 5350 cami ve 2500 medresesinin bulunduğu bilinmektedir. Önde gelen dinî liderlerine "tangal, mevlevî, musliyar, molla" gibi isimler verilmektedir. VI. (XII.) yüzyılda kurulduğu söylenen ve Şeyh Zeynüddin b. Şeyh Ali (ö. 928/1522) döneminde zirveye çıkan Ponnani'deki Şeyh Mahdûm Enstitüsü en önemli dinî eğitim kurumlarıdır. Eski camileri iki katlı Hint mâbedleriyle benzerlik arzeder.

BİBLİYOGRAFYA

Correspondence on Moplah Outrages in Malabar for the Year 1849-53, Madras 1863; Mappilas or Moplahs: Class Handbook for the Indian Army (ed. P. Holland-Pryor), Madras 1904; G. R. F. Tottenham, The Mappila Rebellion 1921-22, Madras 1922; K. M. Nayar, Tenancy Agitation in Malabar, Calicut 1922; R. H. Hitchcock, A History of Malabar Rebellion: 1921, Madras 1925; A. C. Mayer, Land and Society in Malabar, Bombay 1952; R. E. Miller, Mappila Muslims of Kerala, Madras 1976; a.mlf., "Mappila", EI² (İng.), VI, 458-466; M. T. Titus, Indian Islam, New Delhi 1979, s. 37-38; S. F. Dale, Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar 1498-1922, Oxford 1980; a.mlf., "The Islamic Frontier in South West India: The Shahid as a Cultural Ideal Among the Mappilas of Malabar", Modern Asian Studies, XI/1, Cambridge 1977, s. 41-55; H. H. Wilson, A Glossary of Judicial and Revenue Terms, Islamabad 1985, s. 331; N. P. Muhammed, "Reflections on Mappila Heritage", Kerala Muslims: A Historical Perspective (ed. A. A. Engineer), Delhi 1995, s. 35-46; M. Naeem Qureshi, "Some Reflections on the Mappilla Rebellion of 1921-22", Journal of the Research Society of Pakistan, XVIII/2, Lahore 1981, s. 1-16; T. W. Arnold, "Mopla", İA, VIII, 411-413.

M. Naeem Qureshı

MORA

Yunanistan’ın güneyindeki tarihî Peloponnesos yarımadasına verilen isim.

Hexamilia (6 mil) adlı dar bir berzahla Yunanistan anakarasına bağlanan ve büyük bir el şeklinde olan yarımadanın yüzölçümü 21.480 km²’dir. 1893’te Corinth (Korinth) Kanalı’nın tamamlanmasıyla birlikte burası anakara parçasına demiryolu ve köprüyle bağlanan bir ada haline gelmiştir. Antik dönemde Peloponnesos olarak adlandırılan yarımada Corinth, Sparta, Mantineia, Megalopolis ve olimpiyat oyunlarının anavatanı olan Olympia gibi tarihî şehirleri barındıran eski Yunan medeniyetinin merkezidir. Geç Ortaçağ döneminde kültürel bakımdan parlak başşehri Mistra (Mezistre) olmak üzere kısmen Bizans Mora Despotluğu’nun idaresine girmiş, bazı kasabaları Frank (Fransız / İtalyan) yönetiminde kalırken önemli limanlarına Venedikliler hâkim olmuştur. Osmanlı devrinde ise (1460-1829) çok defa mütevazi bir ekonomik ve kültürel gelişmeye sahne olmuş, XVII. yüzyılda müslüman nüfusu ve özellikle camileri, medreseleri, hamamlarıyla bu kültürün bir parçası olarak ön plana çıkan Tripolis (Tripolitsa), Balyabadra (Patras), Anabolu (Nauplion) ve diğer bazı şehirleri İslâm kültürünün önemli merkezleri haline gelmiştir.

Peloponnesos ya da Pelops adası şeklindeki yarımadanın antik ismi 3000 yıl öncesine iner; Yunan mitolojisine göre Tanrı Zeus’un torunu ve Tantalos’un oğlu Pelops’a dayanır. Buranın adını X. yüzyılın ikinci yarısında eski Arap coğrafyacısı İbn Havkal ve 1154’te Şerîf el-İdrîsî Belobunes şeklinde anar. Morea / Mora adı ise IX. yüzyıldan itibaren bilinmekte ve bunun Yunanca dut ağacı kelimesinden türetildiği düşünülmektedir. Bu isim önceleri bölgenin kuzeybatısını, dut ağaçları ve ipek ürünleriyle bilinen Achaia ve Elis yöresini nitelerken daha sonra bütün yarımada için kullanılmış ve Ortaçağ’daki Frank döneminden XIX. yüzyıla kadar yaygınlık kazanmıştır. Yunanistan’ın kurulmasıyla birlikte antik ismi olan Peloponnesos’a dönülmüştür.

Yarımada genel olarak dağlıktır. Kuzeybatı’daki antik Achaia ve Elis yöresi, güneydeki Messenia ve Lakonia, doğuda Argolis, orta bölgede bulunan

Tripolis ve Megalopolis ovalık olup verimli topraklara sahiptir. Taygetos (Aya İlyas dağı), Aroánia ve Erymanthos 2000 metreden daha yüksek olan dağlardır. Önemli bütün kasabalar ovalardadır. Patras (Balyabadra) en önemli limandır. Bölgenin ortasında bulunan Tripolis yolların kavşak noktasını oluşturur. En önemli akarsuları Lakonia'daki Eurotas ve Elis'teki Alpheios'tur.

Roma İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra Bizans İmparatorluğu'nun bir parçası haline gelen yarımada Hıristiyanlığın ilk yayıldığı yerlerden biridir. V ve VI. yüzyıllarda ilk büyük kiliselere rastlanır. En kötüsü Alaric kumandasında Gotlar'ın (Goth) 395'teki işgalleri olmak üzere Mora birçok yabancı işgaline, ayrıca veba salgını sebebiyle önemli ölçüde tahribata uğradı. 589 yılı ve sonrasında Türk-Moğol Avarlar liderliğindeki Slav kabileleri

Mora'nın büyük bir kısmını ele geçirdi. Ziraatçı olan Slavlar kitleler halinde buraya yerleşti. Bu kolonileşmenin boyutlarına millî duygularını öne çıkaran Yunan tarihçileri tarafından itiraz edilmiştir. XIX. yüzyılda Alman tarihçisi Fallmerayer'in Mora'nın Yunan nüfusunun tamamen yok olduğu, bunun yerine Slavlar'ın geldiği, ancak yüzyıllar sonra Bizanslılar tarafından dışarıdan getirilen Yunan kolonilerince Helenleştirildiği tezi son zamanlarda yeniden canlandırılmaya çalışılsa da bugünkü resmî Yunan tarihçiliğinde genellikle reddedilmektedir. Bununla birlikte bölgede, özellikle de dağlık kesimlerde Slavlar'dan pek çok yer adı kalmıştır. Mora'daki yer adları bugün çoğunlukla Yunanca olanlarıyla değiştirilmiştir. Fakat XIX. yüzyıl haritalarında ve Osmanlı tahrir defterlerinde kayıtlı Slav kökenli eski adlar bu durumu açık biçimde ortaya koyar. Bu arada VII-IX. yüzyıllar boyunca deniz kıyısında bulunan sağlam korunmuş kasabalarda nisbeten Grek unsuru tutunmayı başarmıştır.

İslâm ordularının Mora'ya yönelik ilk ciddi harekâtı 807 yılındadır. Afrika'dan gelen müslümanlar, Slavlar ile kurdukları ittifak sayesinde Mora'nın önemli şehri Patras'ı karadan kuşattılar. Kuşatma geri püskürtüldü; bu durum Bizans'ın Mora'yı yeniden ele geçirme sürecini başlattı. 850'de Bizans Generali Theoktistos Bryennios, Slavlar'ı boyunduruğu altına almayı başardı. Bu Slav grupları Hıristiyanlığı kabul ederek zamanla Yunanca konuşan toplum içerisinde tamamen eridi.

Taygetos ve Parnon yüksek dağlarında yaşayan Ezerites ve Melingi Slav kabileleri ise çok daha uzun bir süre varlıklarını korudu. 1415'ten itibaren kaleme alınan Bizans kaynaklarında (bk. Mazaris, IV, 230, 239) Mora'da yaşayanlar Lakedaimonyalılar, İtalyanlar, Peloponezyalılar [Yunanlılar], Slavlar, Arnavutlar, Çingeneler, yahudiler ve daha pek çok karışık olanlar şeklinde tarif edilmiştir.

IX ve X. yüzyıllarda Arap korsanları Girit'ten Mora kıyılarına doğru akınlar düzenlediler. Corinth'te (Gördüs) uzun yıllar boyunca yapılan arkeolojik kazılarda bulunan, üzerinde kûfî yazılı çömlek parçaları ve birçok Arapça madenî para göz önüne alındığında bunlardan bir kısmının Corinth bölgesine yerleşmiş oldukları ortaya çıkar. Bizanslılar'ın Girit'i yeniden ele geçirmesinin (961) ardından bu ilişkiler sona erdi. X. yüzyılın ortalarından itibaren yapılan geniş kubbeli birkaç kilise Bizans gücünün Mora içlerine kadar etkin bir şekilde yayıldığını gösterir.

1204'ten hemen sonra Haçlılar Konstantinópel'i ele geçirip Bizans İmparatorluğu'nu parçaladığında Mora Frank yönetimine dahil edildi ve Batı feodal yapıları temelinde Achaea Prensliği'nin bir parçası haline getirildi. Aynı zamanda Venedikliler kıyılardaki limanların çoğunun kontrolünü ele geçirdi. Franklar ülkenin her tarafına bugün hâlâ ayakta olan büyük ve sağlam kaleler inşa ettiler. II. Guillaume de Villehardouin'in idaresinde Mora'da nisbeten huzur ortamı sağlandı. Bizans İmparatoru VIII. Mikhail Palaiologos, Villehardouin ve onun müttefiki Epir Despotu Mikhail Angelos'u Pelagonia savaşında (Ekim 1259) mağlûp edince bu huzurlu dönem sona erdi; Bizanslılar Mora'nın güneyindeki Monem Vasia (Menekşe / Benefşe), Mistra, Mani (Manya) ve Geraki gibi iyi korunan önemli şehirleri ele geçirdi (1262). VIII. Mikhail, üvey kardeşi Kostantinos'a destek vermek için Menekşe Limanı yoluyla Melik ve Salik (Sâlih) önderliğinde 6000 kişiden oluşan paralı Selçuklu Türk askerini Mora'ya getirtti (1263 baharı). Bu dönem, bazı aralıklarla birlikte 1430'a kadar süren yeniden fetih savaşının başlangıcını oluşturdu ve ülkeye bitmez tükenmez ıstıraplar yaşattı. Bir yıllık başarılı hizmetin ardından paraları ödenmeyen Türkler taraf değiştirip Villehardouin'in yanına geçti. 1264'te Frank-Türk ordusu Bizanslılar'ı Makryplagi Boğazı'nda yapılan savaşta mağlûp etti. Franklar topraklarını Arkadia'da Karythena'ya kadar genişletti. 1265'te Türkler'den bazıları Mora'yı terkedip Anadolu'ya döndü; diğerleri

ise Mora'da kalarak din değiştirdiler, bölgedeki kadınlarla evlendiler. XIV. yüzyılda onların neslinden gelenler asilzade sınıfını oluşturdu. Elis'te yerleşen Türkler'in hâtırası burada Maliki ve Turkochori (Türk köyü) gibi köy isimlerinde yaşamaktadır.

1278'de Villehardouin'in ölümüyle Frank Prensliği 1289'a kadar Anjou hânedanına intikal etti. 1320'de Megalopolis'in engin ovasına hükmeden dağın tepesindeki önemli bir kale ve kasaba olan Karythena Bizanslılar tarafından zaptedildi. XIV. yüzyılın ilk yarısında Mora'nın doğu kıyıları batıya doğru gidebilmek için gemilerini karadan, dar Corinth berzahından geçiren Aydınoğlu Umur Bey liderliğindeki Türk korsanlarının saldırısına uğradı. 1349'da İmparator Ioannes Kantakuzenos, oğlu Manuel için yeni bir bölge tahsis etmek istediğinde Mora'da önemli bir idarî değişim gerçekleşti ve Mora Despotluğu ortaya çıktı. Manuel 1380'e kadar yönetimi elinde tuttu; bu dönemde Bizans kültürü ve sanatı özellikle Mezistre'de gelişme fırsatı buldu. XIV. yüzyılda veba ve sonu gelmeyen savaşlar ve isyanlar bu geniş verimli arazilerin nüfusunun önemli derecede azalmasına yol açtı. Bu problemi çözmek için Mezistre Despotu Manuel ve ondan sonra gelen I. Theodore Palaiologos (1383-1407) binlerce Arnavut aileyi boş arazilere yerleştirdi. 150.000'e ulaşan Arnavut göçü Mora'nın etnik yapısını önemli ölçüde değiştirdi. Mora'da bugün Arnavut dili özellikle yarımadanın merkezinde ve kuzey kısmında hâlâ konuşulmaktadır.

1383'ten 1402'ye kadar Pedro de San Superano kumandasındaki Navarre paralı asker bölüğü Mora'nın büyük bir kısmında etkili oldu. Achea Prensliği'nin yönetimini ele geçiren Navarre bölüğünü buradan çıkarmak için Despot Theodore, Teselya'yı 1388-1389'dan beri elinde tutan Gazi Evrenos Bey'i Mora'ya davet etti, fakat Evrenos Bey kısa zamanda taraf değiştirdi. XIV. yüzyılın sonunda Theodore ve San Superano Yıldırım Bayezid'in vasalı oldular. Bu arada Venedikliler Nauplion ve Argos'u ele geçirdiler. Despot Theodore tarafından kuşatılan ve Corinth'i elinde tutan batı kısmının İtalyan lordu Carlo Tocco tarafından davet edilen Osmanlılar 1395'te yarımadaya tekrar geldiler. Osmanlılar kuşatmanın kaldırılmasını sağladılar ve Theodore'un topraklarının içine doğru ilerleyerek onları geri püskürttüler. Niğbolu savaşının (1396) ardından Yıldırım Bayezid Mora'yı hedef aldı. 1397 Haziranında Osmanlı birlikleri berzahı aşıp Venedikliler'in elindeki Argos'u zaptetti. Ankara Savaşı'ndan sonra 1402'den 1423'e kadar

Osmanlılar’la Bizanslılar arasında barış hüküm sürdü. Bizans’ın, taht iddiacısı olan Mustafa Çelebi’yi desteklemesi üzerine II. Murad, Turahan Bey’i Mora’ya gönderdi. O da Hexamilia duvarını yıkıp Mora yarımadasına girdi ve büyük tahribata yol açtı. Seferin ardından Hexamilia’nın yeniden inşa edilmemesi ve yıllık vergi ödenmesi şartıyla barış sağlandı. 1427’de VIII. Ioannes Palaiologos, Elis’teki önemli Frank limanı Glarentza’yı ele geçirmeyi başardı. 1430’da Despot Konstantinos Patras’ı Franklar’dan geri aldı. Böylece Bizans’ın Mora’yı yeniden fethi tamamlandı.

Osmanlı saldırılarının dışında (meselâ 1431’deki) Osmanlılar’la Bizanslılar arasında 1423’ten 1443’e kadar barış hâkim

oldu. Bu son tarihte Despot Konstantinos (1449’da Bizans imparatoru) Macarlar’ın 1444’teki Osmanlı Balkanları’na inmesini fırsat bilerek Osmanlı kontrolündeki Yunan topraklarına yönelik harekete geçti. Aralık 1446’da II. Murad yeniden inşa edilen Hexamilion duvarını tekrar yıkarak yarımadaya girdi. Bunun üzerine Konstantinos Palaiologos ve kardeşi Thomas, ele geçirdikleri toprakları geri vermek ve vergi ödemek şartıyla barış imzalamak zorunda kaldılar.

1452’de İstanbul fethine hazırlandığı sırada II. Mehmed, Turhan Bey’i despotluğun İstanbul’a askerî yardımda bulunmasını önlemek için Mora’ya gönderdi. 1453’te 30.000 Arnavut Palaiologlar’a karşı isyan çıkardı. II. Mehmed İstanbul’un fethinin ardından Mora’daki duruma müdahale etti. Turhanoğlu Ömer Bey’i despotluğa yardım etmesi ve isyanı durdurması için gönderdi. 1449’dan sonra Mora, devamlı birbiriyle savaşan ve birbirinden nefret eden Despot Thomas ve Demetrios Palaiologos tarafından yönetilmişti. 1458’de Thomas açık bir şekilde vergi ödemeyi reddedince Fâtih Sultan Mehmed büyük bir orduyla gelip yarımadanın kuzey bölgesine, Patras, Vostitsa, Kalavryta ve Corinth’e hâkim oldu; bu yörede Osmanlı idaresini kurup buradaki Rumlar’ın önemli bir kısmını beraberinde götürdü. 1460 baharında bir Haçlı seferi planlayan Papa II. Pius büyük bir ordu oluşturmadan önce Fâtih Sultan Mehmed tekrar Mora’ya yürüdü. Despot Demetrios teslim oldu; kendisine Limni adası, İmroz (Gökçeada), Semadirek ve Enez kasabası verildi; 1470’te Edirne’de bir keşiş olarak öldü. Thomas İtalya’ya kaçtı ve 1465’te ölümüne kadar papa tarafından yüksek bir maaşla desteklendi. Oğlu Manuel ve diğer

Palaiologue ailesinin üyeleri Osmanlı hizmetine girip İslâm dinini seçti. Bu aile II. Bayezid zamanında bile aktif durumdaydı. 1479'da Argos Osmanlılar tarafından ele geçirildi, fakat yakınındaki Nauplion ve buna bağlı olan Thermisi ve Kastri kaleleri, aynı zamanda Monem Vasia ve Vatika, Modon Limanı, Koron ve Navarin Venedikliler'in elinde kaldı. 1499-1502 Osmanlı Venedik savaşları sırasında Osmanlılar kıyıdaki önemli Venedik şehirleri olan Navarin, Modon ve Koron'u ele geçirdiler; Vatika'yı da anlaşma şartlarıyla devraldılar. Bir sonraki savaşlarda ise Anabolu ve ona tâbi Thermisi ile Kastri ve 1540'ta Monem Vasia fethedildi. Böylece bütün yarımada Osmanlı kontrolü altına girdi.

Osmanlı idaresinde Mora giderek kendini toparlamaya başladı. İki yüzyıldan fazla bir süre boyunca barış ve huzur dönemi yaşandı. Bu zaman içinde nâdiren, sadece kıyılarda bulunan bazı bölgeler hıristiyan güçlerin deniz saldırılarına uğradı. Mora'ya ait Osmanlı tahrir kayıtları XVI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yarımadanın kuzey, merkez ve güney bölgesinde nüfusun iki katından fazla arttığına işaret eder. 894 (1489) tarihli Cizye defterine göre bütün Osmanlı Morası'nda 27.460 hıristiyan hânesi bulunmaktaydı. 927 (1521) yılına ait sayımda ise -Anabolu ve Menekşe hariç- 50.176 hıristiyan hânesi, bunun yanı sıra sivil, asker ve idarecilerden oluşan 5330 müslüman hânesi kayda geçmiştir. Bu rakamlar toplam nüfusun 280.000 kişi dolayında olduğunu ve bunun % 9'dan fazlasını Türkler'in oluşturduğunu gösterir. Ayrıca 1489'a nisbetle yaklaşık otuz yıl içinde hıristiyan nüfusunda iki katına ulaşan bir artışın meydana geldiği dikkati çeker. 1521 yılına ait verileri ihtiva eden 935 (1529) tarihli icmal defterinde Mora'da on bir kaza, on beş kale, on beş kasaba, on iki cami, on beş mescid, beş zâviye, yedi mektep, dokuz hamam, 1490 köy, 293 mezraa, kırk altı çiftlik ve yirmi bir manastırın bulunduğu tesbit edilmiştir. Bunun yanı sıra on bir kadı, yirmi beş zaim, 747 sipahi, on yedi dizdar, on beş kethüdâ, 1079 kale muhafızı, otuz yedi topçu, yirmi iki zemberekçi, on iki hatip, yirmi iki imam, yirmi yedi müezzin, 809 kale hizmetlisi, koruyucusu (on üç müslüman, 796 hıristiyan), avârız vermekle mükellef 872 müslüman, 48.508 hıristiyan ve bu vergiden muaf 2028 müslüman, 736 hıristiyanın mevcut olduğu belirtilmiştir.

Bu listede belirtilmeyen timarlı sipahilerle 2500 veya 3000 silâhlı hizmet gücü de (cebelü) göz önüne alınırsa 1521'de yarımadada müslüman

nüfusun askerî bir karakter taşıdığı görülür. Kaleleri koruyan hizmetli sınıfının % 40'ını mahallî hıristiyan halkın oluşturması ilginçtir. Bunlar "müsellem" kaydıyla cizye, ispence ve avârız gibi vergilerden muaf tutulmuş, sadece ürettikleri ürünlerin vergilerini ödemişlerdir. XVI. yüzyıl boyunca nüfus büyümesi sürdü. 991'e (1583) kadar toplam hâne sayısı 76.001'e ulaştı. Bunun 8500'ünü (% 11) Türkler meydana getiriyordu. Ayrıca az sayıda yahudi nüfusu da vardı. Bu son tarihte Osmanlı Morası'nda 330.000-360.000 kişi yaşıyordu. Yahudilerin büyük kısmı önemli bir liman şehri olan Balyabadra'da (1521'de 252 hâne), Mıstra'da (doksan dokuz hâne) ve küçük gruplar halinde Koron, Modon, Holomiç (Chlemoutsi) ve Karytena'da bulunuyordu. Hemen hemen hepsi Katolik İspanya baskısından kaçmayı başaran mültecilerdi. Modern Yunan tarihçiliğinde, Osmanlı fethinin ardından Mora'daki Rumlar'ın Türk yöneticilerinin zulüm ve baskılarından kaçmak için ovaları terkedip dağlara sığındıkları söylemi tarihî bir yanılgıdır.

XVI. yüzyılda Türkler'in hepsi şehirlerde yaşıyordu. Camiler, mektepler, hamamlar, kervansaraylar ve tekkeler mahallî idare temsilcilerince veya yüksek rütbeli askerî erkân tarafından inşa ettirilmişti. Sadrazam Hadım Ali Paşa Balyabadra, Koron, Mezistre, Modon ve eski Navarin'de mektepler, Koron, Mezistre ve Navarin'de bir hamam ve Modon'da iki hamam yaptırmıştı. Sultanlar kendi rollerini, zaferin bir sembolü olarak ve müslümanların öncelikli ihtiyacına cevap vermek için sadece kiliseleri camiye çevirmekle sınırlandırmışlardı. Bunlardan en az dokuzu bilinmektedir (Anabolu, Argos, Balyabadra, Corinth, Koron, Londari, Mezistre, Modon, Monem Vasia / Menekşe). Bunların yanı sıra ilk defa II. Bayezid klasik Osmanlı mimarisi tarzında Holomiç'te, Balyabadra Kalesi'nde, Androusa'da ve diğer yerlerde yeni camiler yaptırmıştır.

1571'de İnebahtı Deniz Savaşı'nın ardından Mora kıyıları hıristiyan müttefik donanmasının tehdidi altına girdi. Navarin'in geniş tabii limanını kullanmalarına engel olmak için 980 (1572) ile 991 (1583) yılları arasında limanın girişine oldukça muhkem yeni bir hisar yaptırıldı, yakınında da 700 hânelik yeni bir kasaba ortaya çıktı. III. Murad bu yeni kalede küçük bir mescid, kasabada âbidevî bir cami inşa ettirdi. Bu cami hâlâ ayaktadır ve Güney Yunanistan'daki en büyük Osmanlı dinî eseridir. İnebahtı hezimetinden sonra yine alınan savunma tedbirlerinin bir parçası olarak

Mora idarî bakımdan ikiye ayrıldı. Kuzey bölgesi, Anabolu, Argos, Arkadia (Kyparisia), Balyabadra, Gördüs, Holomiç, Kalavryta ve Karythena kazaları Mora sancağını oluştururken Kalamata, Koron, Menekşe, Modon ve Mezistre kazası Mezistre sancağı haline getirildi.

XVII. yüzyılda Mora nüfusu önemli değişimler geçirmiştir. Bir yandan ardı arkası kesilmeyen veba salgını, öte yandan kötüleşen iklim şartları, eski imtiyazların kalkması, vergilerin artması ve ekonomik sıkıntılarla daha iyi baş edebilmek için daha küçük aile birimlerinin ortaya çıkması

nüfusun önemli derecede azalmasına yol açtı. Aynı zamanda aralarında özellikle Arnavutlar'ın bulunduğu (Gastouni, Lala ve Bardounia köyleri) köylü nüfusunun bir kısmının İslâmiyet'i seçmesi yarımadanın dinî yapısını değiştirdi. 1032 (1623) ve 1052 (1642) tarihli cizye defterlerine göre hıristiyan nüfusta azalma oldu. 1032 (1623) tarihli defter, tahminen % 10 civarında kayda geçmemiş fakir halkla birlikte hıristiyan hâne sayısını 38.631 olarak verir. 1052 (1642) yılında ise hâne sayısı 39.800'e çıkmıştır. Bununla birlikte müslümanların oranı 1583'te % 11 iken 1623'te % 22'ye ve 1642'de % 26'ya yükselmişti. 1583'te Elis'te önceden Franklar'ın başşehri olan Andravida'da (Holomiç kazası) hepsi hıristiyan 150 hâne bulunuyordu. 1684'ten kısa bir zaman önce aynı kasaba kırk hıristiyan, 116 müslüman hâne nüfusa sahipti. Yakınındaki Gastouni kasabasında 1583'te 300 hâne ve 192 mücerret (bekâr erkek) hıristiyan nüfusu vardı. 1078'de (1668) Evliya Çelebi Gastouni'den geçtiğinde burası bir müslüman kasabası olmuştu (Seyahatnâme, VIII, 302, 303). Bu tarihte bünyesinde 200 müslüman hânesi, dört cami, bir medrese ve biri Kādiriyye, biri de Halvetiyye olmak üzere dört tekke bulunduruyordu. Evliya Çelebi'nin ziyareti esnasında Gastouni sakinleri veba salgını sebebiyle dağlara kaçmıştı ve kasaba civar adalardaki Venedikliler'in sık sık saldırıp her şeyi yağmalamalarından dolayı harabe halindeydi.

XVII. yüzyılda nüfus azalmakla birlikte bu durum beraberinde genel ekonomik veya kültürel çöküşü getirmedi. İpek, pamuk, zeytinyağı ve şarap bolca üretilmiş, Marsilya, Livorno ve İstanbul'a ihraç edilmiştir. Thermisi ve Menekşe tuzlaları imparatorluğun en üretken bölgesiydi. Argos ovasının pirinci Mısır pirincinden daha kaliteli sayılıyordu. Ülkenin iç bölgelerinde Yunan hıristiyan toplulukları, içleri zengin bir şekilde süslenmiş birçok yeni

büyük köy kilisesi ve âbidevî yeni manastırlar inşa etmişlerdi. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı Morası'nda olağan üstü yeteneğe sahip fresk ve ikon ustaları ve sanatkârları yetişmiştir.

XVII. yüzyılda timar sisteminin çöküşü, köylü hayatının öncesine oranla daha da kötüleşen çiftliklerin yaygın hale gelmesine yol açtı. XVI. yüzyılda Argos ovası hariç Mora'nın genelinde sadece birkaç çiftlik bulunuyordu. 1052'de (1642) Londari kazasındaki 1271 cizye mükellefinin 227'si yani % 18'i (BA, MAD, nr. 561), 1128'de (1716) aynı köylerde 1347 hânenin 402'si yani % 32'si çiftliklerde yaşıyordu. Modon kazasında ise köy nüfusunun % 43'ü çiftliklerde yerleşmişti.

1668 ve 1670'te Mora'yı dolaşan Evliya Çelebi köy, kasaba, şehir ve binalar hakkında, oralarda yaşayan insanlarla bunların konuştuğu dillere ve giydikleri elbiselere dair ayrıntılı tasvirler yapar (Seyahatnâme, VIII, 275-376, 580-610). Evliya Çelebi, ayrı bir Grek dili olan Tsakonya (Tsakonian) dilinin varlığı ve bu dilde kullanılan kelimeler hakkında bilgi veren ilk gözlemciler arasındadır. Aynı şekilde buğday ve arpanın yetişmediği verimsiz ve dağlık Tsakonia'da darının yaygın oluşundan ve çok yendiğinden ilk bahseden de Evliya Çelebi'dir.

1670'te Girit savaşları sonucunda Eğribozlu Köse Ali Paşa kumandasındaki Osmanlılar, son olarak Mora'nın "orta parmağı"nı oluşturan bölgedeki yarı bağımsız ve dağlı savaşçı Maina (Manya / Manyot) kabilelerini kontrol altına almayı başardı. Osmanlılar bölgeyi koruyan ve gözetleyen kaleler (Bardounia, Passava ve Zarnata) inşa ettiler. Vitylo'nun büyük tabii limanını muhafaza eden yeni büyük bir hisar (Kelepha) yaptılar. Evliya Çelebi, Zarnata'da kale ile varoşta bulunan hıristiyanların evlerinin Ali Paşa tarafından satın alındığını ve sâkinlerinin şehirden çıkarıldığını, yediye yakın kilisenin camiye çevrildiğini, birçok hamam, okul, zâviye inşa edildiğini belirtir (a.g.e., VIII, 590-602). Söylediklerinin pek çoğu 1082 (1671) tarihli olup bu çalışma hakkında tutulan muhasebe defteri bunu teyit etmektedir (BA, MAD, nr. 7217). Kelepha ve Zarnata kaleleri bugün harabe halinde olsa da ayakta durmaktadır.

1095 (1684) ile 1097 (1686) yılları arasındaki savaşlar sırasında Francesco Morosini kumandasındaki büyük bir donanma Mora'ya çıkarma yaparak

bütün yarımadayı ele geçirdi ve burasını bir Venedik eyaleti haline getirdi. Savaş her iki tarafın ağır kayıplar vermesine, müslümanlara ait yapıların çoğunun tahrip edilmesine, hatta tamamen yok olmasına yol açtı. Bölgedeki müslüman nüfusu haritadan silindi; bir kısmı öldürüldü, bir bölümü Rumeli'ye kaçtı, bir bölümü Anadolu'ya gönderildi. Bazıları da hıristiyan oldu (1701'de Grimani'ye göre 1317 aile) veya müslümanlıklarını gizlemek zorunda kaldı. Osmanlılar'ın geri çekilmesinden sonra açlık, veba salgını ve tam bir kaos yaşandı. Eşkıya çeteleri çoğunlukla dağlardaki çobanlarca desteklenerek ulaşabildikleri köy ve şehirleri yağmaladı. 1688'de düzen belli bir ölçüde sağlandı. Bu sırada Venedik nüfus komisyonu Mora'nın nüfusunu 97.118 olarak belirledi. Savaştan önce Johann Wilhelm Zinkeisen ve Miller nüfusu 200.000 dolayında gösterir. 1684'ten önce 2115 köy varken 656'sı savaş veya veba sebebiyle harabeye dönmüştü. Venedikliler etkin bir koloni idaresi kurdular ve Osmanlı kontrolünde olan, ancak karışıklık içinde bulunan topraklardan hıristiyan mültecileri çekmek için ellerinden gelen her şeyi yaptılar. 1700'lere gelindiğinde organize eşkıyalık büyük ölçüde halledildi. Bununla beraber Roman Katolikler kendi inançlarının aktif bir şekilde propagandasını yapmaya başlayınca kısa zamanda yerli Ortodoks halk onları dışladı. Fransız asilzadesi ve diplomat De la Motraye, 1709'da Modon Limanı'nda birkaç gün kaldığında Modonlu Yunanlılar'ı kendilerinden az vergi alan, fakat diledikleri gibi yaşama hakkı tanıyan Türk idaresinde olmak için dua eder halde bulmuştu (Voyage, I, 462). Halk Venedikli askerlerin evlerini karargâh haline getirdiğini, kadın ve kızlarına tecavüz ettiğini, papazlarının Ortodoksluk aleyhinde konuştuklarını ve devamlı olarak kendi dinlerini kabul etmeye zorladıklarını, halbuki Türkler'in asla böyle bir şey yapmadıkları gibi kendilerine mümkün olan bütün özgürlükleri tanıdıklarını söylüyordu.

Osmanlılar, Damad Ali Paşa'nın askerî harekâtı sonucu (1127/1715 yazı) Mora'ya geri geldiklerinde yerli halk önemli bir direnme göstermedi, aksine Ortodoks nüfusun büyük bir kısmı onlara yardımcı oldu. Ali Paşa, Venedikliler gibi halktan bedava erzak teminini şart koşmak yerine her şeyin ücretini ödedi ve Mora halkına mağlûp edilen bir düşman gibi değil yabancı işgaline uğramış bir Osmanlı tebaası gibi davrandı. 1128'de (1716) tamamlanan yeni tahrirle ilgili kayıtlar gönüllü olarak gelip bağlılıklarını bildiren Yunanlılar'ın adlarıyla doludur. Bu bilgi, Karytaina'nın Kocabaşı ailesi soyundan gelen Kanellos Deligiannes'ın anılarıyla da

doğrulanmaktadır. Deligiannes bu yeniden fetihle, Akdeniz'e gelen Rus kuvvetleri kumandanı Orlofflar'ın kışkırtması üzerine patlak veren ayaklanmalar (1184/1770) arasında geçen zamana "eski iyi dönem" olarak atıfta bulunur. Gerçekten de keşişlere finansal imtiyazlar, muafiyetler tanıyan ve kiliselerin restorasyonuna, yeniden inşasına müsaade eden fermanlar bugüne ulaşmıştır.

1715-1770 yılları, İslâmiyet'in ve İslâm kültürel hayatının yeniden teşkilinin hızla gerçekleştiği dönem olarak tanımlanmaktadır. Anabolu'da III. Ahmed ve vezirleri tarafından inşa edilen büyük kubbeli yarım düzine cami yükseldi; hatta bizzat III. Ahmed şehri görmek için buraya geldi. 1142'den (1729-30) kısa bir zaman sonra I. Mahmud'un musahibi Moralı Beşir Ağa Argos şehrinde kubbeli bir cami yaptırdı; yanında bir medrese, okul, kızlar için özel bir okul, bir kütüphane ve bir de hattatlar için eğitim yeri açtı. Moralı Topal Osman Paşa, Argos ve Tripoliçe'de muazzam kubbeli camiler inşa ettirdi. 1153'te (1740) Moralı Bekir Paşa bir medrese, hamam, büyük bir han ve bedestenle birlikte bir cami yaptırdı. Benzerleri biraz daha düşük seviyede Balyabadra, Vostitsa, Arkadia ve diğer yerlerde gerçekleştirildi. 1715'ten itibaren Şeyh Yahyâ Şerefeddin Moravî önderliğinde Cerrâhî-Halvetî dervişleri birçok şehirde yeni tekkeler kurdular (Anabolu ve Kalavryta'da iki tekke, Balyabadra, Gastouni, Tripoliçe ve Vostitsa'da bir tekke) ve önceden din değiştirmiş olanları tekrar müslümanlaştırmak için çalıştılar. Holomiç kazasında 1684-1686 felâketinden önce % 14 oranındaki müslümanlardan 177 hâne 1716'da hâlâ hayattaydı, yok olan 195 müslüman hânesi de kaydedilmişti (TK, TD, nr. 24). Yine aynı tarihteki tesbitlere göre Mezistre kazasının 115 köyünün yirmi yedisinde nüfusun % 8'ini oluşturan toplam 508 müslüman ailesi mevcuttu. Mezistre'nin dokuz köyünde müslümanlar çoğunluğu oluşturuyordu. Aslen Moralı olan pek çok müslüman mülteci yeniden inşa sürecine destek olmak için kendi eski evlerine geri dönmüştü.

1770'te uzun casusluk faaliyetlerinden sonra Orloff kardeşler kumandasındaki Rus donanması Mora'yı işgal etti ve mahallî hıristiyanları ayaklandırdı. Mezistre ve Arkadia şehirlerinde müslüman katliamına girişildi. Ayaklanma ancak Rumeli'den gelen Arnavutlar sayesinde bastırıldı, fakat onlar da isyanın ardından müslüman ve hıristiyan ayırımı yapmaksızın birçok kişiyi öldürerek yağmalamada bulundular. Bu durum,

1193'te (1779) Yunanlılar'ı da silâhlandıran Gazi Hasan Paşa'nın kuvvetlerinin asayişi sağlamasıyla sona erdi. Tahribat büyük boyutlardaydı. 10.000 Moralı Yunanlı halk gemilerle Anadolu'ya kaçmış, bunlar Batı Anadolu'daki mahallî âyan (Manisa yöresinde Karaosmanoğulları gibi) tarafından iyi bir şekilde karşılanmış ve yerleştirilmiş, kendileri için evler ve kiliseler inşa edilmiş ve on yıl vergiden muaf tutulmuştur. Bunların birçoğu Mora'ya barış ve huzur geri geldiğinde bile geri dönmemiştir.

1193'ten (1779) sonra Osmanlı Morası son bir defa daha inşa faaliyetine sahne oldu. Camiler ve kaleler tamir edildi, yenileri yapıldı. Özellikle XVI. yüzyıldan beri köy olan Tripoliçe, XVIII. yüzyılda (1790'dan itibaren) eyalet yönetiminin merkezi ve müslüman nüfusun çoğunluk oluşuyla önemli bir şehir haline geldi. 1793'te Kaymakam Tecelli Mehmed Efendi Tripoliçe'de yeni bir cami yaptırdı. 1796'da Yûsuf Agâh Efendi aynı şehirde bir okul ve bir kütüphane inşa ettirdi. XIX. yüzyıla gelindiğinde Mora'nın nüfusu neredeyse 1583'teki seviyesine tekrar ulaşmıştı. 1805'te William Martin Leake, 40.000'i müslüman olmak üzere 320.000 kişinin yarımadada yaşadığı tahmininde bulunur.

1821'deki Yunan isyanı Mora'da etkili oldu. Karşılıklı sert olaylar cereyan etti. Tripoliçe'deki müslümanlar katledildi. Yunanlı âsiler Ekim 1822'de Mora'yı ele geçirdikten hemen sonra Dakin, Finley, McCarthy, Trikoupis gibi otoriteler tarafından da belirtildiği üzere 25.000 kişiyi, yani Mora'daki Türk nüfusunun yarıdan fazlasını katlettiler. Buna, Nisan 1822'de Sakız adasındaki hıristiyanların benzeri bir harekete mâruz kalmasıyla cevap verilmiştir. Mora'daki isyanın orada mevcut Osmanlı güçleri tarafından bastırılamayacağı anlaşılınca Osmanlı hükümeti Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya başvurdu. Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa idaresindeki donanma ve 70.000 kişilik bir ordu yarımadaya çıktı (Şubat 1825). Modon'u karargâh edinen İbrâhim Paşa isyanı acımasızca bastırdı (1825-1827), fakat geride bir harabe kaldı.

Sakız adası katliamı Avrupa ve Amerika'da büyük bir infial uyandırmış, 6 Temmuz 1827'de İngiltere, Fransa ve Rusya'nın Londra Antlaşması'nı yapmalarına yol açmıştır. Bu antlaşmaya göre Mora'da ve Yunan topraklarının yarısında bağımsız bir eyalet oluşturulacak ve Osmanlı sultanına sadece vergi bağıyla bağlı olacaktı. Osmanlılar, Avrupa güçlerinin

kendi iç işlerine karışmasını reddedince 20 Ekim 1827'de Avrupa müttefik donanması Türk-Mısır donanmasını Navarin körfezinde imha etti. 1828'in sonbaharında İbrâhim Paşa Mora'dan çekildi, geri kalan müslüman nüfus ya kaçtı ya da yok edildi. Mora'da İslâm varlığı tamamen ortadan kalktı. Bugüne çoğunlukla kötü halde cami ve hamam harabelerinin parçaları ulaşabildi. Son birkaç yıldır bazı tarihî eserlerin görünüşü kurtarma amaçlı restorasyon çalışmaları başlatıldı (Gördüs Sezâî Tekkesi Türbesi, Argos Moralı Beşir Ağa Camii ve özellikle Navarin'deki III. Murad Camii).

XVI-XIX. yüzyıllar arasında Mora, klasik Osmanlı edebiyatı ve şiirine mütevazi bir katkıda bulunmuştur. XVI. yüzyılda Arkadia'da (Kyparissia) yaşayan ve burada ölen Mezistreli Firdevsî ve Koronlu Kıyâmî gibi şairler, XVII. yüzyılda Gördüslü şair Hüseyin, yine Gördüslü şair, mutasavvıf ve Gülşeniyye tarikatının bir kolu olan Sezâiyye'nin kurucusu Hasan Sezâî-yi Gülşenî gibi isimler dikkat çeker. XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın ilk döneminde, 1770 ihtilâlinden geriye çok değerli bir eser bırakan Tripoliçeli Süleyman Penah Efendi (Mora İhtilâli Tarihçesi), Türkçe, Farsça ve Yunanca şiirler yazan Anabolulu Mehmed Emin Sabri Efendi, münevver-şair ve siyaset adamı Tripoliçeli Abdurrahman Sâmi Paşa, Sâmi Paşa'nın da yetiştiği önemli edebiyat halkasını oluşturan Halvetiyye'nin şeyhinin oğlu Necib Ahmed Efendi gibi fikir ve edebiyat ustaları vardır. Kazasker Hamid Efendi'nin kızı, Mevlevî dervişi ve şair Leylâ Hanım da aslen Moralıdır. Moralı birçok asker ve siyaset adamı arasında en önemli isim Mora valisi ve daha sonra sadrazam olan Topal Osman Paşa'dır. Bu aileden gelen Râtib Ahmed Paşa'nın en büyük torunu Nâmık Kemal'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 10, 80, 367, 605, 607; BA, MAD, nr. 561, 5354, 7217; TK, TD, nr. 15, 20, 24; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 275-376, 580-610; B. Randolph, The Present State of the Morea Called Anciently Peloponnesus, Oxford 1686; A. de la Motraye, Voyage du Sr. de La Motraye en Europe, Asie et Afrique,

La Haye 1727, I, 462; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât, 1656-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 39, 197-198, 206-207, 545-547, 585-587; W. M. Leake, Travels in the Morea, London 1830; J. Ph. Fallmerayer, Geschichte der Halbinsel Morea Während des Mittelalters, Stuttgart 1830-36, I-II; L. von Ranke, "Die Venezianer in Morea (1685-1715)", Historisch-politische Zeitschrift, Vaduz 1833-36, II, 405-502; G. Finlay, Greece under Ottoman and Venetian Domination, London 1856, tür.yer.; Mazaris, Epidimía Mazari en Aidon (ed. ve trc. A. Ellissen, Analekten der mittelund neugriechischen Literatur içinde), Leipzig 1860, IV, 230, 239; K. Delegianness, Apomnemoneumata, Athens 1957, I-III; B. Brue, Journal de la campagne que le grand vesir Ali Pacha a faite en 1715 pour la conquête de la Morée (ed. A. Dumont), Paris 1870; W. Miller, The Latins in the Levant: A History of Frankish Greece (1204-1566), New York 1908, s. 27-210, 377-511; a.mlf., Essays on the Latin Orient, Cambridge 1921, s. 57-109, 355-427; N. Iorga, Chronique de l'expédition des turcs en Morée 1715, Bucarest 1913; A. Bon, Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204, Paris 1951; a.mlf., La Morée franque, recherches historiques, topografiques et archéologique sur la principauté d'Achaie (1205-1430), Paris 1969, I-II; T. H. Papadopoulos, Studies and Documents Relating to the Greek Church and People under Turkish Domination, Wetteren 1952; C. M. Woodhouse, The Greek War of Independance: Its Historical Setting, London 1952; K. Andrews, Castles of the Morea, Princeton 1953; F. Thiriet, La Romanie vénitienne au moyen âge, Paris 1968, tür.yer.; U. Wolfart, Die Reisen des Evliyā Celebi durch die Morea, München 1970; T. Jochalas, Über die Einwanderung der Albaner in Griechenland, München 1971, s. 89-106; V. Kremydas, Le commerce de Péloponnèse au XVIIIe siècle (1715-1792) sur la base des archives françaises, Athènes 1972; D. Zakythinos, Le despotat grec de Morée (ed. C. Malthézou), London 1975; W. F. von Löhneysen, Mistra: Griechenlands Schicksal im Mittelalter: Morea unter Franken, Byzantinern und Osmanen, München 1977; M. W. Weithmann, Die slavische Bevölkerung auf der griechischen Halbinsel Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Südosteuropas, München 1978; B. Kitsiki Panagopoulos, Cistercian and Mendicant Monasteries in Medieval Greece, Chicago 1980; J. C. Alexander, Toward a History of Post-Byzantine Greece: The Ottoman Kanunnames for the Greek Lands, Athens 1985; a.mlf., Brigandage and Public Order in the Morea, Athens 1985; a.mlf., "Duo othomanika katasticha tou Moria, 1460-1463",

Peloponnesiaka, Annex 5, Athens 1977, s. 178-188; V. Panayotopoulos, Plitismós kai oikismoi tis Peloponnisou (13os-18os aiónos), Athens 1985; D. Anoyatis-Pelé, Connaissance de la population et de productions de la Morée à travers un manuscrit anonyme de la fin du XVIIIe siècle, Athènes 1987; K. Dokos - G. Panagopoulos, To Venetiko ktimatologio tis Vostitsas, Athens 1993; A. G. C. Savvides, "Late Byzantine and Western Historiographers on Turkish Mercenaries in Greek and Latin Armies", The Making of Byzantine History (ed. R. Beaton - Ch. Rouché), Aldershot 1993, s. 122-136; a.mlf., "The Morea and Islam, 8th-15th Century: A Survey", Journal of Oriental and African Studies, II, Athens 1990, s. 47-75; a.mlf. - N. A. Bees, "Mora", EI² (İng.), VII, 236-241; N. A. Bees, "Mora", İA, VIII, 413-427; N. Clayer, Mystiques, état et sociétée: Les halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours, Leiden 1994, s. 201-205, 220-224; J. McCarthy, Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims (1821-1922), Princeton 1995, s. 9-13; J. Strauss, "Graeco-turcica: Die Muslime in Griechenland und ihr Beitrag zur osmanische literatur", Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit, Göttingen 1996, s. 325-351; Gülsün Tanyeli, "Bir Osmanlı Kale-Kentinin Yapımı: Anavarin Örneği", Doğan Kuban'a Armağan, İstanbul 1996, s. 85-93; A. Petronotis, "Ottoman Architectural Monuments of Arkadia (Greece)", Mélanges Prof. Machiel Kiel, Zaghouan 1999, s. 379-418; Levent Kayapınar, Osmanlı Klasik Dönemi Mora Tarihi (doktora tezi, 1999), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aziz Berker, "Mora İhtilâli Tarihçesi veya Penah Efendi Mecmuası", TV, II (1943), s. 63-80, 153-160, 228-240, 309-320, 385-400, 473-480; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimarî Eserleri", TM, XII (1955), s. 205-230; G. C. Miles, "Byzantium and the Arabs, Relations in Crete and the Aegean Area", Dumbarton Oaks Papers, sy. 18, Washington 1964, s. 3-32; Sevim Üngün, "Vahîd Mahtûmî ve Mora Fetihnâmesi", TD, XV/20 (1965), s. 101-116; XVI/21 (1966), s. 63-82; XVII/22 (1967), s. 169-180; Nejat Göyünç, "Mora'da Osmanlı-Türk İnşa Faaliyetleri", GDAAD, I (1972), s. 13-18; M. Wagstaff, "War and Settlement Desertion in the Morea 1685-1830", Transactions of the Institute of British Geographers, sy. 3 (1978), s. 295-308; N. Beldiceanu - I. Beldiceanu-Steinherr, "Recherches sur la Morée (1461-1512)", Südost-Forschungen, XXXIX, München 1980, s. 17-74; a.mlf.ler, "Corinth et sa région en 1461 d'après le registre TT 10", a.e., XLV (1986), s. 37-59; E. Frangakis - M. Wagstaff, "Settlement Pattern Change in the Morea, 1700-

1830”, Byzantine and Modern Greek Studies, XI, Oxford 1987, s. 163-192; D. Joksimović, “Morejski Rat (1684-99)”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1965, VI, 161-162.

Machıel Kıel - John Alexander

MORALI ALİ EFENDİ

(bk. SEYYİD ALİ EFENDİ).

MORAVCSIK, Gyula

(1892-1972)

Macar tarihçisi ve Bizantinolog.

29 Ocak 1892'de Budapeşte'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini tamamladıktan sonra Budapeşte Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne girdi. 1910-1914 yıllarında Macar, Yunan ve Latin filolojisi derslerine devam etti. Aynı zamanda, Eötvös Collegium'da Türklük bilimi alanında önemli eserleri ve 1912'de Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache başlığı altında yayımlanan yazısıyla ün kazanmış Macar dil bilgini Zoltán Gombocz yönetiminde çalıştı. Gombocz'un etkisi altında Bizans-Macar ve Bizans-Türk kavimleri (Onoğurlar, Peçenekler, Hazarlar, Kumanlar, Osmanlılar) arasındaki ilişkileri ele alan kaynaklara ilgi duymaya başladı ve bu alanda çalışmalarını derinleştirdi. 1911'de birkaç ay Roma'da çalıştı. 1913'te Paris'te Ecole Normale Supérieure'de ve Münich'te araştırmalarda bulundu. 1915'te I. Dünya Savaşı'nda Rus cephesinde esir düştü; Macar esirlerle beraber Sibirya'ya sürülerek beş yıl Krasnoyarsk ve Irkutsk civarında kaldı. 1920'de anavatanına döndükten sonra 1920-1923 yılları arasında Budapeşte'de lise öğretmenliği yaptı. 1924'ten itibaren Eötvös Collegium'da görev aldı. Aynı yıl Budapeşte Üniversitesi'nde Yunan filolojisi doçentliği sınavını kazandı. 1936'da bu üniversitede Bizantinoloji profesörlüğüne tayin edildi ve 1967'ye kadar bu görevini sürdürdü. 1945'te Macar İlimler Akademisi aslî üyeliğine getirildi, İlkçağ Bilimi Derneği başkanı oldu. Moravcsik'in Bizantinoloji alanındaki çalışmaları uluslararası bilim çevrelerinde takdirle karşılandı. Bavyera İlimler Akademisi, Bulgaristan İlimler Akademisi, Avusturya İlimler Akademisi muhabir üyeliğine seçildi. Atina Akademisi, Almanya İlimler Akademisi, Sırp İlimler Akademisi, Türk Tarih Kurumu ona onur üyeleri arasında yer verdi. Atina Üniversitesi ayrıca kendisini fahrî doktorlukla ödüllendirdi. 10 Aralık 1972'de öldü. Doğumunun 100. yıl dönümünde çalışma arkadaşları, dostları ve öğrencileri Moravcsik için bir anma kitabı yayımladılar: Byzance et ses voisins. Mélanges à la mémoire de Gyula Moravcsik à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance (ed.

Olajos Terézia, Szeged 1994).

Eserleri. Moravcsik'in çeşitli dillerde yayımladığı kitap ve makalelerin toplam sayısı 300 civarındadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. A magyar történet bizánci forrásai (Macar tarihinin Bizans kaynakları) (Budapest 1934). 2. Byzantinoturcica (Budapest 1942-1943). Türklük bilimi bakımından önemli bir katkı niteliği taşır. İki cilt olan kitabın I. cildinde (Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker) Türk kavimlerinin tarihine dair Bizans kaynakları ele alınmıştır. II. ciltte

(Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen) Bizans kaynaklarında mevcut, Türkçe'den geçen çeşitli unsurlar konu edilmiş, Türkçe ve Macarca alıntılar, adlar, unvanlar, kelimeler ve Bizanslılar'ın bu halklara ilişkin gözlemleri toplanmıştır. Eserin gözden geçirilmiş ikinci baskısı 1958'de Berlin'de, üçüncü baskısı 1983'te Leiden'de gerçekleştirilmiştir. 3. De administrando imperio (Budapest 1949). Bizans İmparatoru Konstantinos Porphyrogennetos'un Macarlar'ın eski tarihi bakımından önemli bilgiler ihtiva eden Yunanca eserinin R. J. H. Jenkins'in İngilizce tercümesiyle birlikte tenkitli neşridir. Eser A birodalom kormányzása başlığıyla Macarca'ya çevrilmiştir (Budapest 1950). 4. Bizánc és a magyarság (Budapest 1953). Müellifin Bizanslılar'la Macarlar arasındaki ilişkilere dair araştırmalarının sonuçlarını ortaya koyar. Aynı konuda 1956'da Die byzantinische Kultur und das mittelalterliche Ungarn (Berlin) başlıklı kitabı, 1965'te Hungary and Byzantium in the Middle Ages (Cambridge) adlı eseri yayımlanmıştır. 5. Az Árpádkori magyar történet bizánci forrásai (Budapest 1984). Macarlar'ın tarihine ilişkin Bizans kaynaklarını tanıtır ve önemli parçaların Macarca çevirisini verir. Moravcsik'in 1967'ye kadar çıkan makalelerinin başlıcaları Studia Byzantina adlı kitapta toplanmıştır (Budapest 1967).

BİBLİYOGRAFYA

J. Harmatta, "Byzantium and the Ancient Hungarians: The Life-Work of Gyula Moravcsik", Byzance et ses voisins. Mélanges à la mémoire de

Gyula Moravcsik à l’occasion du centième anniversaire de sa naissance (ed. O. Terézia), Szeged 1994, s. 7-10; a.mlf., “Dr. Moravcsik Gyula”, MTA II. Osztály Közleményei, XXI, Budapest 1972, s. 295-299; R. Benedicty, “Die literarische Tätigkeit von Gy. Moravcsik”, Acta Antiqua Hungaricae, X, Budapest 1962, s. 295 vd.; G. Székely, “Moravcsik Gyula”, Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Lorando Eötvös nominatae. Sectio Historica, XIV, Budapest 1973, s. 359-364; V. Besevliev, “Gyula Moravcsik”, EB, X (1973), s. 147-148.

Perı Benedek

MORDTMANN, Andreas David

(1811-1879)

Alman şarkiyatçısı.

Hamburg'da doğdu. Johanneums isimli meşhur bir okulda öğrenime başladı ve burada klasik dillerdeki yeteneğiyle dikkat çekti. 1829 yılında babasının ölümü üzerine bir ilkokulda yardımcı öğretmen oldu ve bir süre özel dersler verdi. Daha sonra Kuzey Alman Konfederasyonu'na bağlı Hamburg Federe Devleti diplomatlarından Karl Sievenking'in yardımı ile önce Hamburg Senatosu'nda, 1840'ta Hamburg Şehir Kütüphanesi'nde görev aldı. Burada, birçok Avrupa dilinin yanında Arapça'yı da çok iyi bildiğinden coğrafyacı Karl Ritter'in tavsiyesiyle İstahrî'nin Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'inin J. H. Möller tarafından tıpkıbasımı yapılan (Gotha 1839) muhtasar bir nüshasını Das Buch der Länder başlığıyla Almanca'ya tercüme etti (Hamburg 1845). Çok başarılı bulunan bu çeviriyi doktora çalışması sayan Kiel Üniversitesi Felsefe Fakültesi kendisine doktor unvanı verdi. Aynı yıl diplomat Sievenking'in gayretleriyle İstanbul konsolosluğuna tayin edildi ve Prusya'nın Almanya'da birliği sağlamasına kadar bu görevini sürdürdü. 1860'ta yeni kurulan Ticaret Mahkemesi'nde hâkimlik yapmaya başlayarak Osmanlı Devleti'nin hizmetine girdi. 1872-1873 yıllarında İstanbul'da yayımlanan Alman taraftarı Phare du Bosphore gazetesinin yayın müdürlüğünü ve başyazarlığını yaptı. 1877'de Maarif Nâzırı Münif Paşa tarafından Mektebi Mülkiyye'nin coğrafya hocalığına tayin edilinceye kadar herhangi bir görev almayarak kendisini ilmî ve edebî çalışmalara verdi. 31 Aralık 1879 tarihinde geçirdiği bir kalp krizi sonucu İstanbul'da öldü ve Feriköy Protestan Mezarlığı'na gömüldü. Mordtmann, başta Deutsche Morgenländische Gesellschaft ve Royal Asiatic Society olmak üzere çok sayıda uluslararası ilmî dernek ve akademinin üyesiydi.

Mordtmann'ın ilmî faaliyetleri esas itibariyle üç alanda yoğunlaşmıştır. Bunların birincisi Anadolu'da yaptığı seyahatlerdir. Anadolu'nun çeşitli yerlerini gezerek gördüklerini geniş bir şekilde kaydetmiş, özellikle mevcut yerleşim merkezlerinin antik dönemle olan bağlantılarını ortaya çıkarmaya,

eski adlarını tesbit etmeye ve buralarda yaşayan insanların dinî, etnik ve ekonomik durumlarını açıklamaya önem vermiştir. Bu alanda yayımladığı yazıları ilmî bulmayıp "harita malzemesi" olarak değerlendiren Emil Rödiger'e verdiği cevapta Avrupalı devletlerin, büyük teşebbüslerin ve planların başarısının ve çok sayıda vatandaşlarının hayatının harita malzemesinin kalitesine bağlı bulunduğunu gayet iyi bildiklerini belirtmesi dikkat çekicidir (Anatolien, neşredenin girişi, s. XV-XVI). Mordtmann'ın çalışmalarının yoğunlaştığı ikinci alanı yaşadığı dönemdeki olup bitenler teşkil etmektedir. Bu sahada Osmanlı Devleti'ndeki gelişmeleri diplomat gözüyle değerlendirip haber haline getirmiş ve Alman kamuoyunu bilgilendirmek amacıyla düzenli bir şekilde dergi ve gazetelerde neşretmiştir. Bunlar haber olmaktan öte bir Alman diplomatının gözüyle Osmanlı Devleti'ndeki gelişmeleri tasvir etmesi açısından tarihî kaynak olarak önemlidir. Mordtmann'ın üçüncü ilgi alanı ise nümismatiktir. Özellikle Sâsânî ve erken dönem İslâm sikkeleri hakkında dikkat çekici makaleler yazmıştır. Onun İslâm yazmaları, Part-Sâsânî sikkeleri ve Bizans kurşun mühürlerinden oluşan zengin bir koleksiyonu olduğu bilinmektedir.

Eserleri. Kurze Beschreibung von Magrib el Akssa oder Schilderung der Staaten von Marokko in geographischer, statistischer und politischer Hinsicht (Hamburg 1844); Das Buch der Länder von Scheich Ebu Ishak el-Farsi el Isztachri. Aus dem Arabischen überzetzt (Hamburg 1845; tıpkıbasımı Frankfurt 1995; İstahrî'nin Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'inin Almanca tercümesidir); "Briefe aus Konstantinopel, Erster Brief" (Deutsches Museum [ed. R. Prunz], III [1853], s. 605-611); Belagerung und Eroberung Konstantinopels durch die Türken im Jahre 1453. Nach den Originalquellen bearbeitet (Stuttgart-Augsburg 1858); Die Amazonen. Ein Beitrag zur Würdigung der ältesten Überlieferungen (Hannover 1862); Epigraphik von Byzantion und Constantinopolis von den ältesten Zeiten bis zum Jahre Christi 1453 (Wien 1864); Stambul und das moderne Türkenthum. Politische, sociale und biographische Bilder von einem Osmanen (I-II, Leipzig 1877-1878; trc. Gertraude Habermann-Songu,

İstanbul ve Yeni Osmanlılar: Bir Osmanlı'dan Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar, İstanbul 1999); Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859 (ed. Franz Babinger, Hannover 1925; tıpkıbasımı, Frankfurt 1995). Mordtmann'ın ayrıca Zeitschrift der Deutschen

Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), Sitzungsberichte der Kaiserlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften ve Philologus gibi önemli yayın organlarında çok sayıda makalesi neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. D. Mordtmann, Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859 (ed. Fr. Babinger), Hannover 1925, neşredenin girişi, s. VII-XXXIV; a.mlf., İstanbul ve Yeni Osmanlılar: Bir Osmanlı'dan Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar (trc. G. Habermann-Songu), İstanbul 1999, Erol Üyepazarcı'nın önsözü, s. II-XI; Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 181-182; Semavi Eyice, "Mordtmann, Andreas David (Baba)", DBİstA, V, 489-490.

Hilal Görgün

MORDTMANN, Johannes Heinrich

(1852-1932)

Alman şarkiyatçısı.

10 Eylül 1852'de doğdu. Ünlü şarkiyatçı Andreas David Mordtmann'ın oğludur. Çocukluğunun ilk yıllarını derin bir sevgi duyduğu İstanbul'da geçirdi. Ardından ilk eğitimini almak için gittiği Hamburg'da 1861-1871 yılları arasında Johanneums adlı okula devam etti. Burada bir yandan Eskiçağ'la ilgili bilgi edinirken bir yandan da ileride Bizans ve Doğu araştırmalarında çok işine yarayacak olan metin anlama ve açıklamaya dair incelikleri öğrendi. Daha sonra Hamburg'dan Bonn'a geçti ve klasik tarih eğitiminden başka Arap dili ve edebiyatı dersleri de aldı. Leipzig'de H. Fleischer'in yanında L. Krehl, Otto Loth, Ernst Kuhn, Georg Ebers ve Eskiçağ araştırmacısı Georg Curtius'un derslerine devam etti. Yüksek öğrenimini tamamlamak için Berlin'e gittiğinde ilgi alanı olan klasik dil ve Eskiçağ tarihine döndü. Burada onu Mor. Haupt, Ad. Kirchoff ve özellikle Th. Thomsen etkiledi. 1874'te Marmora Ancyrana adlı teziyle doktorasını verdi. Bir yıl sonra Dışişleri Bakanlığı'nda göreve başladı. 1882'de İstanbul'daki Alman Büyükelçiliği'ne tercüman olarak tayin edildi. Büyük bir ihtimalle 1889 yılında Selânik'te konsolos ve 1904'te de İzmir'de başkonsolos oldu.

I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti, Maarif Nâzırı Şükrü Bey'in Dârülfünûn-ı Osmânî'yi yeniden düzenleme ihtiyacı duyması ve bu amaçla Alman büyükelçisi Wangenheim ve diğer yetkililerle yapılan görüşmeler sonucu Hukuk ve Edebiyat fakültelerinde Alman ilim adamlarının görevlendirilmesi hususunda anlaşmaya varması üzerine Mordtmann 1916'da Edebiyat Fakültesi'nde profesör unvanıyla tarihte usul dersi vermeye başladı. Bu dersin kitabı İlm-i Usûl-i Târîh adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1332/1917). Daha sonra İstanbul'dan ayrılan Mordtmann ilk önce Schaffhausen'de, ardından Innsbruck'ta yerleşti ve burada profesör olarak ücret karşılığında derslere girdi. Bir süre Würzburg'da oturdu, oradan Berlin'e taşındı ve üniversitede İslâm realitesiyle ilgili dersler vermeye

başladı. 4 Temmuz 1932'de öldü. Mordtmann ailesinde baba ve en küçük çocuk olan Johannes H. Mordtmann'dan başka şarkiyatçı iki kişi daha vardır. Bunlardan biri hekim ve Bizantinolog Andreas David Mordtmann (oğul [ö. 1912]), diğeri de Ahmet Midhat Efendi'nin bir kitabını Almanca'ya çeviren ve İslâm'la ilgili eser yazan Doris Reeck'tir.

Eserleri. Mordtmann, Alman Dışişleri Bakanlığı'nın görevlisi olarak Osmanlı Devleti'nde bulunduğu sırada klasik döneme ve Bizans'a dair eserleri yanında Osmanlı tarihi ve eserleriyle de ilgilenmiştir. Ayrıca onun eski Sâmî ve Arap diline olan hâkimiyeti Seba ve Himyer kitâbelerinin çözümlenmesinde yardımcı olmuştur. Mordtmann'ın 1872'den 1890'lı yılların sonuna kadarki yayınlarının çoğunluğunu kitâbeler, klasik ve Bizans dönemi malzemeleri oluştururken 1902'den 1930'a kadar olan zaman dilimindeki makalelerinin çoğunluğunu Osmanlı araştırmaları teşkil eder. Yazarın çalışmalarının yıllara göre yapılmış listesi Franz Babinger'in J. H. Mordtmann zum Gedächtnis adlı eserinde mevcuttur (s. 7-16). Mordtmann'ın ayrıca İslâm Ansiklopedisi'nde pek çok maddesi bulunmaktadır. Başlıca kitapları şunlardır: Sabaeische Denkmaeler (David Heinrich Müller'le birlikte, Wien 1883); Himjarische Inschriften und Altertümer in den Königlichen Museen zu Berlin (Berlin 1893); Beitraege zur minaeischen Epigrafik (Wien 1897); Musée Impérial Ottoman (Constantinople 1895; Türkçe'si Müze-i Hümâyun, İstanbul 1315); İlm-i Usûl-i Târîh (İstanbul 1332); Suheil und Nevbehār, romantisches Gedicht des Mesᶜūd b. Ahmed (Hannover 1925); Sabaeische Inschriften (Eugen Mittwoch'la birlikte, Hamburg 1931); Himyarische Inschriften in den Staatlichen Museen zu Berlin (Eugen Mittwoch'la birlikte, Leipzig 1932).

Seçme bazı makaleleri de şöylece sıralanabilir: "Zwei himjarische Inschrifte" (ZDMG, XXX [1876], s. 21-39); "Die himjarischen Inschriften im Tschinili Kiöschk" (a.g.e., XXXIII [1879], s. 484-495); "Übersicht über die türkischen Druckwerke von Constantinopel waehrend des Jahres 1883" (Literatur-Blatt für Orientalische Philologie, I [1884], s. 449-473); "Smyrna. Handel für die letzten Jahre mit spezieller Berücksichtigung des Jahres 1908 und Schiffsverkehr im Hafen von Smyrna im Jahre 1908" (Handelsberichte über das Ausland, serie II, nr. 167 [1910], 64 sayfa); "Über das türkische Fürstengeschlecht der Karasi in Mysien" (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft zu Berlin, Berlin 1911, s.

2-7); “Türkische Papierausschneider” (ZDMG, LXVII [1913], s. 471-472); “Türkischer Lehensbrief aus dem Jahr 1682” (a.g.e., LXVIII [1914], s. 129-141); “Die heutige Türkei. Überlick über die politische Geographie, die Bevölkerung und Verwaltung des Reiches und seine politischen Beziehungen zum Auslande” (Vier Vortraege über Vorderasien und die heutige Türkei, Berlin 1917, s. 83-117); “Zur Kapitulation von Buda im Jahre 1526” (Mitteilungen des Ungarischen wissenschaftlichen Instituts in Konstantinopel, III [1918], 15 sayfa); “Zwei osmanische Passbriefe aus dem XVI. Jahrhundert” (Mitteilungen zur osmanischen Geschichte, I [1922], s. 177-202); “Das Observatorium des Taqî ed-dîn zu Pera” (Isl., XIII [1923], s. 82-96); “Um das Mausoleum des Molla Hunkiar in Konia” (JAK, II [1925], s. 197-204); “Rūhī Edrenewī” (MOG, II [1925], s. 129-136); “Die Orientalischen Handschriften der Sammlung A. D. Mordtmann sr.”

(Isl., XIV [1925], s. 361-377); “Die jüdischen Kira im Serai der Sultane” (MSOS, XXXII [1929], s. 1-38); “Zur Lebensgeschichte der Kemāl Reʾīs” (a.g.e., XXXII [1929], s. 39-49).

BİBLİYOGRAFYA

A. D. Mordtmann, Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859 (ed. Fr. Babinger), Hannover 1925, neşredenin girişi, s. VII-XXXIV; a.mlf., İstanbul ve Yeni Osmanlılar: Bir Osmanlı’dan Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar (trc. G. Habermann-Songu), İstanbul 1999, Erol Üyepazarcı’nın önsözü, s. III-V; Fr. Babinger, J. H. Mordtmann zum Gedächtnis, Berlin 1933; a.mlf., “J. H. Mordtmann”, Forschungen und Fortschritte, sy. 32 (1932), s. 288; Hasan Ali Koçer, Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1974, s. 200-201; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 398; Kemal Turan, Türk-Alman Eğitim İlişkilerinin Tarihi Gelişimi, İstanbul 2000, s. 80-81; Rachmati, “Prof. Dr. Johannes H. Mordtmann (1852-1932)”, Ungarische Jahrbücher, XXII, Berlin 1932, s. 304; Ersoy Taşdemirci, “Türkiye’de Yükseköğretim Kurumlarının Gelişmesinde Avusturya ve Alman Bilim Adamlarının

Katkısı”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 9, Kayseri 2000, s. 189-213; “Mordtmann Johannes”, Der Grosse Brockhaus, Wiesbaden 1957, XII, 742; Semavi Eyice, “Mordtmann, Andreas David (Baba)”, DBİst.A, V, 489-490; a.mlf., “Mordtmann, Andreas David (Oğul)”, a.e., V, 490.

Mustafa Aydın

MORİSKOLAR

İspanyol hâkimiyeti altında yaşayan zorla hıristiyanlaştırılmış eski müslümanlara verilen ad.

Morisko, Ortaçağ'dan beri İspanya'da müslümanlar için kullanılan Moro adına XV. yüzyılın sonlarında "-isco" ekinin ilâvesiyle türetilmiş bir kelime olup "müslümanlara mensup / ait" veya "müslümanlardan geriye kalan kişi / şey" anlamına gelmektedir. Romalılar'ın Batı Afrikalılar'a verdiği Maurus Latince'ye girmiş, oradan da Halk Latincesi'nin Roman dillerine dönüşümü sırasında Moro şeklinde İspanyolca'ya ve Portekizce'ye geçmiştir. Ancak kelime bu arada Batı Afrikalılar'ın esmerliği sebebiyle "kara, koyu renkli" mânasındaki Grekçe "amauros / mauros" sıfatının etkisinde kalarak "koyu tenli, es-mer" anlamını da kazanmıştır. İspanyollar başlangıçta her ne kadar Moro adını Romalılar gibi Faslılar (Fas üzerinden gelen Arap-Berberî orduları) için kullanmışlarsa da ülkelerini fetheden bu insanların müslüman olmasından dolayı kelimeye "müslüman" anlamını vermişlerdir. Bugünkü İspanyolca'da da Moro özelde "Faslı", genelde "müslüman" ve halk arasında "vaftiz edilmemiş, kâfir, zındık" mânalarını taşımaktadır. Günümüzde Moro / Moor / Maure, sömürgecilik dönemlerinin bir kalıntısı olarak Mali'de oturan Arabo-Berber bir toplulukla Sri Lanka ve Filipin müslümanları için kullanılmakta, ayrıca Senegal'in kuzeyinde ve Moritanya'da yerlilere Maure denilmektedir. Bunlardan başka kelime Moritanya ve Morocco / Maroc (Fas) ülke adlarında da yaşamaktadır. İspanyollar başlangıçta Morisko'yu, Endülüs şehirlerinin geri alınmasıyla hıristiyan hâkimiyeti altında kalan müslümanlar için kullandıkları Mudejar (Müdeccen) adıyla eş anlamlı tutmuşlar, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de zorla hıristiyanlaştırılan eski müslümanlara hasretmişlerdir.

Tarihçe. Büyük çoğunluğu baskı altında din değiştiren Moriskolar İspanyol kaynaklarında, eskiden beri hıristiyan olan halk ile (cristianos viéjos) aralarındaki farkı vurgulamak için "yeni hıristiyanlar" (cristianos nuévos) adıyla da geçmektedir. XVI-XVII. yüzyıl İspanya tarihinde özel bir yere sahip bulunan bu yeni topluluğun temel hususiyeti biri açık, diğeri gizli çift kimlikli oluşuydu. Bunlardan ilki ancak evlerde ve gözden uzak mekânlarda

ortaya çıkarılabilen müslüman kimliği, diğeri toplum içinde gösterilen hıristiyan kimliğiydi. İspanya yönetimi, Moriskolar'ın dinlerinden tamamen vazgeçirilip hıristiyan toplumunun içinde özümsenebilmesi için bir dizi yasağı devreye soktu. Öncelikle İslâmî usullere göre kesimlerin yapıldığı mezbahalar ve kasap dükkânları kapatıldı. Arap isim ve unvanlarının kullanılması, Arapça konuşulması, Arapça kitap bulundurulması, çocukların sünnet ettirilmesi, kadınların tesettüre uygun giyinmesi yasaklandı. Altı yaşından küçük çocukların hıristiyan terbiyesiyle yetiştirilmesi için manastırlara yerleştirilmesi kararlaştırıldı. Bu kararlara uyulup uyulmadığını kontrol etmek ve ihlâllere karşı cezaî müeyyideleri uygulamak amacıyla başta Gırnata (Granada) ve Belensiye (Valencia) olmak üzere Moriskolar'ın topluca bulundukları yerlerde engizisyon mahkemeleri kuruldu. Bir Morisko'nun ramazan ayında gündüz vakti kendisine sunulan yemeği yahut herhangi bir günde domuz etini yememesi, cuma günü temizlik yapması veya evini kilitlemesi, çocuklarına müslüman kültürüne ait isim vermesi, Arapça konuşması, ağzından “Allah”, “Muhammed” lafızlarından birinin çıkması ve yatak odasında haç bulundurmaması gibi sebepler engizisyon mahkemesine sevki için yeterliydi. Mahkemelerde kendilerine yüklenilen suçu itiraf eden sanıklar para cezası, mal müsaderesi, kürek mahkûmluğu veya yakılarak öldürülme gibi cezalara çarptırılmaktaydı. Papalık tarafından İspanya engizisyonuna gözlemci olarak gönderilen rahip Lorenzo, 1481-1517 yılları arasında ülke genelinde 13.000 kişinin diri diri yakılma cezasına mahkûm edildiğini bildirmektedir (bk. ENGİZİSYON). Gırnata Moriskoları bu mahkemelerin özellikle dil, örf ve âdetlerle ilgili baskılarını hafifletebilmek için mahkeme aracılığıyla devlete 1543 yılında 120.000, 1555 ve 1558'de 100.000 duka altın vermeyi teklif ettilerse de kabul görmedi. Fakat ne bu mahkemelerin ne de rahiplerin gayretleri Moriskolar'ın asimile edilebilmesi için yeterli oldu. Osmanlı Devleti'nin Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Akdeniz'de ulaştığı güç, Endülüs medeniyetinin tekrar canlanacağı ümidiyle Moriskolar'ın müslüman kimliğine daha sıkı sarılmalarını sağladı. Öte yandan Barbaros Hayreddin Paşa, Turgut Reis, Piyâle Paşa ve Sâlih Paşa gibi Türk denizcilerinin İspanya kıyılarına düzenlediği seferlerle çok sayıda Morisko Kuzey Afrika'ya nakledildi. Cezayir beylerbeyi de onlara silâh ve erzak yardımı yaptı. I. Karlos'un (Şarlken) yerine geçen II. Felipe, bu gelişmeler üzerine asimilasyon faaliyetlerinin daha sıkı uygulanması için 1567'de yeni bir ferman çıkardı. Bu fermanla Moriskolar'ın yaşadığı

yerleşim merkezlerine on ikişer hıristiyan ailesinin yerleştirilmesini, üç yıl içinde Arapça'yı tamamen bırakarak İspanyolca öğrenmelerini, kadınlarının hıristiyan kadınları gibi giyinmelerini, evlerinde Arapça kitap bulundurmamalarını, kendi müzik ve danslarını icra etmemelerini, çocuklarını kilise okullarına göndermelerini emretti. Fermanın ardından engizisyon mahkemelerinin ve mahallî yöneticilerin baskıları daha da arttı; özellikle Gırnata'da Moriskolar'ın mülkleri ellerinden alındı. Bunun üzerine, II. Felipe'nin Almanya'da Protestanlar ve Hollanda'da Calvinistler tarafından çıkarılan isyanlarla meşgul olmasını da fırsat bilen Gırnata Moriskoları, vaftiz ismi Hernando de Cordova de Valor olan Muhammed b. Ümeyye'nin (Aben-Humeya) önderliğinde 1568'de ayaklandılar; Osmanlılar'dan da İspanya üzerine bir deniz seferi düzenlenmesini talep ettiler. Fakat II. Selim o sırada Kıbrıs'ın fethiyle meşgul olduğundan ancak Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa vasıtasıyla bir miktar asker,

erzak ve silâh yardımı yapabildi. Gerek yardımın beklenen ölçüde olmaması gerekse birçok Morisko'nun isyandan vazgeçmesi yüzünden hareket bir süre sonra zayıfladı; nihayet Muhammed b. Ümeyye'nin yerini alan Mevlây Abdullah b. Abbo'nun (Aben-Aboo) öldürülmesiyle 1571'de sona erdi. İspanyol idaresi, Gırnata ve civarında yaşayan yaklaşık 84.000 Morisko'yu Osmanlılar'la ilişkilerini tamamen kesmek amacıyla ülkenin kuzeyindeki Kastilya'nın kırsal kesimlerine sürdü.

İbn Ümeyye'nin isyanı Moriskolar'ı şüphe odağı haline getirdi. Aragon ve Belensiye Moriskoları ile Osmanlılar ve Fransızlar arasında varlığı belirlenen gizli ilişkiler, ayrıca Osmanlılar'ın Fransızlar'la birlikte İspanya'ya saldırı hazırlığı içinde olduğu haberi, Moriskolar'ın yeniden ayaklanıp Gırnata'dan Aragon'a kadar olan bölgelerde bağımsızlıklarını ilân edeceklerine dair söylentiler bu şüpheyi daha da kuvvetlendirdi. Diğer taraftan engizisyon gözlemcilerinin hazırladığı raporlar, Moriskolar arasında hakiki mânada bir hıristiyanlaşmanın gerçekleşmediğini ortaya koymaktaydı. Bunun üzerine Moriskolar'ın ya topluca ülkeden sürülmesi, ya evlenme yasağı getirilmek suretiyle tedrîcî olarak soylarının kurutulması, ya da belli yerlerde yaşamaya mecbur tutulmaları şeklinde öne çıkan üç şık üzerinde duruldu; neticede 4 Nisan 1609'da sürgün yolu benimsendi. 1614 yılına kadar devam eden sürgün sırasında İspanya'dan çıkarılan Moriskolar'ın sayısı 300.000'i aşmıştır. Bunların büyük çoğunluğu Fas,

Cezayir ve Tunus'a, az bir kısmı Selânik, Belgrad, İzmir, İstanbul, Adana, Şam ve Trablusgarp gibi Osmanlı şehirlerine gitti; bu arada Fransa, İngiltere ve İtalya'ya göç eden küçük topluluklar da oldu. Osmanlı Sultanı I. Ahmed İngiltere Kralı I. James'e, Fransa kral nâibesi Maria de Medici'ye ve Venedik doçuna birer mektup göndererek ülkelerine gelen Moriskolar'a iyi davranılmasını ve onların Osmanlı topraklarına gönderilmesinin sağlanmasını talep etti. Cezayir ve Tunus beylerbeyilerine de Moriskolar'ın himaye altına alınmasını emreden fermanlar gönderdi. Böylece göçmenler devlete ait topraklara yerleştirildi, beş yıl vergiden muaf tutuldu ve denizcilikten anlayanları donanmada istihdam edildi. Kısa sürede ziraat, ticaret, zenaat, sanat, ilim ve edebiyat alanlarında kendilerini ispat eden Moriskolar, Kuzey Afrika ipek böcekçiliğini ve ipek imalâtını geliştirdiler. Kullandıkları sulama teknikleri ve üretimine başladıkları yeni ürün türleri sayesinde yerleştikleri toprakları verimli birer tarım alanına dönüştürdüler. Yerli halk, su kaynaklarının kanallar vasıtasıyla evlere ve çeşmelere akıtılmasını onlardan öğrendi. Özellikle Tıtvân, Rabat, Selâ (Salé) ve Tunus birer ticaret, sanat ve edebiyat şehrine dönüştü. Sürgünden belli bir süre sonra Moriskolar'ın birçok vakıf kurması, bunların yeni topraklarında ulaştıkları ekonomik seviye hakkında bir fikir vermektedir. Moriskolar özgün müzikleri, folklorları, gelenekleri, matematik, mantık, felsefe alanlarında sahip oldukları birikimleri ve kendilerine has mimari üslûplarıyla içinde yaşadıkları toplumlara önemli katkılar sağlamışlardır.

Ekonomik, Sosyal ve Dinî Hayat. Moriskolar, şeklen Hıristiyanlığa girmiş görünseler de gerçekte ne bu dine ne de XVI. yüzyıl İspanyol toplumunda hâkim olan tabakalaşmış yapıya uyum sağlayabildiler. Bu sebeple aralarında asiller, burjuvalar, din adamları ve köylüler gibi zümreler teşekkül etmedi; dolayısıyla sosyal sınıflara değil servet ve mesleğe dayalı farklılıklar öne çıktı. Endülüs şehirlerinin geri alınışı sırasında varlıklı ve ilim erbabı müslümanların büyük çoğunluğu İspanya'yı terkettiğinden Moriskolar daha ziyade küçük çiftçiler ve zenaatkârlardan oluşmaktaydı. Demircilik, marangozluk, inşaatçılık, hasırcılık, iplikçilik, terzilik, dokumacılık, ipek böcekçiliği, baytarlık, hayvancılık, balıkçılık ve yük taşımacılığı çalıştıkları iş dallarının başlıcalarıydı. Moriskolar'ın nüfus artışı İspanyollar'a nisbetle daha yüksekti. 1562-1572 yılları arası ve 1609 yılı verilerine göre Belensiye bölgesinde eski hıristiyan nüfusu % 44,7 artarken yeni hıristiyanların artışı % 69,7 oranında gerçekleşmişti.

Moriskolar arasında mâruz kaldıkları baskılar yüzünden okur yazarlık oranı gittikçe azalmakla birlikte özellikle sürgün öncesindeki yıllarda devletin açtığı tıp mekteplerine giden Morisko gençlerinin sayısında artış olduğu anlaşılmaktadır. 1607'de Pedro de Vesga adlı bir görevli tarafından III. Felipe'ye sunulan raporda el-Kal'a (Alcala) ve Tuleytula'daki (Toledo) tıp mekteplerinde okuyan öğrencilerin çoğunun Moriskolar'dan meydana geldiği ve tedbir alınmadığı takdirde tıp mesleğinin tamamen onların eline geçeceği ifade edilmekteydi.

Moriskolar'ın içinde yaşadıkları toplumun diğer mensuplarıyla aynı binayı, aynı evi paylaşmak, aynı mahallede oturmak veya aynı iş yerinde çalışmak gibi ilişkileri vardı. Dolayısıyla onlarla birlikte yaşarken hem Hıristiyanlığa uygun davranmaları hem de müslüman kimliklerini açığa çıkaracak söz ve davranışlardan kaçınmaları gerekmekteydi. Bu şekilde takıyyeye dayalı ikili bir hayat sürme mecburiyetinin ortaya çıkması üzerine, zorla hıristiyanlaştırma sürecinin başladığı 1501 yılından itibaren bunun İslâm dini açısından câiz olup olmadığı hususu sorgulanmaya başlandı. Cezayirli fakih Venşerîsî, bir soruya karşılık verdiği fetvada hıristiyan hâkimiyetindeki Endülüs halkından gerçekten çaresiz kalanların dışındakilere hicretin farz olduğunu, dolayısıyla takıyye yaparak yaşanamayacağını ifade etti. Hemşehrisi Ubeydullah Ahmed b. Bû Cum'a el-Mağrâvî el-Vehrânî ise 910 (1504) yılında verdiği bir fetvada Moriskolar'ın hıristiyan idareciler tarafından mutlaka yapılması istenen içki içme, domuz eti yeme ve ikonları kutsama gibi fiil ve davranışları kalben haramlıklarından şüphe etmemek şartıyla yapabileceklerini, namazlarını işaret yoluyla kılabileceklerini, abdest almanın imkânsızlığı halinde abdest için sadece niyet etmelerinin yeterli olacağını bildirdi. Moriskolar arasında Mağrâvî'nin bu fetvası daha fazla kabul gördü ve XVI. yüzyıl boyunca İslâm'ın gizlice yaşatılmasında önemli rol oynadı. Engizisyon mahkemelerine ait arşiv belgelerinden, Moriskolar'ın toplu sürgünün başladığı 1609 yılına kadar ibadetlerini şartların uygunluğu ölçüsünde yerine getirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Namazın cemaatle kılınması ancak küçük gruplar halinde belirli kişilerin evlerinde gerçekleştirilebiliyor, cuma namazlarının eksikliği gece sohbetleriyle giderilmeye çalışılıyordu. Dinî kitapların elde edilememesi sebebiyle zamanla gençlerin dinî bilgilerinde ciddi bir zayıflama meydana geldi. Ancak ramazan orucu mutlaka yerine getirilmesine çalışılan bir ibadet olmaya devam etti. Yeni

doğan çocuklara İslâmî isim verilmesi müslüman kimliğini korumanın en önemli unsurlarından biriydi. Bebekler kilisede vaftiz ettirildikten sonra eve getirilir, önce vücudunun tamamı yıkanır, ardından kulağına ezan okunarak adı konulurdu. Erkek çocukların sünnet ettirilmesi işi de çok büyük güçlüklerle sürdürülüyordu. Engizisyon mahkemelerinin kayıtlarına göre sürgüne yakın dönemde Belensiye'deki Moriskolar'ın tamamının sünnetli olmasına karşılık Aragon'dakilerin yarısı,

Endülüs (Andalucia) ve Kastilya bölgelerindekilerin ise tamamına yakını sünnetsizdi. Cenaze namazı ancak geceleri kılınabiliyordu.

1526'da Arapça'nın yasaklanması ve bilhassa 1567'den itibaren bu yasağın daha sıkı bir şekilde takip edilmesi neticesinde XVI. yüzyılın sonlarına doğru Moriskolar arasında Arapça bilen pek kalmamıştı. Bunun üzerine Moriskolar, Arap alfabesiyle İspanyolca risâle ve kitaplar hazırlamaya ağırlık verdiler. Aljamiado literatürünün önemli bir kısmını oluşturan bu eserler büyük bir gizlilik içinde yazılıp okunmakta ve muhafaza edilmekteydi (bk. ALJAMİA). Bunların ilk örneklerine 1728'de Moriskolar'dan kalma bir evin gizli bir bölmesinde rastlandı. Bu eserlerin büyük çoğunluğu dinî nitelikli olup Kur'an meâlleri, hadisler, ilmihal bilgileri; evlenme, boşanma, miras gibi konulara dair risâleler; Hıristiyanlığı, özellikle de teslîs inancını eleştiren şiir ve nesirler ve dinî kıssalardan ibaretti. İçlerinde tıp, tılsım, tarih ve edebiyata dair eserler de bulunmaktadır.

Literatür. Gerek bu dönemde gerekse daha sonra telif edilen müslüman kroniklerinde, Makkarî'nin Nefḥu'ṭ-ṭîb'i ile (nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut 1388/1968) müellifi bilinmeyen Aḫbârü'l-ʿaṣr fî inḳıżâʾi Benî Naṣr dışında (Kahire 1343) Morisko meselesinin pek yankı bulmaması dikkat çekicidir. XVI ve XVII. yüzyıllarda ise birçok İspanyol tarihçisi bu konuda eserler telif etmiştir. Bunların temel özelliği devlet yanlısı bir bakış açısıyla kaleme alınmış olmalarıdır. Luis de Marmol Carvajal'in Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada'sı (Malaga 1600), Jaime Bleda'nın Defensio fidei in causa neophytorum, sine morischorum Regni Valentiae'si (Valencia 1610), Pedro Aznar de Cardona'nın Expulsión justuficada de los moriscos españoles'i (Huesca 1612), Diego Hurtado de Mendoza'nın Guerra de Granada'sı (Lisbon 1626) ve Marcos de

Guadalahara y Javier'in Prodición y destierro de los moriscos'u gibi örneklerde Moriskolar'ın "imansız müslümanların iş birlikçileri ve muhbirleri, inançlarında ve işlerinde sahtekâr, ilâhî iradeye karşı suç işlemekten kaçınmayan bir topluluk" şeklinde takdim edildiği görülmektedir.

XVII. yüzyılın sonlarından XVIII. yüzyıl ortalarına kadar Moriskolar tarihçilerin ilgi gösterdiği bir konu olmaktan çıkmıştır. Bu dönemde yapılan tek çalışma, İngiliz Michael Geddes'e aittir (The History of the Expulsion of the Moriscoes out of Spain in Reign of Philipp III, Londres 1702). XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Morisko meselesi yeniden tarihçilerin ilgisini çekmeye başladı ve XX. yüzyılın başlarına kadar bir dizi eser telif edildi. Bu çalışmalar arşiv malzemesini de kullanmış olmaları açısından önemlidir. Diğer taraftan bunların bazılarında ilk defa İspanya Krallığı'nın Morisko politikasına ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Cánovas de Castillo (Historia General de España, Madrid 1890-1894), M. Danvila y Colládo (La expulsión de los moriscos españoles, Madrid 1889), P. Boronat y Barrachina (Los moriscos es-pañoles y su expulsión, Valencia 1901), Menendez y Pelayo (Historia de los heterodoxos españoles, Madrid 1880) savunmacı çizgide; Muñoz y Gavira (Historia del alzamiento de los moriscos, su expulsión de España ..., Barcelona 1973), F. Janer (Condición social de los moriscos de España, Madrid 1857), Albert de Circout (Histoire des mores, mudéjares et des morisques, Paris 1846), Modesto Lafuente (Historia General de España, c. XIX, Barcelona 1889) ve Henry C. Lea (The Moriscos of Spain: Their conversion and Expulsion, Philadelphia 1901) tenkitçi çizgide yer alan müelliflere örnek gösterilebilir. XX. yüzyılın ilk yarısında azalan Morisko araştırmaları 1950'li yıllardan itibaren yeniden artmaya başladı; özellikle Fernand Braudel, H. Lapeyre, T. Halperin-Donghi, Joan Reglá ve Luis Cardaillac gibi Fransız araştırmacıların konunun aydınlatılmasına önemli katkıları oldu. Bunlardan Braudel Morisko meselesini coğrafî, politik ve kültürel temelde medeniyetler çatışmasının bir uzantısı şeklinde değerlendirdi. Lapeyre topluluğun demografik yapısını ve Halperin-Donghi Belensiye Moriskoları'nın sosyolojisini incelerken Cardaillac da engizisyon mahkemelerine ait belgelerden hareketle Moriskolar'la hıristiyan İspanyollar arasındaki gündelik ilişkileri ortaya koymaya çalıştı. Joan Reglá ise Moriskolar'ın birer sosyal grup olarak ele alınmasına öncülük etti. Öte yandan A. Hess ve

Abdülcelîl et-Temîmî, ilk defa arşiv belgelerinden yararlanıp Morisko-Osmanlı ilişkilerinin aydınlatılmasına ciddi katkılar sağladı. Bu iki araştırmacının ve daha sonra yine Osmanlı arşiv belgelerini kullanan diğer bazı araştırmacıların çalışmaları neticesinde, önceleri özellikle Arap dünyasında yaygın biçimde kabul gören Osmanlılar'ın Endülüs müslümanlarına yardım etmediği görüşü bugün artık geçerliliğini yitirmiş bulunmaktadır. Abdülcelîl et-Temîmî ayrıca, Merkezü'l-buhûsi'l-Osmâniyye ve'l-Mûriskiyye adı altında bir araştırma merkezi kurdu. Bu merkez sempozyumlar düzenlemek, araştırmalar yaptırmak, neşriyatta bulunmak suretiyle çalışmalarını aktif bir şekilde sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

P. A. Gaspar, Expulsión de los moros de España por la S.C.R.Magestad del Rey don Phelipe Tercero, Valencia 1610; A. F. Guerra, Reflexión sobre la rebelión de los moriscos, Granada 1840; J. D. M. Ford, Relación de lo que pasó en la expulsión de los Moriscos del Reino de Valencia, Valencia 1878; F. Fernández, Aben-Humeya, Barcelona 1935; C. L. Martínez, Mudéjares y moriscos sevillanos, Sevilla 1935; P. L. Raga, Los moriscos y la parroquia de la ciudad de Segorbe, Segorbe 1958; M. Abdullah İnân, Nihâyetü'l-Endelüs, Kahire 1966; M. Albert, Les Turcs dans la littérature espagnole du siècle d'or, Paris 1967; S. C. Urgoiti, El problema morisco en Aragón, Valencia 1969; P. Dressendörfer, Islam unter der Inquisition, Wiesbaden 1971; J. Penella, Los moriscos es-pañoles emigrados al Norte de África despues de la expulsión, Barcelona 1971; E. C. Pallarés - R. G. Cárcel, Moriscos y agermanats, Valencia 1974; M. Epalza, Etudes sur les moriscos andolous en Tunisie, Madrid-Tunus 1974; a.mlf., Moriscos antes y despues de expulsión, Madrid 1992; M. G. Arenal, Los Moriscos, Madrid 1975; a.mlf., Inquisition y moriscos, Madrid 1978; A. M. Rodrigo, La expulsión de los moriscos y consequencias económicas para la Región Valenciana, Valencia 1975; J. C. Baroja, Los moriscos del reino de Granada, Ensayo de historia social, Madrid 1976; A. D. Ortiz - B. Vincent, Historia de los Moriscos, Madrid 1978; L. Cardaillac, Moriscos y Cristianos. Un Enfrentamiento polémico (1492-1640), Madrid 1979; J. F. Nieva, La

Inquisición y los moriscos extremeños, Badajoz 1979; T. H. Donghi, Un coflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia, Valencia 1980; Muhammed Kastîlî, Miḥnetü'l-mûrîskûs fî İsbânyâ, Tıtvân 1980; H. Mechoulan, El honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el siglo de Oro, Barcelona 1981; L. G. Cárcer, Las Germanías de Valencia, Barcelona 1981; M. A. de Buenes, Los moriscos en el pensamiento histórico, Madrid 1983; Anwar G. Chejne, Islam and The West: The Moriscos, Albany 1983; Nebîl Abdülhay Rıdvân, Cühûdü'l-ʿOs̱mâniyyîn li-inḳāẕi'l-Endelüs ve istirdâdihî, Mekke 1408/1988; N. Cabrillana, Almería Morisca, Granada 1989; Chakib Benafri, Endülüs'te Son Müslüman Kalıntısı Moriskoların Cezayir'e Göçü ve Osmanlı Yardımı: 1492-1614 (yüksek lisans tezi, 1989), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülcelîl et-Temîmî, ed-Devletü'l-ʿOs̱mâniyye ve ḳaḍıyyetü'l-mûrîskiyyîne'l-Endelüsiyyîn, Zağvân 1989; a.mlf., Bibliographie générale d'études morisques, Zaghouan 1995; a.mlf., "es-Siyâsetü'l-ʿOşmâniyye li-istîṭâni'l-mûrîskiyyîne'l-Endelüsiyyîn bi'l-Anâḍûl", el-Mecelletü't-târîḫiyyetü'l-Maġribiyye, sy. 63-64, Tunus 1991, s. 253-266; Abdullah Muhammed Cemâleddin, el-Müslimûne'l-münaṣṣarûn, Kahire 1991; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları,

Ankara 1994-97, I-III; a.mlf., "Endülüs Müslümanlarına Osmanlı Yardımı", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IX, 393-408; a.mlf., "İspanya Krallığı'nın Endülüs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Politikası", AÜİFD, XXXV (1996), s. 243-284; Vażʿiyyetü'd-dirâsâti'l-mûrîskiyyeti'l-Endelüsiyye (nşr. Abdülcelîl et-Temîmî), Zağvân 1995; E. Lévi-Provençal, "Moriskolar", İA, VIII, 427-428; G. A. Wiegers, "Moriscos", EI² (İng.), VII, 241-244.

Mehmet Özdemir

MORİTANYA

Afrika'nın kuzeybatısında bir İslâm ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Güneyde Senegal, doğuda ve güneydoğuda Mali, kuzeydoğuda Cezayir, kuzeybatıda Batı Sahrâ (eski İspanyol Sahrâsı) ve batıda Atlas Okyanusu ile sınırlanmış olan ve başkanlık tipi cumhuriyetle yönetilen Moritanya'nın resmî adı el-Cumhûriyyetü'l-İslâmiyyetü'l-Mûritâniyye (ismin tarihçesi için bk. MORİSKOLAR), yüzölçümü 1.030.700 km², nüfusu 2.998.000 (2004 tah.), başşehri Nuakşot (Nouakchott, 679.000), diğer önemli şehirleri Nouadhibou (83.000), Kife (71.000), Keyheydi (53.000) ve Rûsû'dur (52.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Moritanya'nın geniş bir kısmı Büyük Sahrâ'da yer alır ve çöl, yarı çöl görünümündedir. Yüksek olmayan ülke topraklarının batı tarafı alçak ovalardan meydana gelmiştir ve kumullarla kaplıdır; Senegal vadisi uzun bir alüvyonlu ovadır. Çöl ortasında ada gibi bazı kayalık tepeler yükselir; bunlardan İcil (Idjil) ülkenin en yüksek doruğudur (915 m.). İklimi kuraklık ve sıcaklık karakterize eder. Dokuz ayı kurak geçen ülkeye bu aylarda ortalama 30 milimetreden daha az yağış düşer (Nouadhibou: 5 mm); sıcaklık ortalaması Nuakşot'ta 26,5º C, Nouadhibou'da 22,1º C'dir. Bitki örtüsü iklime bağlıdır ve üç kuşağa ayrılır. Bu örtü Sudan ikliminin hüküm sürdüğü savan alanında otluk ve fundalıklardan ibarettir, bunların arasında baobab ve Senegal akasyası ağaçları yer alır; sahil alanı genelde çalılıklarla kaplıdır ve yine yer yer akasyalara rastlanır. Büyük Sahrâ alanı ise bitki örtüsünden yoksun olup sadece adacıklar halinde seyrek vahalar ihtiva eder. Ülkenin gerçek anlamda tek akarsuyu güneybatı kesiminde akan ve Senegal Devleti ile sınır oluşturan Senegal nehridir. Ayrıca güneyde yalnız yağmur mevsiminde canlanan ve sularını Senegal nehrine boşaltan bazı küçük

dereler bulunmaktadır.

Geniş bir alanı kaplayan Moritanya'da çok az olan nüfusun bölgelere dağılışı eşit değildir. Ortalama yoğunluk zenci köylülerin çoğunlukta bulunduğu güney sahasında km^2'ye üç, geri kalan kesimde ise sadece bir kişiden ibarettir. Nüfusun ülkenin yerlileri sayılan ve Berberî-Arap-Zenci melezi olan Maurlar ile Tukulor, Soninke (Sarakole), Volof, Bambara ve Pöller'in oluşturduğu Sudan halkları teşkil eder. Bunların % 99'u Sünnî müslüman, % 1'i hıristiyandır. Resmî dili Arapça olan ülkede mahallî dillerin ve Berberîce karışık Arapça'nın (Hassaniyye lehçesi) yanında Fransızca da konuşulur.

Moritanya ekonomisi geleneksel kır ürünleri (tarım, hayvancılık, toplayıcılık, nehir balıkçılığı), deniz balıkçılığı ve maden işletmeciliğine dayanır. Tarımdan fazla ekonomik rol oynayan hayvancılıkta deve, sığır, koyun ve keçi yetiştiriciliği yapılır. Ekonomide hayvancılığın önemli yer tutması insanların beslenme tarzına da yansımıştır; kişi başına et tüketimi 30 kilograma ulaşır ve bu Batı Afrika'daki en yüksek değerdir. Et ticareti soğuk hava tertibatlı modern kamyon filolarıyla gerçekleştirilmektedir. Başlıca tarım alanları güney sahil bölgesindedir. Burada kışın darı, manyok ve yer fıstığı, yazın kocadarı, mısır, pirinç ve bazı sebze türleri yetiştirilir. Vahalardaki hurmalıklardan elde edilen ürünün çoğu ülke içinde tüketilir, bir kısmı da Senegal ve Mali'ye satılır. Geleneksel kırsal faaliyetlerden toplayıcılıktaki ürünler akasya zamkı ile kaya tuzudur. Ancak kaya tuzunun dış pazarlardaki önemi deniz tuzunun rekabeti karşısında azalmıştır.

Senegal nehrinde geleneksel metotlarla yapılan tatlı su balıkçılığı öncelikle yerel nüfusun ihtiyacını karşılar, balıkların az bir kısmı da kurutulmuş olarak Senegal'e ihraç edilir. Deniz balıkçılığı ise modern usullerle gerçekleştirilmektedir. Ancak Moritanya açıklarında bol miktarda balık bulunmasına rağmen balıkçılık ülkeye fazla bir kazanç sağlamamaktadır. Çünkü bu faaliyet Moritanya'yı temsil etmeyen Fransız, İspanyol, Portekiz, Yunan, Japon ve Ruslar'a ait uluslararası bir filo tarafından yürütülmektedir. Kurutulmuş tuzlu balık endüstrisi de küçük ve basit yerli tesislerin yanında üç büyük Fransız konserve şirketinin elindedir. Üretilen konservelerin tamamı ekvator Afrikası'na ihraç edilir.

Yeni gelişen ve titanlı demir (ilmenit), demir, jips ve bakır cevherlerini işleyen maden sanayii ülkenin en önemli gelir kaynağıdır. Jips Nuakşot'un kuzeyindeki kıyılarda yer alır ve daha çok başşehirdeki yapılarda alçı olarak kullanılır; fakat henüz sistematik bir şekilde işletilmemektedir. 1953 yılından beri çalıştırılan bakır madeni Akjoujt bölgesinde yer alır ve açık işletme halindedir. Akjoujt'un 20 km. güneydoğusunda zengin demir ve kıyı kesiminde titanlı demir yatakları bulunmaktadır. Demir yataklarının en önemlisi İcil yöresindekidir; ayrıca batıda, doğuda ve orta masifte üç önemli demir yatağı vardır. En önemli ticarî gelirin sağlandığı demir sanayii sayesinde Moritanya sömürgecilik

dönemine göre birdenbire önem kazanmıştır. Ticaret yapılan ülkeler arasında Fransa, Büyük Britanya, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, İtalya, İspanya, Japonya ve Cezayir ön sıralarda gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 122; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 226-228; Mauritania: A Country Study (ed. R. E. Handloff), Washington 1990; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 183-189; H. T. Norris, "Mūrītānīya", EI² (İng.), VII, 611-612; "Moritanya", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VI, 1617-1624; "Günümüzde Moritanya", Bertelsman: Bugünkü Dünyamız, Atlas Ansiklopedi, Gütersloh 1993, s. 12-13.

Aydoğan Köksal

II. TARİH

Tarih öncesi dönemlerde iskân edildiği anlaşılan Moritanya toprakları

Romalılar zamanında onlara bağlı bir krallık tarafından yönetiliyordu. En önemli hükümdarlarından biri ülkenin Helenistik kültür alanına girmesini sağlayan, Marcus Antonius ve VII. Kleopatra'nın kızları olan Kleopatra Selene'nin kocası XI. Juba idi.

Arap coğrafyacılarının başlıca üç bölgesine Gāne, Tekrûr ve Şinkīt adlarını verdikleri bugünkü Moritanya topraklarına göçebe Berberîler'in girmesi III. yüzyıl dolaylarına rastlamaktadır. O sıralarda ülkede görülen yerleşik topluluklar ve şehir hayatı güney ve güneydoğudaki siyahî krallıkları karakterize eden özelliklerdendi. Bu siyahî krallıklar ilk dönemlerinden itibaren altın ve köle arayan Arap ve Berberî tâcirleri çok iyi tanıyorlardı. Bunlardan Güneydoğu Moritanya'daki, Gāne unvanıyla da anılan krallarının debdebe ve zenginlikleriyle ünlü Gāne ülkesi onlar için özellikle altın üzerinde yoğunlaştıkları en önemli ticaret alanı idi. Bölgeye İslâmiyet'in ne zaman girdiği kesin biçimde belli değilse de VIII. yüzyılın sonlarında müslümanlarla çok sıkı olan ticarî bağlar bunun o dönemde gerçekleşmeye başladığını düşündürmektedir. Putperest olmalarına rağmen müslüman topluluklarının kendi topraklarında barınmasına izin veren Gāne kralları, bu tutumlarıyla bir kısmı çok erken dönemlerde İslâmlaşan Berberîler'in kendi halklarıyla kaynaşmasına ortam hazırladılar (bk. GĀNE). Daha sonraları Senegal nehrinin etrafındaki War Dyabe (War Ndyay, ö. 1041) gibi siyahî müslüman krallar İslâm'ın yayılmasında etkin rol oynadılar. Berberî kabilelerinin tamamının müslüman olması, Murâbıt Devleti'nin kurucusu Abdullah b. Yâsîn tarafından çok kısa bir zamanda gerçekleştirildi. Abdullah b. Yâsîn'in bölgeye yerleştirdiği Mâlikî mezhebi bütün Batı Afrika'ya yayıldı; o dönemden itibaren tarikatlar da Moritanya'nın dinî hayatında gittikçe artan bir biçimde önem kazanmaya başladı.

XIII. yüzyılın ortalarından XV. yüzyılın ortalarına kadar Merînîler'in yönetimi altında kalan Moritanya toprakları XVII. yüzyılda Tagan ve Hoz'un bir bölümü hariç, XIII. yüzyılda Mısır'dan bölgeye gelip yerleşen Benî Ma'kıl'in önemli bir kolunu teşkil eden Hassânîler'in eline geçti. Kuzeyden gelen Pöl baskısı karşısında Berberîler'in dinî lideri Nâsırüddin Avbek cihad ilân ettiyse de 1674'te Tin Yifdad savaşında öldürüldü. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Moritanya'nın Trarza, Brakna ve Adrar bölgelerindeki Hassânî emîrleri Fas'ın Şerif yöneticileriyle ilişkilerini bazan ittifak ilân

edecek derecede yakın tuttular.

1854’te Fransızlar Moritanya’ya girdi; ancak ülkenin içlerine doğru nüfuz etmeleri XX. yüzyılın başlarında gerçekleşti. Böylece Mağrib’den koparak ekonomik bakımdan Saint Louis ve Senegal’deki Dakar’a bağlanan Moritanya Fransızlar’ın vesayetini kabullendi. 1950’li yıllarda bağımsızlık faaliyetleri hızlandı. 28 Eylül 1958’de ülke Moritanya İslâm Cumhuriyeti adı altında Fransız Birliği’nin özerk bir üyesi olarak kendini kabul ettirdi. 23 Haziran 1959’da millet meclisi Muhtar Olad Daddah’ı başbakan seçti. 28 Kasım 1960’ta Moritanya İslâm Cumhuriyeti bağımsız bir devlet olarak ilân edildi. Muhtar 20 Ağustos 1961’de seçimleri kazanarak ilk devlet başkanı oldu. Moritanya 1969’da İslâm Konferansı Teşkilâtı’na, 4 Aralık 1973’te Arap Birliği’ne, 1975’te Arap Ekonomik Birliği Konseyi’ne katıldı. Saygın bir kişiliğe sahip bulunan ve Moritanya’yı Mağrib ile Siyah Afrika arasında bir köprü konumuna getirme idealini kısmen gerçekleştiren Muhtar, Fas’ın İspanya’nın eski İspanyol Sahrâsı’ndan çekilmesinin ardından kayıp topraklar gözüyle baktığı yerleri geri alma çabasına karşı verilen mücadelede başarılı olamadı. 14 Kasım 1975’te Madrid’de yapılan antlaşma ile İspanya Batı Sahrâ’dan çekilmeyi ve bölgeyi Fas ile Moritanya’ya bırakmayı kabul etti. Nisan 1976’da imzalanan bir antlaşma ile de Batı Sahrâ Fas ile Moritanya arasında taksim edildi. Muhtar 10 Haziran 1978’de askerî bir darbe ile devrildi. O tarihten bu yana ülkede pek çok hükümet değişikliği ve etnik mücadele gerçekleşti; 14 Kasım 1975 antlaşmasını tanımayan Polisario Cephesi kanlı eylemler yaptı. Ülkenin ekonomik çöküntüden, kuraklıktan meydana gelen kıtlıklardan ve eski İspanyol Sahrâsı’nın sahiplenilmesinden doğan çatışmalardan kurtulabilmek için devamlı şekilde uluslararası yardıma ihtiyaç duyduğu halde ayakta kalabilmesi günümüz Afrika’sının şaşırtıcı olaylarından biridir; bunda çeşitli etnik grupları bir arada tutan İslâmiyet’in etkisi büyüktür. 20 Mayıs 1961 anayasası İslâm dinini, etnik kökenlerinin farklılığına rağmen Moritanya halkının ve devletinin resmî dini olarak kabul etmiş ve devlet başkanlığına seçilebilmeyi de Müslümanlık şartına bağlamıştır.

Moritanya’da tarikatların önemli tesiri vardır. Sûfîler ülkenin her tarafına dağılmıştır ve bunlardan bazıları kadındır. Muhtemelen tarikatların en eskisi yüzyıllar boyunca önemini yitirmeyen Şâzeliyye’dir. Künte kabilesine

mensup ünlü şeyhlerle ilişkilendirilen Kādiriyye ise bütün Batı Sahrâ'nın en büyük tarikatıdır.

Senegal nehri civarında yaşayan siyahî nüfus arasında Ticâniyye yaygındır. Ülkede Vehhâbîlik de güçlü bir konuma sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

C. C. Stewart - E. K. Stewart, Islam and Social Order in Mauritania: A Case Study from the Nineteenth Century, Oxford 1973; Ch. Harrison, France and Islam in West Africa: 1860-1960, Cambridge 1988; C. Belvaude, La Mauritanie, Paris 1989; Abdel Wedoud Ould Cheikh, "Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure", al-Ansâb, la quête des origines: Anthropologie historique de la société tribale arabe (ed. P. Bonte v.dğr.), Paris 1991, s. 201-238; S. Calderini v.dğr., Mauritania, Oxford 1992, s. 69-73; H. T. Norris, "Mūrītāniyā", EI² (İng.), VII, 611-628.

Harry Thırlwall Norrıs

MORİTUS

Hint Okyanusu'nda bir adalar ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Afrika'nın 2000, Madagaskar'ın 890 km. doğusunda yer alan ülke Moritus (Mauritius), Rodrigues, Agalega, Cargados Carajos adalarından oluşur. Resmî adı Moritus Cumhuriyeti (Republic of Mauritius), yüzölçümü 2040 km², nüfusu 2004 yılı başlarına ait tahminlere göre 1.265.000, başşehri Port Louis (144.000), diğer önemli şehirleri Beau Bassin - Rose Hill ile (111.000) Vascoas-Phoenix'dir (104.000). Hollandalılar 1598'de adaların en büyüğünü ele geçirdiklerinde buraya Birleşik Eyaletler Cumhuriyeti'nin (Felemenk Cumhuriyeti) en önde gelen yöneticisi Prens Maurits van Nassau'ya izâfeten Mauritius ismini vermişlerdir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Moritus adası (1865 km²) volkanik bir yapıya sahip olup başlıca üç sarp kütleden meydana gelir. Adanın en belirgin özelliği yükseltisinin azlığı, diğer bir özelliği ise doğu kıyısında şerit halinde uzanan 20 m. kadar yükseklikte dar bir kıyı mercan resifinin bulunmasıdır. İklimde ocaktan mayısa kadar devam eden sıcak ve yağışlı bir mevsim dikkat çeker. Yıllık ortalama yağış 900 mm. ile 5 m. arasında değişir. Kuzeydoğu, kuzey ve batıdaki kıyı ovaları yılda 1 metreden az yağış alan kurak bölgelerdir; diğer bölgelere ve merkezî kısma ise yılda 5 m. kadar yağmur düşer. Sıcaklıklar 20ºC ile 23ºC arasında değişir. Ada, aralık ayından nisan ayına kadar sıcak mevsim süresince siklonlara ve genellikle bunların yaptığı ağır tahribata mâruz kalır. Toprakların tamamı evvelce ormanlarla kaplı idi ve 2 m. yağış alan yörelerde nemcil, diğer yörelerde ise kurakçıl (veya baltalık) ormanlar bulunuyordu. Halen gerçekleşen yoğun kesimler sebebiyle ancak 26.000

hektarlık bir alanda ormana rastlanır; 1400 hektarlık bir alan da yeniden ağaçlandırılmıştır.

Ülkede nüfus yoğunluğu 529'dur (km²). Üçte ikisi Hintliler'den meydana gelen halkın % 43'ü şehirlerde, % 57'si kırsal kesimlerde oturmaktadır. Adalarda İngilizce (resmî dil), Fransızca, çeşitli Hint lehçeleri ve yerel diller konuşulur. Ekonomi ülke yüzölçümünün % 45'inde yapılan tarıma dayalıdır. Ekilebilen arazilerin en az ârızalı ve en verimli olan % 90'ı şeker kamışına ayrılmıştır. Diğer önemli tarım ürünlerini sırasıyla çay, kahve, tütün ve vanilya teşkil eder. Tarım ekonomik sebeplerle ihraç ürünlerine yönelik olduğu için gerekli yiyecek maddelerinin büyük bir kısmı Güney Afrika'dan ve Avustralya'dan getirtilir. Hayvancılık da nüfusu hızla artan ülkenin ihtiyacını karşılayacak düzeyde değildir ve hayvansal gıda maddeleri yine yurt dışından sağlanır. Gelişmekte olan turizm önemli bir gelir kaynağıdır. Ülkenin başlıca sanayi kuruluşlarını çay, şeker, melas, bira ve rom fabrikaları oluşturur. Ayrıca elektrikli araç gereç, kibrit ve dokuma fabrikaları bulunmakta, Moritus adasının güneyindeki tuzlalardan da tuz elde edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 123; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 528-530; E. A. Boateng, A Political Geography of Africa, Cambridge 1978, s. 236-247; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 176-179; "Mauritius", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VII, 1971-1978.

Aydoğan Köksal

II. TARİH

Moritus, Hint Okyanusu'nun güneybatı kısmında bulunan ve Mascarene adaları denilen üç adadan (diğer ikisi Réunion, Rodrigues) biridir. 1153'te coğrafyacı İdrîsî'nin çizdiği dünya haritasında Dina Arobi (Dinarobin)

adıyla bir Arap adası olarak gösterilen Moritus'un XII. yüzyıldan itibaren müslüman Arap denizcilerce bilindiği anlaşılmaktadır. Moritus adasındaki bazı yerlerin günümüzde Medine, Moha ve Yemen gibi isimler taşıması müslümanların burada çok erken dönemlerdeki varlığına işaret etmektedir. Ancak Batı kaynaklarında müslümanların ilk dönemlerde Mascarene adalarında uzun süre ikamet etmedikleri, XVI. yüzyılda Portekizli ve Hollandalı denizcilerin gelişinden sonra bölgenin iskâna açıldığı ileri sürülmektedir.

Portekizliler, Moritus adasına ilk defa 1498'de Vasco da Gama öncülüğünde geldiler. 1507'de Portekizli kaptan Diego Fernandez Pereira adaya Cyrne (Cirne) adını verdi. 1516'da Moritus'ta bir sömürge kurmaya çalışan Hollandalılar beraberlerinde getirdikleri kölelerin dağlara kaçması üzerine bu düşüncelerinden vazgeçmek zorunda kaldılar.

Hollandalılar, Hindistan deniz yolu üzerindeki Moritus'u uzunca bir süre erzak ve malzeme temin üssü olarak kullandılar. 1638'de Cornelius Simonz Gooyer'in Moritus'a vali tayin edilmesiyle birlikte adada yeniden sömürgeleştirme faaliyeti başladı. Arazileri işletmek için Avrupa'dan adaya gelen asiller iş gücünü karşılayacak köleleri Endonezya ve Madagaskar'dan getirdiler. Ancak aşırı kuraklık ve kasırgaların korkunç tahribatı yüzünden sömürgeleştirme gayretleri başarısızlıkla sonuçlandı. Hollandalılar 1710 yılında köleleriyle birlikte adayı terketmek zorunda kaldılar.

1715'te Guillaume Dufresne d'Arsel kumandasında bir Fransız donanması adaya

geldi. Adanın adı Île de France olarak değiştirildi. Bu tarihten 1810 yılına kadar devam eden Fransız döneminde adada yirmi iki vali görev yaptı. Fransız hükümeti 1721'de sömürgeleştirmeye başladığı Moritus'un idaresini 1722-1767 yılları arasında Fransız Doğu Hindistan Şirketi'ne (Compagnie Française des Indes Orientales) devretti.

1721'den itibaren önce Senegal ve Gine'den, daha sonra Madagaskar ve Doğu Afrika sahillerinden çok sayıda köle kahve ve baharat üretiminde çalıştırılmak üzere Moritus'a sevkedildi. Bu iş gücü, Hint Okyanusu'nda faaliyet gösteren Fransız Doğu Hindistan Şirketi'nin ekonomik bakımdan güçlenip yayılmasını sağladı. 1735'te şirket tarafından Moritus'a vali tayin

edilen Bertrand-François Mahé de Labourdonnais başşehir Port Louis'yi kurduğu gibi adanın tamamen sömürgeleştirilmesine çalıştı. Mozambik başta olmak üzere çevre bölgelerden getirttiği köleleri şeker kamışı, kahve, pamuk ve baharat tarlalarında çalıştırdı. Ayrıca adada yol, su sarnıcı, hastahane, kışla, dükkân, değirmen ve tuğla ocakları açtırdı. Port Louis'yi bir liman haline getirdi. 1735'te 1000 kişi civarında olan adanın nüfusu 1767'de 15.000'i köle olmak üzere 20.000'e ulaştı.

İngiltere-Fransa arasındaki Napolyon savaşları sırasında Hint Okyanusu'nda mevcut Fransız korsanlarının sığınak olarak kullandığı Moritus İngilizler tarafından kuşatıldı ve son Fransız valisi Charles Decaen 2 Aralık 1810'da adayı İngilizler'e teslim etti. Bu tarihte adada Mozambik ve Madagaskar asıllı, 60.000'i köle olan 75.000 kişi yaşıyordu. Ada 1814 Paris Antlaşması ile kesin biçimde İngilizler'in eline geçti. İngilizler, adanın ismini Hollandalılar tarafından verilen Moritus şekline çevirdikleri halde adadaki çok sayıda yer adı Fransızlar'ın kullandığı şekliyle korundu. 1833'te İngilizce resmî dil olarak kabul edildi. 1835'te köle ticareti yasaklanınca köleler serbest bırakıldı. Yerlerine beş yıllık çalışma izniyle Hintliler ve az miktarda Çinli getirildi. 1835-1907 yılları arasında Moritus'a gelen Hintli sayısı 450.000'i geçti. Ada nüfusunun üçte ikisini oluşturan Hintliler, daha önce burada yaşayan eski kölelerin kullandığı Fransızca ile Afrika dillerinin karışımı Kreol dilini kısmen benimsediler ve bu dile İngilizce ve Hintçe'den kelimeler aldılar. 1867'deki sıtma salgınında ada nüfusunun yarıdan fazlası telef oldu. Hindistan deniz yolu üzerinde önemli bir üs olan Moritus adası 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla birlikte Avrupalılar için önemini kaybetti. 1967'de yapılan referandumda Moritus'un İngiltere'den ayrılması kabul edildi; 12 Mart 1968'de bağımsız yeni bir devlet kuruldu. Yönetimde İngiltere modelinin esas alındığı Moritus Cumhuriyeti, İngiliz sömürgelerini bir arada tutan Commonwealth'in ve Fransızca konuşan ülkeler birliğinin üyesidir.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Hollandalılar'ın Endonezya'dan, Fransızlar'ın Batı ve Doğu Afrika sahilleriyle Madagaskar'dan getirdikleri köleler arasında müslümanlar da bulunuyordu. Fransızlar, 1740'tan itibaren bu köleleri kontrol etmek için Doğu Afrika sahillerinden müslüman Sevâhilî asker ve denizciler getirdiler.

Adada ilk cami bunlar için 1805’te askerî kampta açıldı. 1853’te Moritus’ta 350.000 rupi harcanarak büyük bir cami (cuma camisi) yapıldı ve imamlığına Hacı Şîrali Sobdâr tayin edildi.

Moritus müslümanları, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında ve sonrasında Osmanlı şehid, gazi ve yetimlerine maddî yardımda bulundular. Port Louis’deki Osmanlı şehbender vekilinin önderliğinde başlatılan yardım kampanyasında toplanan yaklaşık 2000 İngiliz sterlini değerindeki poliçeler Londra Büyükelçiliği vasıtasıyla İstanbul’a gönderildi. Moritus imamı Şeyh Nasreddin İbn Gāzî Sobdâr, 31 Aralık 1879’da II. Abdülhamid’e gönderdiği mektupta 1859’dan beri sürdürdüğü imamlık görevinin Sultan Abdülaziz tarafından onaylandığını ve 1865’te Moritus müslümanlarının başimamlığına getirilişinin Osmanlı şehbenderliği defterlerine kaydedildiğini belirterek resmî merasimlerde giymek üzere kendisine Osmanlı kıyafeti gönderilmesini istiyordu. Hindistan’daki müslümanlarla yakın münasebetleri bulunan Moritus müslümanları ayrıca Anadolu’daki Millî Mücadele için yardımda bulundular. Bu amaçla adayı ziyaret eden Mevlânâ Molvi İbrâhim Hâfız’ın girişimiyle Kurtuluş Savaşı’nda şehid düşenlerin çocukları ile dul eşlerine yardım toplanmıştır.

Adada ilk müslüman okulu sömürge idaresinin desteğiyle 1895’te Beau Bassin - Rose Hill şehrinde açıldı. 1906’dan itibaren Islamisme adıyla bir dergi yayımlayan müslümanlar, aynı zamanda kendi aralarında İhvetü’l-müslimîn (1898), Nusretü’l-müslimîn (1902), Medâdü’l-müslimîn (1902) ve İmdâdü’l-müslimîn (1904) gibi adlarla dernekler açıp faaliyet gösterdiler. 1910’da Noormamode Gassita tarafından İhvetü’l-İslâm (Fraternité musulmane) adıyla kurulan bir cemiyet, Osmanlı Devleti başta olmak üzere birçok İslâm ülkesiyle ilişki kurdu. 1912’de adada kırk iki cami vardı. 1965’te cami sayısı altmış beşi bulurken 1980’li yılların başında bu sayı 100’ü geçmiştir.

1927’de Port Louis’deki cuma camisinin imamı Mekkeli Mevlânâ Abdürreşîd Nüvvâb, Muslim High School adlı bir mektep

açarak İslâm toplumunun eğitimiyle ilgilendi. Onun otuz yıl sonra adayı terketmek zorunda kalması üzerine yerine geçen öğrencisi Hassenjee Joomye 1945’te arkadaşlarıyla birlikte Islamic Cultural Association’ı kurdu.

1949'da Curepipe'de açılan Islamic Cultural College 1956'da Port Louis'ye taşındı. Başşehirde müslüman kız öğrenciler için Muslim Girls College ve Madadul-Islam Girls's College adlı iki okul daha açıldı. Kādirî tarikatı mensupları, 1965'te adada ilk defa Sunni Razvi Society International ismiyle bir İslâm kültür merkezi kurdular ve iki yıl sonra Sunni Razvi Academy adlı bir eğitim kurumunu faaliyete geçirdiler.

Adada 171 İslâmî dernek mevcut olup bu derneklerin çalışmaları 1972'de kurulan Mauritius Supreme Council for Islamic Affairs (MSCIA) tarafından denetlenmektedir. Müslüman gençlerin girişimiyle 1973'te faaliyete başlayan Students Islamic Movement (SIM) adada İslâm'ın yayılması için gayret sarfetmektedir. Müslümanların ayrıca The Muslim Committee of Action (MCA) adlı siyasî partileri bulunmaktadır.

Moritus'taki müslüman nüfusu, İngiliz sömürge idaresi döneminde Hindistan'ın Bihâr ve Bengal bölgelerinden getirilen çiftçilerle giderek artış gösterdi. Günümüze kadar sayıları artmaya devam eden müslümanların büyük çoğunluğu Hanefî mezhebine bağlı olup (% 83) bunları Şâfiîler izler (% 7). 1952'de adada 77.014 müslüman yaşamaktayken bu sayı 1962'de 110.332'ye, günümüzde ise 200.000'in üzerine çıkmıştır. Ada halkının % 52'si Hindu, % 28'i hıristiyan, % 17'si müslüman ve % 3'ü diğer dinlere mensuptur. Müslümanlar arasında en yaygın etnik grubu Kalkattias isimli çiftçi Hintliler'in soyundan gelenler oluşturur. Gucerât'tan tüccar olarak gelen Surtees ve Memans isimli diğer önemli etnik grup sayı itibariyle bunları takip etmektedir. Moritus'taki Hintli müslümanlar arasında kullanılan en yaygın dil Urduca'dır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.PRK.BŞK., nr. 2/47; Y.PRK.HR., nr. 1/63; Y.PRK.TKM., nr. 3/4; E. Reclus, Nouvelle géographie universelle, XIV-Océan et teres océaniques, Paris 1889, s. 152-160; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 501-502; Joseph Ki-Zerbo, Histoire de l'Afrique noire, Paris 1978, s. 557-558; A. S. Simmons, Modern Mauritius, Indiana 1982, tür.yer.; J.

Martin, Comores: Quatre îles entre pirates et planteurs, Paris 1983, I, 115, 120, 163, 209; E. M’bokolo, Afrique noire histoire et civilisations, Paris 1992, II, 100; C. Coquery-Vidrovitch, Histoire des villes de l’Afrique noire, Paris 1993, s. 212; l’Atlas de l’Afrique (ed. Danielle Ben Yahmed), Paris 2000, s. 138-139; R. N. Gassita, “L’Islam à l’île maurice”, RMM, XXI (1912), s. 290-313; “Les musulmans de l’île maurice”, Echos de l’orient, sy. 62, Paris 1922, s. 387-388; “Islamic Activities among the Youth in Mauritius”, The Muslim World League Journal, VIII/9, Makkah 1401/1981, s. 53-57; R. Delval, “Le monde arabe vu des îles de l’océan indien occidental”, Société africaines monde arabe et culture islamique, sy. 2, Paris 1983, s. 273-284; Aalija Rajah-Carrim, “The Role of Mauritian Creole in the Religious Practices of Mauritian”, Journal of Pidgin and Creole Languages, XIX/2, Ohio 2004, s. 363-375; A. D. W. Forbes, “Maurice”, EI² (Fr.), VI, 840-841.

Ahmet Kavas

MOROLAR

Filipinler ve Sri Lanka’da yaşayan müslüman halka verilen ad

(bk. FİLİPİNLER; MORİSKOLAR; SRİ LANKA).

MORONİ

Komor adalarını oluşturan dört adadan en büyüğü olan Ngazidja adasının önemli merkezi ve Komorlar Federal İslâm Cumhuriyeti’nin başşehri

(bk. KOMOR ADALARI).

The MOSLEM WORLD

(bk. The MUSLIM WORLD).

MOSTAR

Bosna-Hersek'te tarihî bir şehir.

Bosna-Hersek'in başşehri Sarajevo'nun (Saraybosna) 162 km. güneybatısında deniz seviyesinden 59 m. yükseklikte, Sarajevo'yu Adriya denizi kıyısına bağlayan önemli yol üzerinde yer alır. Hersek bölgesinin merkezi olan şehrin ortasından Neretva nehri geçer. Adı Boşnakça'da ve diğer Slav dillerinde "köprü" anlamına gelir (most: köprü). Buraya Mostići, Mostar

ve daha doğru olarak Mostari (köprücüler) denilmiştir. Evliya Çelebi de Mostar'ın "köprülü şehir" mânasına geldiğini belirtir (Seyahatnâme, VI, 481).

Türk-İslâm kültürü bakımından Bosna-Hersek'in Sarajevo'dan sonra ikinci önemli şehri olan Mostar'ın tarihi fazla eskiye gitmez. Mostar ovasında Romalılar döneminde bir koloni olduğundan söz edilirse de bu yerleşme süreklilik kazanmamıştır. Dalmaçyalı M. Orbini ve P. Luccari'nin rivayetlerine göre yeni Mostar şehri, 1440'ta St. Sava dukası Stefan Vukčić Kosača'ya tâbi Gost Radivoj tarafından kuruldu. Mostar'ın adı ilk defa 3 Nisan 1452 tarihli bir Dubrovnik belgesinde geçer. Burada, Vladislav Hercegović adındaki prensin babasına karşı ayaklandığında Blagaj'ı ve Neretva Köprüsü üzerindeki iki küçük kaleden (Duo Castelli al Ponte di Neretua) oluşan bölgeyi, yani bugünkü Mostar ve civarını ele geçirdiğinden söz edilir. 1466-1468'de Blagaj, Osmanlılar tarafından fethedildikten az önce Mostar da zaptedilmiş olmalıdır.

Hersek bölgesinin fethi 888'de (1483) tamamlandıktan sonra Mostar'ın stratejik bir merkez olarak önemi arttı. Hersek'in merkezi Blagaj'ın yerini Mostar alınca burası bir askerî ve ticarî merkez sıfatıyla hızlı gelişme kaydetti. Bosna vilâyetine ait 872-873 (1468-1469) tarihli kayıtları ihtiva eden bir icmal tahrir defterinde bu yer Mostar (Köprülü Hisar) adıyla zikredilir. Aynı tarihte küçük bir yerleşim birimi durumundaydı ve on altı hıristiyan hânesi nüfusa sahipti, civarda ise otuz köy bulunmaktaydı. 877'de

(1473) Mostar'da bağlı olduğu Foça kadısının bir nâibi görev yapıyordu. Bu sırada şehirde tedrîcî olarak müslüman nüfus ortaya çıktı. XVI. yüzyılın başlarında inşa edilen Sinan Paşa Camii (Atik Dzamija) ve Hamamı müslüman nüfusun toplanmasına katkıda bulundu. Nitekim şehrin en eski müslüman mahallesi de bu cami etrafında oluşmuştur (Mujezinović, Islamska Epigrafika, III, 146-147). 925'te (1519) Mostar kadılık merkezi olarak kaydedilir. Aynı tarihte Mostar'da yetmiş beşi hıristiyan ve on dokuzu müslüman olmak üzere doksan dört hâne (tah. 400-500 kişi) vardı (Šabanović, s. 188-189). 928'de (1522) burası stratejik önemi dolayısıyla Hersek bölgesinin merkezi haline getirildi. 11 Receb 928 (6 Haziran 1522) tarihli bir belgede söz konusu Hersek sancak beyliği Mostar sancağı (Mostar paşalığı) şeklinde de zikredilir. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehirde müslüman nüfus artış gösterdi, yeni mahalleler kuruldu. İlk yıllarda Neretva nehrinin sadece sol kıyısında bulunan şehir XVI. yüzyıldaki gelişmelerle nehrin sağ kıyısına da yayılmaya başladı. Nezir / Nâzır Ağa (XVI. yüzyılın ortaları) ve Tabakhâne (1610) camileri bu gelişmeyi göstermekte, özellikle 965'te (1558) yapılan Karagöz Bey Külliyesi'nin (cami, medrese, kütüphane) Mostar'a damgasını vurduğu anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılın ikinci yarısı ve XVII. yüzyılın başlarında zanaat ve ticaret sahalarında gelişme kaydedildi. En meşhur yapılar da 1550-1650 yılları arasında ortaya çıktı (Mujezinović, Islamska Epigrafika, III, 175-344). 993'te (1585) Mostar'da on dört müslüman ve iki hıristiyan mahallesi, 1041'de (1631) yirmi iki müslüman, iki hıristiyan mahallesi vardı. Hıristiyan mahallelerinden birinde Katolik kilisesi mevcuttu. XVII. yüzyılın sonlarına doğru şehrin nüfusunun 12.000'i aştığı tahmin edilmektedir. Buna aynı yüzyılın ortalarında Ortodoks Sırplar da dahil olmuştur.

Mostar'ı 1074 (1664) yazında ziyaret eden ve burayı çok sıcak bulan Evliya Çelebi şehirde elli üç mahalle, 350 dükkân, kırk beş cami ve mescid, kaygan taştan yapılmış, üzeri kiremit örtülü 3040 kadar kâgir evden söz eder. Ev sayısı hakkında verdiği rakam çok abartılıdır. Ancak bu sıralarda şehrin fizikî açıdan gelişmiş olduğu da bir gerçektir. Evlerin çoğu Neretva nehrinin sol kıyısında yer almaktadır. Bu kısımda Mostar Çarşısı ve pazarı vardır. Batı kısmında ise tabakhâne, on dokuz su değirmeni, iki hamam ve medreseler bulunmaktadır. Ayrıca yine bu kesimde bahçeler ve tarlalar mevcuttur. Evliya Çelebi Mostar halkının Türkçe, Boşnakça ve Latince

konuştuğunu belirtir (Seyahatnâme, VI, 483-486).

1652, 1693 ve 1717 yıllarında Mostar Venedikliler'in saldırısına mâruz kaldı. 1693 saldırısından sonra şehir surlarla çevrildi ve iki küçük kalesi tahkim edildi. Hersek bölgesi daha sonra Bosna vilâyetine ilhak edildiğinde şehre vali adına bir mütesellim geldi. 1832'de Hersek yeniden vilâyete dönüştürülünce Mostar bu defa vilâyet merkezi oldu ve valiliğe getirilen Ali Paşa Rıdvanbegoviç burada oturdu. 1856'da Rus konsolosu Aleksandar Giljferding şehirde 1500 müslüman, 500 Sırp ve 300 Hırvat evi olduğunu belirtmektedir. 1291 (1874) tarihli Bosna Salnâmesi'nde Mostar'da kırk beş cami, beş medrese, bir rüşdiye, on altı mektep ve yirmi altı hanın bulunduğu kaydedilir.

1878'de Bosna-Hersek bölgesi Batılı devletler tarafından Avusturya-Macaristan İmparatorluğu himayesine verildi. Mostar halkı arasında yeni işgal güçlerine karşı gelip gelmeme konusunda çıkan tartışmalar kısa sürede kargaşalığa sebep oldu. Halk devlet dairelerine hücum edip 2 Ağustos 1878'de Mostar müftüsü Mustafa Sıdkı Karabeg'i, Mostar Kaymakamı Murad Bey'i, Mostar kadısını, Mostar mutasarrıfı Mustafa Paşa'yı ve onun damadını Suhodolina'da katletti. 5 Ağustos'ta Avusturya-Macaristan kuvvetleri herhangi bir direnişle karşılaşmadan şehre girdi. 1908'de resmen bu devletin bir parçası haline gelen şehir Avusturya-Macaristan'ın dağılmasına kadar (1918) böyle kaldı. 1878-1918 yılları arasındaki dönemde zaman zaman Avusturya-Macaristan idaresine karşı bazı faaliyetlere girişildi. Özellikle Mostar müftüsü Ali Fehmi Câbiç'in önderliğinde başlatılan kültür otonomisi hareketi on yıl sürdü (1899-1909). 1906'dan itibaren dinî muhtariyet hareketi Müsâvât adıyla yayımlanan bir siyasî gazete ile başlatıldı. 1912-1918 yıllarında müslüman aileler için Biser adında

bir gazete ile otuz kadar kitap ve broşür ihtiva eden "Muslimanska Biblioteka" seri neşriyatı çıktı. Bu dönemde Osmanlı üslûbundan ayrı olarak yeni Memlük stiliyle çok sayıda eser (okul, hastahane, otel vb.) inşa edildi.

Mostar, Avusturya-Macaristan idaresinin sona ermesinin ardından kurulan, önceleri Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı ve daha sonra Krallık Yugoslavyası

adıyla bilinen devletin toprakları içinde yer aldı. 1929'da merkezi Split (Dalmaçya) olan Primorje eyaletine bağlandı. 1918-1941 yılları arasında halkın bir kısmı Türkiye'ye, bir kısmı da dönemin Yugoslavya'sı içerisine göç ettirildi. II. Dünya Savaşı döneminde (1941-1945) Almanya ve İtalya iş birlikçisi olarak tesis edilen Bağımsız Hırvatistan Devleti'ne dahil oldu ve Hırvat unsurunun etkisi altında kaldı. Bu savaşın ardından kurulan yeni Tito Yugoslavyası devrinde (1945-1990) altı cumhuriyetten biri olan Bosna-Hersek Sosyalist Cumhuriyeti içinde Hersek bölgesine ait bir idarî birimin merkezi haline getirildi. Bu dönemin ilk yıllarında birçok dinî yapı yıktırıldı. Bosna-Hersek'teki iç savaş (1992-1995) Mostar'ı harabeye çevirdi. Osmanlı döneminden kalma eserlerin çoğu tahrip edildi. Özellikle hedef seçilen Mostar Çarşısı ve tarihî köprüsü Hırvat topçu ateşiyle yıkıldı. Savaş sürerken Hırvat Savunma Konseyi adlı silâhlı örgütle dönemin Hırvatistan lideri Franjo Tudman'ın etkisi altında olan Hırvat Demokrat Birliği arasındaki anlaşma sonucu başşehri Mostar olmak üzere Herceg-Bosna adıyla müstakil bir Hırvat cumhuriyeti ilân edildi. Ancak Dayton Antlaşması'ndan sonra (1995) bu siyasî oluşum tanınmadı. Mostar, bugünkü Bosna Cumhuriyeti'ni meydana getiren iki federal yapıdan birini oluşturan Bosna-Hersek Federasyonu'nda önemli şehirlerden biri sayılmaktadır. Temmuz 1994'teki barış harekâtı, etnik grupların bir arada yaşamasını ve şehrin yeniden inşasını desteklemek için milletlerarası anlaşmalar çerçevesinde Mostar şehrinin idaresini üstlendi. Mostar'ın milletlerarası bir statü kazanması için 20 Şubat 1996'da bölge altı belediyeye bölündü ve bütün belediyeler Avrupa Birliği'nin şehir yöneticisinin kontrolüne verildi. Söz konusu belediyelerin üçünde müslüman Boşnak etnik grubu çoğunluğu teşkil eder.

Mostar'da XIX. yüzyıl sonlarında 17.000 dolayında olan nüfus 1921'de 18.176, 1953'te 31.608, 1961'de 35.242, 1971'de 47.600 olarak tesbit edilmiştir. 1991 nüfus sayımında Mostar'ın nüfusunda büyük artış olduğu dikkati çekmektedir. Bu tarihte şehrin 75.600 nüfusa ulaştığı görülmektedir. Nüfusun % 34,5'u müslüman Boşnak, % 34'ü Katolik Hırvat, % 19'u Ortodoks Sırp, % 12,5'u diğer gruplardan (Yugoslav, Arnavut, yahudi, Türk) oluşmaktadır. İç savaştan sonra Mostar büyük nüfus kaybına uğradıysa da 2000'li yılların başında yeniden toparlandı. Mostar'a çok sayıda müslüman ve Hırvat grupları yerleşti, Sırplar Mostar'ı terkettiyse de daha sonra bir kısmı geri döndü. 2004 yılı başlarına ait bir tahmine göre

şehrin nüfusu 94.000’i bulmuştur. Bugün şehirdeki etnik grupların oranları hakkında resmî istatistikler olmamakla birlikte müslüman Boşnak unsurunun % 50’nin üstünde bir çoğunluğu teşkil ettiği sanılmaktadır.

Osmanlı döneminde Mostar’da birçok şair ve ilim adamı yetişmiştir. Şairler içinde 1599-1603 yılları arasında Bosna valisi olan Bosnevî Derviş Paşa zikredilebilir. Din ve ilim adamları arasında Halvetiyye şeyhlerinden Ali Dede Bosnevî, Şeyh Yuyo lakaplı Mostar müftüsü Eyyûbîzâde Mustafa ve henüz yirmi beş yaşında iken Mostar müftülüğü görevine tayin edilen Mustafa Sıdkı Karabeg sayılabilir. Karabeg 1876’da I. Meclisi Meb‘ûsan’da milletvekili olarak görev yapmıştır. Oğlu Ali Rıza Karabeg de Boşnakça ilk Kur’an tercümesini gerçekleştirmiştir.

Mostar’ın tarihî eserleri arasında özellikle Mostar Köprüsü (1557-1566), Mostar Kalesi, Nasuh Ağa Camii (XVI. yüzyılın ortaları), Karagöz Bey Camii ve Medresesi (965/1558), Keyvan Kâhya Camii ve Medresesi (960/1553), Koski Mehmed Paşa Camii ve Medresesi (1026/1617) sayılabilir. Şehrin dünya çapında tanınmasını sağlayan Mostar Köprüsü savaş sırasında Ortodoks Sırp katedraliyle beraber tahribata uğramıştır. Yine ağır tahribat gören Yavuz Sultan Selim Mescidi, Sivri Hacı Hasan, Nasuh Ağa, Karagöz Bey, Koski Mehmed Paşa, Derviş Paşa, Çerniça, İbrâhim Ağa Sarić, Keyvan Kâhya camileriyle diğer bazı yapılar çeşitli örgütlerce restore edilmiştir. Tito döneminin ilk

yıllarında yıktırılan Nâzır Ağa ve Hacı Tere Yahyâ camileri aslına uygun biçimde yeniden yaptırılmış, onarımı tamamlanan Mostar Köprüsü de 23 Temmuz 2004 tarihinde yapılan resmî bir törenle hizmete açılmıştır (geniş bilgi için bk. Mujezinoević, Islamska Epigrafika, III, 146-344).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebî, Seyahatnâme, VI, 481-487; A. F. Giljferding, Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji (trc. B. Culić), Sarajevo 1972; K. Peez, Mostar und seine Kulturkreis, Leipzig 1891, tür.yer.; Husein Bračković,

Târihçe-i Vukūât-ı Hersek, Mostar 1895, s. 61; L. Grdić-Bjelokosić, Mostar Nekad i Sad, Beograd 1901, tür.yer.; Alija Nametak, Mostarski Stari Most, Sarajevo 1932, tür.yer.; M. Vego, Mostar i Hercegovina, Beograd 1937, tür.yer.; Hivzija Hasandedić, Mustafa Sidki ef. Karabeg, Mostarski Muftija od 1857. do 1878 Godine i Okupacija Mostara, Sarajevo 1944, tür.yer.; a.mlf., Mostarski Vakifi i njihovi vakufi, Mostar 2000; a.mlf., "Kulturno-Istoriski Spomenici u Mostaru iz Turskog Doba", POF, X-XI (1960-61), s. 149-177; a.mlf., "Nekoliko Zapisa iz Orijentalnih Rukopisa Arhiva Hercegovine u Mostaru", a.e., XVI-XVII (1966-67), s. 117-124; a.mlf., "Mostar'ın Türk Devri Kültürel ve Tarihî Anıtları", VD, VII (1968), s. 215-234; a.mlf., "Mostarske Muftije-Prilog Kulturnoj Povijesti Mostara", Glasnik, sy. 9-10, Sarajevo 1975, s. 443-445; a.mlf., "Nekoliko Novih Podataka o Oporukama, Ruždiji, Hanovima, Gradskoj Općini i Broju Muslimanskih Kuća u Mostaru", Glasnik VIS, LII/1 (1989), s. 88-92; a.mlf. - A Aličić, "Popis Terzija, Čurćija i Cébedžija u Mostaru iz 1755. Godine", POF, XVIII-XIX (1973), s. 315-371; Hamdija Kreševljaković, Esnafi i Obrti u Bosni i Hercegovini (1463-1878) II, Mostar-Zagreb 1951, tür.yer.; Hazim Šabanović, Bosanski Pašaluk-Postanak i Upravna Podjela, Sarajevo 1959, s. 46-47, 188-192, 232-234; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 158-163, rs. 97/1, 97/2, 97/3, 97/4, 97/5; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri II, III, 227-263; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1982, III, 144-344; a.mlf. - Dzemal Čelić, Stari Mostovi u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1998, s. 228-246; Safvetbeg Bašagić, Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini (Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Knjizevnosti içinde), Sarajevo 1986, s. 403; M. Gojković, Stari Kameni Mostovi, Beograd 1989, s. 114-120; Smail Balic, Mostar-Wem Gehört die Leidgeprüfte Bosnische Stadt?, Soest 1993, s. 11-61; Amir Pašić, The Old Bridge (Stari Most) in Mostar, Istanbul 1995, s. 6-36; Ivan Zdravković, "Opravka Kula kod Starog Mosta u Mostaru", Naše Starine, I, Sarajevo 1953, s. 141-143; Omer Mušić, "Mostar u Turskoj Pjesmi iz XVII Vijeka", POF, XIV-XV (1964-65), s. 73-100; D. Krsmanović v.dğr., "Sanacija Starog Mosta u Mostaru", Naše Starine, XI (1967), s. 5-23; A. Ratković, "Srednjovekovni Mostar i Problematika Njegovog Istraživanja", a.e., XVI-XVII (1984), s. 75-78; R. Anhegger, "Mostar Köprüsü", TT, XXII/131 (1994), s. 282-294; Fehim Bajraktarević, "Mostar", İA, VIII, 429-431; M.

O. H. Ursinus, “Mostar”, EI² (İng.), VII, 244-245; Hamdija Kapidzić, “Mostar”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1965, VI, 165-166.

Muhammed Aruçi

MOSTAR KÖPRÜSÜ

Mostar'da Neretva nehri üzerine XVI. yüzyılda yapılmış köprü.

Mostar'ın merkezinden akan Neretva nehri üzerindeki iki köprüden biri olan Mostar Köprüsü (Mostarska Úuprija), Eski Köprü (Stari Most) ve Neretva Köprüsü (Most na Neretvi) adlarıyla da anılmaktadır. XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar'ın fethettiği şehir tahtadan bir köprü etrafında kurulduğu için buraya Most (köprü), Mostići veya Mostar, Mostari (köprücüler) deniliyordu (İA, VIII, 429). Dünya mimarlık anıtları listesinde yer alan ve şehre tek başına mimari bir değer katan köprünün ilk defa hangi tarihte kimin tarafından kime yaptırıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mostar Köprüsü'nün Roma eseri olduğuna dair iddia asılsız bir söylentiden ibarettir. Yerinde daha önce bir Roma köprüsü olsa bile bu yapı bütünüyle bir Osmanlı devri Türk eseridir. Bazı araştırmacılar, Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli yerlerinde yapılan köprüler içinde Türk mimarlık tarihinin muhteşem bir anıtı olarak tanınan bu köprünün Osmanlılar tarafından esir alınan Dalmaçya-İtalyan kökenli ustalar veya Mostarlı yerli mimarlardan biri tarafından inşa edildiğini ileri sürerken bir kısmı yapıyı Mimar Sinan'a atfetmekte, çoğunluk ise Mimar Hayreddin'in eseri olduğu görüşünü benimsemektedir. Yapının mimarının Sinan'ın öğrencilerinden Hayreddin olduğu, Ahmed Refik Altınay'ın yayımladığı bir belge ile de ispatlanmış bulunmaktadır. Bu belgeden Hersek Beyi Hüseyin'in Makarska (Hırvatistan) İskelesi'nde inşa edilen kale binası için mimar istemesi üzerine mimarbaşına gönderilen hükümde bundan önce Mostar Köprüsü'nü yapan Mimar Hayreddin'in görevlendirilmiş olduğu açıkça anlaşılmaktadır (bk. DİA, XVII, 56). Ayrıca yapıyı inşa görevi Sinan tarafından Mimar Hayreddin'e verilmiş olmalıdır ki Evliya Çelebi bu sebeple köprüyü Sinan'a izâfe etmiştir.

İç savaş sırasında tamamen yıkılan köprünün üzerinde eserin Osmanlı devrine ait olduğuna dair bir tarih kitâbesi bulunmamaktaydı. Ancak hem Osmanlı kaynaklarında hem günümüzdeki Batı kaynaklarında köprünün 974'te (1566-67) tamamlandığı görüşü hâkimdir. Kaynaklarda nakledilen iki tarih manzumesi de bunu doğrulamaktadır: "Rûhu Sultan Mehemmed'in

ola şâd / Kıldı bunun gibi hayr eseri / Hem Süleymân-ı zaman sağ olsun / Devleti buldu binâya zaferi / Sa'y-i nâzır ile oldu bu tamam / Yazdı târîhini 'kudret kemeri' 974" (1566-67). Ekrem Hakkı Ayverdi'ye göre Fâtih Sultan Mehmed Mostar'ı fethettiği zaman muhtemelen buradaki köprüyü ya restore ettirmiş veya yeniden yaptırmış olduğundan şiirde hem buna telmih hem de Kanûnî Sultan Süleyman dönemindeki inşasına işaret edilmiştir (Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II, III, 261). Mostarlı Hasan Ziyâî'ye ait diğer tarih kıtası da şöyledir: "Kavs-i kuzahın aynı bir köprü binâ oldu / Var mı bu cihân içre mânendi hey Allahım / İbretle bakıp dedi târîhini bir ârif / El geçtiği köprüden biz de geçeriz şâhım, sene 974" (Evliya Çelebi, VI, 482; Omer Mušić,

XIV-XV [1964-65], s. 94-95). Ayverdi, Zagreb'deki Yugoslavya İlimler ve Sanatlar Akademisi'nde (JAZU) bulunan ve Bašagić tarafından neşredilen bir belgeye dayanarak Muharrem 965 başında (Ekim 1557) Karagöz Bey'in bina eminliğiyle köprünün inşasına başlandığını kabul etmektedir.

Neretva nehrinin en derin ve en dar yerine kurulan köprü tek gözlü ve sivri kemerli olup kesme taştandı. 28,59 m. genişliğinde bir açıklığa sahip yapının ayakları her iki kıyıda farklı kotlardaki kayalara oturduğundan değişik yüksekliktedir. Kemer kavisi 12,02 m. irtifaındaki yapı su seviyesine göre nehirden de yaklaşık 21 m. yüksekliktedir. Köprünün genişliği üstte 4,50 m. olup iki yandaki korkuluklar 25 cm. kalınlığında ve 95 cm. yüksekliğindedir. İki yönde meyilli olan döşemesi kademeli biçimde düzenlenmiştir. Kemer açıklığının yüksek tutulmuş olmasının bir sebebi de nehrin taşması durumunda sürüklenen maddelerle kemerin tıkanarak tahrip olmasını önlemektir.

Köprünün sol tarafında II. Selim'e nisbet edilen minaresiz bir mescid vardır. 1878'e kadar müezzinin ezanı köprünün ortasında okuduğu belirtilmektedir. Mecâzî'ye ait bir şiirden köprünün üstünde bir de su kanalının bulunduğu öğrenilmekte (Omer Mušić, XIV-XV [1964-65], s. 82, 94), Evliya Çelebi'nin ifadeleri de bir su kanalının varlığını göstermektedir (Seyahatnâme, VI, 482).

Mostar Köprüsü, Osmanlılar zamanından beri gençlerin nehre atlayarak cesaretlerini gösterdikleri bir mekân olmuş, II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu

âdet bir spor türü halini almıştır. Ayrıca Krallık Yugoslavyası döneminde bir pilot küçük uçağı ile köprü kemerinin altından uçmuşsa da bir daha bunun tekrarlanmasına izin verilmemiştir (Mehmed Mujezinović - Džemal Celić, s. 246).

1878'den sonra Mostar Avusturya-Macaristan idaresine geçince köprünün döşemesi doldurulduğundan kademelerin büyük bir kısmı örtülmüştür. Aynı devirde kemerin ve her iki taraftaki ayakların bazı yerleri basit şekilde onarılmıştır. Zamanla köprünün üst yapısında ve Neretva'nın şiddetli akıntısı yüzünden kayalık zeminde oluşan oyuklar 1957'nin sonlarına doğru tamir edilmiştir. Köprünün üst yapısının 5 Kasım 1963'te biten restorasyonu sırasında döşemesi orijinal haline dönüştürülmüştür. Yugoslavya döneminde (1945-1990) tarihî eser olarak korunan köprü Bosna savaşı esnasında 9 Kasım 1993'te Hırvat topçusunun ateşiyle tamamen yıkılmıştır. UNESCO ve Bosna-Hersek Devleti'nin çalışmaları sonucunda bir Türk firması tarafından yeniden inşa edilen köprü 23 Temmuz 2004'te törenle hizmete açılmıştır.

Mostar Köprüsü yüzyıllardan beri seyyahların ve araştırmacıların ilgisini çekmiştir. 1658'de Mostar'a uğrayan Fransız seyyahı A. Poullet bu köprünün inşasının mukayese kabul etmez bir cüret eseri olduğunu, Venedik'te bir mimari harikası sayılan Rialto Köprüsü'nden daha geniş yapıldığını söylemektedir. Köprüden büyük övgüyle söz eden Evliya Çelebi de o güne kadar on altı ülke gezdiğini, böyle yüksek bir köprü görmediğini belirtir. Köprü hakkındaki değerlendirmeleri Ayverdi'nin şu sözleri en iyi şekilde özetler: “Bu köprü mimari dehânın terkibiyle taştan yapılmış değil de muhayyilenin cisim halini almasıyla meydana gelmiş gibi efsanevî bir mâna ve ruh kazanmıştır” (Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II, III, 260). Köprünün üstün sanat özelliği Hans Joachim Kissling'in şu sözleriyle de ortaya konmuştur: “Kıyamet günündeki sırat köprüsünü bir mecaz olmaktan çıkarıp elle tutulup gözle görülebilir bir sembol haline, başka hiçbir eser hiçbir yerde büyük üstat Mimar Hayreddin'in Mostar Köprüsü kadar dile getiremez.” Osmanlı döneminde Mostar ve Mostar Köprüsü hakkında yazılan şiirler Omer Mušić tarafından Boşnakça tercümeleriyle beraber yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Köprünün her iki tarafında iki küçük kale mevcuttur. 3 Nisan 1452 tarihli

bir Dubrovnik belgesinde, Vladislav Hercegović adındaki prensin babasına karşı ayaklandığında Blagaj'ı ve Neretva Köprüsü üzerindeki iki kaleyi zaptettiği nakledilmektedir (Mehmed Mujezinović, III, 144). Kaleleri de Kanûnî Sultan Süleyman'ın yaptırdığını belirten Evliya Çelebi, 1664'te Mostar'ı ziyareti esnasında her birinin seksen muhafız tarafından korunduğunu ve bir dizdarın sorumluluğunda bulunduğunu söylemektedir. 1878'e kadar baruthane olarak kullanılan soldaki Herceguša (Tara) adlı kalede mevcut kitâbede "Cisr benâsene 974" (1566-67), "Kale benâsene 1087" (1676) ibareleri görülür. Čelovina (Halebinovka) adını Bosna Veziri Mostarlı Sarı Mustafa Paşa Çeliç'ten dolayı aldığı söylenen ve zemin katı hapishane olan sağ taraftaki kalede, "Kad temme fî sene 1150" (1737) yazılı olup bu kitâbe büyük ihtimalle XVIII. yüzyıldaki bir onarıma aittir. Her iki kale 1951'de esaslı bir şekilde restore edilmiştir. Evliya Çelebi, tabakhânenin kıyısındaki kalenin burcunda nehre bakan bir köşk bulunduğunu, burada devlet ricâli, ilim adamları ve ileri gelenlerin toplanıp sohbetler ve ilmî tartışmalar yaptığını belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 481-483; Alija Nametak, Mostarski Stari Most, Sarajevo 1932, tür.yer.; Muhamed Ajkić, Stari Most u Mostaru, Mostar 1936, tür.yer.; Juraj Neidhart-Dzemal Čelić, Stari Most u Mostaru, Sarajevo 1953, tür.yer.; Milan Gojković, "Jedna Hipoteza o Izgledu i Konstrukciji Mosta Preko Neretve u Mostaru", Zbornik Zaštite Spomenika Kulture, Beograd 1966, XVII, 51-64; a.mlf., "Konstrukcijske Karakteristike Svoda na Starom Mostu u Mostaru", Kongresna Publikacija VI Kongresa Gra«evinskih Konstruktera Jugoslavije, Bled 1978, s. 75-80; a.mlf., Stari Kameni Mostovi, Beograd 1989, s. 114-120; Hivzija Hasandedić, "Stari Most u Mostaru", Godišnjak Društva Istoričara BiH, Sarajevo 1969, s. 431-437; a.mlf., "Kulturno-Istoriski Spomenici u Mostaru iz Turskog Doba", POF, X-XI (1960-61), s. 166-169; a.mlf., "Nekoliko Zapisa iz Orijentalnih Rukopisa Arhiva Hercegovine u Mostaru", a.e., XVI-XVII (1966-67), s. 117-124; a.mlf., "Mostar'ın Türk Devri Kültürel ve Tarihî Anıtları" (trc. İsmail Eren), VD, VII (1968), s. 227-229; Luka Marić, "O Kamenu od

Koga je Sadjelan Stari Most u Mostaru”, Novi Ljetopis Srpskog Kulturnog Društva Prosvjeta, Zagreb 1972, II, 63-64; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 158-163, rs. 97/1, 97/2, 97/3, 97/4, 97/5; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri II, III, 260-263; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1982, III, 144-155; a.mlf. - Džemal Čelić, Stari Mostovi u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1998, s. 228-246; Amir Pašić, The Old Bridge (Stari Most) in Mostar, İstanbul 1995, s. 14-50; Ivan Zdravković, “Opravka Kula kod Starog Mosta u Mostaru”, I, Naše Starine, Sarajevo 1953, s. 141-143; Omer Mušić, “Mostar u Turskoj Pjesmi iz XVII Vijeka”, POF, XIV-XV (1964-65), s. 73-100; D. Krsmanović v.dğr., “Sanacija Starog Mosta u Mostaru”, Naše Starine, XI (1967), s. 5-23; H. J. Kissling, “Mostar Köprüsü” (trc. Bedriye Atsız), Sanat Dünyamız, sy. 3, İstanbul 1975, s. 32-34; Abdulah Polimac, “Novi Dokumenti o Gradnji Starog Mosta u Mostaru”, Most, IV/14-15, Mostar 1977, s. 109-114; Aleksandar Ratković, “Srednjovekovni Mostar i Problematika Njegovog Istraživanja”, Naše Starine, XVI-XVII (1984), s. 75-78; Candan Nemlioğlu, “Mimar Hayreddin’in Mostar Köprüsü”, İlgi, sy. 75, İstanbul 1993, s. 10-15; Hasan Kuruyazıcı, “Mostar Köprüsü Nasıl Yapılmış Olabilir?”, TT, XXII/131 (1994), s. 277-281; R. Anhegger, “Mostar Köprüsü”, a.e., XXII/131 (1994), s. 282-294; Nezih Başgelen, “Balkanlarda Bir Kültür Dramı. Mostar ve Köprüsü”, Arkeoloji ve Sanat, sy. 80, İstanbul 1997, s. 15-18; Fehim Bajraktarević, “Mostar”, İA, VIII, 429-431; M. O. H. Ursinus, “Mostar”, EI^{2} (İng.), VII, 244; Semavi Eyice, “Hayreddin, Mimar”, DİA, XVII, 56-57.

Muhammed Aruçi

MOSTARLI HASAN ZİYÂÎ

(ö. 992/1584)

Divan şairi.

Mostar'da doğdu. Ziyâî mahlasıyla yazdığı şiirlerinin toplandığı divanının sonundaki bir notta adı Ziyâî b. Ali b. Hüseyin b. Mahmûd b. Yûsuf el-Hersekî şeklinde verilmiştir. Kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunan Hasan Ziyâî iki beytiyle sadece Zübdetü'l-eş'âr'da yer almıştır. Şiirlerinden ömrünü yokluk ve sıkıntılar içerisinde geçirdiği anlaşılmaktadır. Hayatının bir döneminde uğradığı iftira yüzünden hanımı ile birlikte gurbete çıkmış, ancak aradığını bulamayınca Mostar'a geri dönerek şair ve âlimleri korumakla tanınan, kendisi de şair olan Vüsûlî Mehmed Bey'in himayesine girmiştir. Şiirlerinden Arapça ve Farsça'yı iyi bildiği anlaşılan şairin ölümünden bir yıl önce vâizliğe başlaması da iyi bir öğrenim gördüğünü ortaya koymaktadır. Radıyyüddin es-Sâgānî'nin Meşâriḳu'l-envâr adlı eserine şerh olarak Abdüllatif Firişteoğlu'nun yazdığı Mebâriḳu'l-ezhâr ile Şeyh Şücâ' Gürânî'nin Sünbülistân'ı gibi eserleri istinsah etmesinden bir taraftan da kâtiplik yaptığı anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'de şairini belirtmeden verdiği Mostar Köprüsü'nün yapılışıyla ilgili tarih kıtası da (974/1566-67) Hasan Ziyâî'ye aittir. Hasan Ziyâî'nin Zübdetü'l-eş'âr'da 992 (1584) olarak verilen ölüm tarihi Keşfü'ẓ-ẓunûn'da da aynen tekrarlanmıştır. Şairin Kıssa-i Şeyh Abdürrezzâk adlı mesnevisine eklenen bir nottan bu eserini bitirdikten bir yıl sonra Mostar'da vebadan öldüğü öğrenilmektedir. Mesnevinin bitişine düşürülen tarih 991'i gösterdiğine göre Ziyâî'nin 992 (1584) yılında öldüğü kesinleşmektedir.

Hasan Ziyâî şiirlerinde XVI. yüzyıl Rumeli şairlerinde görülen deyim ve atasözlerine, çevre ile ilgili somut tasvir ve anlatımlara, Hıristiyanlık ve Kalenderîlik kültürüne yer vermiştir. Bir gazel şairi olarak şiirleri sade, akıcı ve samimi olup tabii bir Türkçe ile söylenmiştir. Sanat gösterme iddiasıyla yapmacıklığa düşmemiş, külfetsiz ve anlaşılır bir ifade kullanmıştır. Türkçe'nin cinasları, söz ve mâna sanatları, kafiye ve redifler Ziyâî'nin şiirlerinde mükemmel bir uyum içindedir. Kasidelerinde de süslü

ifade ve mübalağalı övgülerden uzak durmuştur. “Hâne-i Vîrâne” ve “Sengistan” adlı kasideleri daha çok realist, sembolik ve mizahî anlayışla yazıldığından hem muhteva hem şekil bakımından klasik kasidelerden farklıdır. Ayrıca kasidelerinde ince esprilerle bazan kendisiyle, bazan da çevresiyle alay eden Ziyâî, şahsî sıkıntılarını dile getirdiği hasbihal tarzında bir kaside de yazmıştır.

Eserleri. 1. Divan. Dîbâcesinde “gençlik günlerinde aşka meyledip bu hevesle şiirler yazdığını, ihtiyarlığında da bunların müsvedde halinde kalmasını uygun görmediğinden divanını tertip ettiğini” belirtir. Bilinen tek nüshası Edirne Selimiye Kütüphanesi yazmalar bölümünde olan (nr. 2127) bu mürettep divanda on iki kaside (biri Farsça), bir terkibibend, bir terciibend, bir muaşşer, bir müseddes, dört muhammes, 510 gazel (on dördü Farsça), on dört tarih, on iki muamma, elli yedi kıta (biri Farsça), yirmi dokuz müfred ve matla‘ bulunmaktadır. Nüshanın sonunda 992 yılının Rebîülâhirinde (Nisan 1584) Mostar’da yazıldığına dair bir not mevcuttur. Eser Müberra Gürgendereli tarafından yayımlanmıştır (Ankara 2002). 2. Kıssa-i Şeyh Abdürrezzâk. Şeyh-i San‘ân hikâyesinin ele alındığı bu mesnevinin biri Londra’da, ikisi İstanbul’da olmak üzere üç nüshası bilinmektedir (bk. bibl.). 1674 beyit olan eser “feilâtün feilâtün feilün” vezniyle yazılmıştır. Ziyâî, bu eserinde rüyasında gördüğü bir hıristiyan güzeline âşık olup dinini terkeden, birçok maceradan sonra esas olanın Allah aşkı olduğunu anlayıp tövbe eden Şeyh Abdürrezzâk’ın hikâyesini anlatır. Müberra Gürgendereli’nin yayıma hazırladığı eser baskı aşamasındadır. Şairin bu mesnevisindeki bir beyitten Varaka ve Gülşah adını taşıyan bir mesnevi daha yazdığı anlaşılmaktaysa da henüz ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Ziyâî, Divan, Edirne Selimiye Ktp., El Yazmaları, nr. 2127; a.mlf., Kıssa-i Şeyh Abdürrezzâk, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 272; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 935; British Museum, Or., nr. 3291; Kafzâde Fâizî, Zübdetü’l-eş‘âr, Süleymaniye Ktp.,

Şehid Ali Paşa, nr. 1877/1, vr. 60; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 798; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 482; Džemal Čehajić, Prilozi Zs Orijentalnu Filologiju, Sarajevo 1976, s. 329; Fehim Nametak, Pregled Knjizevnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 53; Müberra Gürgendereli, Hasan Ziyâ'î: Hayatı-Eserleri-Sanatı ve Divanı, Ankara 2002; Hüziya Hasandediç, "Mostarlı Hasan Ziyai Çelebi" (trc. Tacida Hafız), Çevren, V/13, Priştine 1977, s. 113.

Müberra Gürgendereli

MOZAMBİK

Afrika'nın güneydoğusunda ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Hint Okyanusu kıyısında kuzeyden güneye doğru 1900 km. boyunca uzanan Mozambik kuzeyde Tanzanya, kuzeybatıda Malavi ve Zambiya, batıda Zimbabve,

güneyde Swaziland ve Güney Afrika Cumhuriyeti ile komşudur. Resmî adı Mozambik Cumhuriyeti olan ülkenin yüzölçümü 801.590 km², nüfusu 18.600.000 (2004 tah.), başşehri Maputo (1.140.000), diğer önemli şehirleri Matola (521.000), Beira (487.000) ve Nampula'dır (372.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Mozambik'in büyük bir kısmını, Natal kesiminde daralan ve Aşağı Limpopo nehri etrafındaki Maputo ovası ile alçak Sabi (Beira) ovasını ve irili ufaklı bazı kumlukları içeren geniş bir kıyı ovası oluşturur. Onun gerisinde ise yapısında granitlerin hâkim bulunduğu bir plato uzanır. Ülke bol yağışlı tropikal bir iklime sahiptir. Kıyı boyunca devam eden Mozambik sıcak su akıntısı yıllık ortalama sıcaklıkları yükseltir; bu değerler güneyde 23°C, kuzeyde 27°C arasında değişmektedir. Yağışlar kıyı istasyonları olan Beira, Quelimane, Inhambane'de genellikle 1000 milimetreden fazladır; iç kısımlara doğru gidildikçe azalarak Limpopo ve Save ırmakları arasında 400 milimetrenin altına düşer. Yağış miktarı dağlık kesimlerde 2000 milimetreye varan bir değer gösterir. Kuzeybatıda deniz seviyesinden 480 m. yükseklikte yer alan Malavi (Nyassa) gölü Afrika'nın üçüncü büyük gölüdür; genişliği 30-80 km. arasında değişen gölün en derin yeri 700 metredir. Başlıca akarsular Zambezi ve Limpopo nehirleridir. Afrika'nın

dört büyük nehrinden biri olan 2600 km. uzunluğundaki Zambezi'nin yukarı kesiminde 122 m. yükseklikten dökülen dünyanın en büyük çağlayanlarından Victoria bulunmaktadır. Limpopo ise Güney Afrika Cumhuriyeti'nin Witwatersrand yöresinden doğar ve Zimbabve platosundan çıkışında bir dizi büyük çağlayan oluşturduktan sonra Maputo'nun kuzeyinde Hint Okyanusu'na dökülür. Ülkenin geniş bir kısmında doğal bitki örtüsünü ormanlar meydana getirir. Alçak sahalarda savan otluk ve fundalıkları, kıyı kordonlarında yoğun kıyı ormanları hâkimdir. Aşağı Limpopo havzasında kurak savan tipinin temsilcisi olan baobab ağaçları yaygındır.

Mozambik'te nüfus yoğunluğu 23 kişidir. Nüfusun büyük bir kısmını birçok et-nik gruba ayrılan Bantular oluşturur; ayrıca melezler, Hintliler ve Çinliler de bulunur. Siyah nüfusun büyük çoğunluğu dağınık, küçük köylerde yaşar; bunların en yoğun olduğu sahalar kıyı boyu ile Zambezi deltasıdır. Beyaz nüfusun çoğu şehirlerde oturur. Resmî dil Portekizce'nin yanında daha çok yerel diller konuşulur. Halkın yaklaşık % 30'unun hıristiyan olduğu ülkede müslüman oranıyla ilgili olarak % 20-30 arasında farklı rakamlar verilmekte, nüfusun geri kalanını animistlerle diğer din mensupları teşkil etmektedir.

Mozambik ekonomisinin önemli iki unsuru tarımsal ürünlerin ihracatı ile liman faaliyetleridir. Başlıca ürünleri mısır, muz, hint darısı, manyok, yer fıstığı, şeker kamışı, kenevir, pamuk, tütün, çay, pirinç ve hindistan cevizi teşkil eder. Hayvancılık sığır, koyun, keçi ve domuz üzerinedir; al-çak sahalarda çeçe sineği sebebiyle hayvancılık yapılamaz. Aşağı Zambezi bölgesinde yaşayan bazı kabileler küçük çapta balıkçılıkla meşguldür.

Ülkenin maden kaynakları gümüş, amyant, boksit, beril, kömür, kolumbit, grafit, mika, lityum, altın, tuz, turmolin ve uranyumdur; ancak bunlardan gereğince yararlanıldığı söylenemez. Ekonomik hayat Güney Afrika Cumhuriyeti, Zimbabve ve Malavi'den gelen demiryolları etrafında gelişmiştir. En önemli liman olan Maputo aynı zamanda bir sanayi merkezidir; burada özellikle gıda sanayiine ait tesisler, bira, yağ ve sabun fabrikalarıyla küçük madenî eşya imalâthaneleri bulunmaktadır. Mozambik güçlü bir ekonomiye sahip değildir; halk iş bulmak için daha zengin durumdaki komşuları Güney Afrika Cumhuriyeti ile Zimbabve'ye gider.

İhraç edilen tarımsal ürünlerin başında pamuk, hindistan cevizi, kenevir ve şeker gelir. İthal malları tekstil, gıda, kimya, metal sanayii ürünleri, her türlü işlenmiş eşya ve ulaşım araç gereçleridir. Ülkenin ticarî dengesi devamlı şekilde açık verir; bununla birlikte alınan bazı önlemlerden sonra yabancı sermaye yatırımları artmaya başlamıştır. Gelir kaynakları arasında özellikle Maputo bölgesinde gelişmiş olan turizm önemli bir yer tutar.

BİBLİYOGRAFYA

Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 123; Ahmet Ardel, Hidrografya: Okyanuslar ve Denizler, İstanbul 1975, s. 177; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 429-445; Selâmi Gözenç, Afrika Ülkeler Coğrafyası I, İstanbul 1995, s. 145-149; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 124-131; "Mozambik", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VII, 1895-1902.

Aydoğan Köksal

II. TARİH

Milâttan önce VII. yüzyılın sonlarında Fenikeliler'in ayak bastığı sanılan ve I ve IV. yüzyıllarda Bantu kavmi tarafından istilâ edilen Mozambik'in İslâmî dönemdeki tarihi, Basra körfezindeki müslüman Araplar'ın VII. yüzyılın ortalarında Hint Okyanusu sahillerine gelmesiyle başlar. Abdülmelik b. Mervân zamanında Uman'dan kaçan bazı Hâricîler ile Hişâm b. Abdülmelik döneminde Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn taraftarı bir grup bölgeye gelip yerleşti. Müslümanlar,

kısa bir süre sonra Doğu Afrika'nın Ümitburnu'na kadar uzanan sahil şeridine ve buralarda Süfâle (Sofala), Mozambik gibi adalara hâkim olup bu

sahillerde küçük şehir devletleri kurdular ve iç bölgelerdeki yerli krallıklarla ticarî ilişkiler geliştirdiler. Araplar'ın ardından Şîraz kökenli İranlılar, Hintli ve Çinliler ticaret yapmak amacıyla bölgeye geldiler. X. yüzyılın sonlarında İran'dan bölgeye sığınan Şîraz emîri tarafından Kilve adasında kurulan sultanlık, XII. yüzyılın sonlarında hâkimiyet alanını kuzeyde Zengibar ve Pemba, güneyde Mozambik ve Süfâle adalarına kadar genişletti. Adanın sultanı Mûsâ b. Bîk'in adı zamanla Musambih ve ardından Mozambik'e dönüşerek adanın ismi haline gelmiş, XVI. yüzyılın başlarında buraya gelen Portekizliler bölgedeki bütün sahiller için Mozambik adını kullanmaya başlamışlardır. İslâm kaynaklarında Mozambik sahillerinin adı, altın ticaretinin önemli merkezi olan Süfâle şehri dolayısıyla Bilâdüssüfâle, Süfâletüzzeheb, Süfâletüttebr veya yerli halkın zenci olması sebebiyle Bilâdüzzenc olarak geçmektedir. 304 (916) yılında bölgeyi ziyaret eden Mes'ûdî, Süfâle'den zenci ülkesinin en uç noktası diye bahseder ve Umanlı denizcilerin Kanbulu, Süfâle ve Vakvak ülkelerine gittiklerini, zenci yerlilerin içinde müslüman olanların bulunduğunu belirtir. XII. yüzyıl İslâm coğrafyacılarından İdrîsî, Süfâle'de altın ve demir madenlerinin bolluğuna dikkat çekmiştir.

1497 yılında Mozambik adasına gelen Vasco da Gama ada halkından iki rehberle Hint Okyanusu'na açılmak istedi ve bu talebi karşılanmadığı takdirde adayı top ateşine tutma tehdidinde bulundu. Kendisine verilen rehberlerle Kalküta'ya gitmek üzere ayrılınca Mozambik adası Portekiz saldırısından kurtuldu. Vasco da Gama, 1502-1504 yıllarındaki ikinci seferinde Süfâle'den epeyce altın alıp bunları Portekiz kralına götürdü. Süfâle ve Kilve'yi Hindistan yolu üzerinde birer üs olarak kullanmak isteyen Portekiz Kralı I. Manuel bölgeye bir donanma gönderdi (1505). Portekizli kumandan Francisco d'Almedia, Süfâle ve Kilve'de kendi getirdiği malzemelerle kaleler inşa ettirdi. 1507'de tarihî Süfâle İskelesi'nin yerini Mozambik adası aldı. Adada Hindistan seferine çıkan Portekiz gemileri için depo, denizciler için sağlık evi ve bir kilise yaptırıldı. Mozambik adası kısa zamanda Hint Okyanusu sahilinde Portekiz sömürgeciliğinin en önemli merkezi oldu.

Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriyye'de Habeş memleketinin Makdişu sahillerindeki şehirleri anlatırken bölgenin en uzak noktasında altın madenleriyle meşhur Süfâle'nin bulunduğunu söyler; ayrıca Membâse (Mombasa), Melindî

(Melinde), Mûse Bîk (Mozambik) ve Kilve'yi zikreder. XVI. yüzyılda Mozambik sahilleri hakkında ayrıntılı bilgi veren Portekizli seyyah Duarte Barbosa, Mozambik sahilindeki şehirlerde yaşayan müslümanların Melinde, Mombasa ve Kilve'den buraya pamuklu ve yünlü kumaşlarla inci getirip karşılığında altın aldıklarını, bugünkü Mozambik'in arka ülkesi konumundaki Monotomapa Krallığı'nda çıkarılan altının Mozambik adası, Süfâle ve Angoche'a getirildiğini, bu üç adanın şehrin Kilve sultanının gönderdiği şerifler tarafından idare edildiğini anlatır.

XV. yüzyılın ilk yarısında Portekiz donanması kıyı şeridine hâkim olmakla birlikte iç kısımlarda henüz etkili değildi. Müslümanlar ise epeyce içeride kalan Sena ve Tete şehirlerinde ticaretle meşguldüler. Sahillerde kuvvetli idarî yapı oluşturmayan işgal güçleri yanında Quitangonha, Sancul, Sangage ve Angoche gibi yerler uzunca bir süre müslüman yöneticilerin elinde kaldı. Portekizliler, XVI. yüzyılın başından itibaren adım adım ele geçirerek sömürgeleştirdikleri Mozambik'i, 1750'de merkezi Goa Limanı'nda bulunan ve kral nâibi tarafından idare edilen Hindistan sömürgesine bağladıktan bir yıl sonra müstakil hale getirdiler. Mozambik adasını da 1898 yılına kadar devam eden süreçte bu sömürgenin merkezi yaptılar.

Portekizliler'in Doğu Afrika'da en önemli geçim kaynağı, XIX. yüzyılın ortalarına doğru yasaklanıncaya kadar köle ticareti ve diğer Avrupa ülkelerinin sömürgelerine belli bir ücret karşılığında yerli insan sevki oldu. Portekizliler köle ticaretini asırlarca Mozambik adası üzerinden yaptılar. Sömürge idaresi, XVI-XIX. yüzyıllar arasında Mozambik'ten dünyanın çeşitli bölgelerine gerçekleştirdiği köle ticareti sayesinde altın çağını yaşadı. 1814 yılına kadar Mozambik adası köle ticareti için en önemli liman iken buranın yerini önce Quelimane, ardından Inhambane ve Ibo limanları aldı. XIX. yüzyılın ilk yarısında 400.000 Mozambikli Portekizliler tarafından köleleştirilip başka yerlere gönderildi. Fransa 1848'de köle ticaretine sınırlama getirdiyse de kaçak köle ticareti devam etti. 1854 yılından itibaren Portekiz, Mozambik içinde çalıştırılmasına izin verdiği veya yurt dışına belli bir ücret karşılığında götürülmesine karşı çıkmadığı işçilere hür insan statüsü vererek düşük de olsa bir ücretlendirme yaptı. Ancak bu ücret ülkede aynı işi yapan Avrupalı işçilerin ücretine göre çok azdı. 1857'de Portekiz sömürge valisi, Fransızlar'ın yürüttüğü kaçak köle ticaretini

engellemeye çalışınca iki ülke arasında diplomatik kriz yaşandı. Fransa'nın 1859'da Doğu Afrika sahillerinden köle ticaretini kesin olarak yasaklamasıyla Mozambik'ten köle taşınması son buldu. Fransa 1881'de, Komor adalarından Mayotte ve Madagaskar'da ihtiyaç duyduğu iş gücü açığını Mozambik'ten sağlamak üzere Portekiz ile yeniden anlaştı. Mozambik adası ve Quelimane Limanı'ndan 1852'de başlayan ve 1902 yılına kadar aralıklarla devam eden bu süreçte 115.000 Mozambikli işçi Fransız sömürgelerine götürüldü. Ardından bu defa Güney Afrika ve Zimbabve'deki madenler için Mozambik'ten işçi talep edildi.

Portekiz, 1884-1885 yıllarında düzenlenen Berlin Konferansı sırasında bugünkü Mozambik Devleti'nin sınırları içinde kalan toprakları himayesine aldığını ilân etti. Bununla birlikte XX. yüzyıla gelindiğinde bile bütün ülkeyi kontrol etmekten uzaktı. Mozambik topraklarının önemli bir kısmının sömürgeleştirilmesi ancak 1924'te tamamlandı. Yaklaşık beş asırdır Mozambikliler'i yurt dışına köle ve işçi olarak pazarlayan Portekiz, bu dönemde ülkedeki arazileri işletmek için Avrupa'dan göçmen getirmeye başladı. 1932'de 18.000 olan Avrupalı işçilerin sayısı 1960'ta 85.000'e ulaştı. Bölge 1951 yılında Portekiz'in deniz aşırı eyaleti ilân edildi.

1949'da Eduardo Mondlane, bir öğrenci hareketi olan Nucleo dos Estudantes Secundarios de Moçambique'i (NESAM) kurarak Portekiz sömürgeciliğine karşı ilk mücadeleyi başlattı. Aynı yıllarda daha geniş katılımlı bir kurtuluş hareketinin temelleri atıldı. 1962'de kuruluşu gerçekleşen, liderliğini Eduardo Mondlane'nin üstlendiği Marksist-Leninist eğilimli Mozambik Kurtuluş Cephesi (Frente de Libertaçao de Moçambique [FRELIMO]) Sovyetler Birliği ve Çin'in desteğini aldı. 1964 yılında silâhlı mücadeleye girişen Mozambik Kurtuluş Cephesi'nin direnişçi sayısı 1968'de 4000'e ulaşınca Portekiz ülkede asker sayısını 50.000'den 70.000'e çıkardı ve bağımsızlık taraftarlarına tam bir katliam uygulamaya başladı. Eduardo Mondlane, 3 Şubat 1969'da Tanzanya'nın

başşehri Dârüsselâm'daki ikametgâhında bombalı bir saldırı sonucu öldürülünce yerini Fransa'nın Poitiers şehrinde tıp tahsili gören ve 1962'de Dârüsselâm'a dönerek Mozambik Kurtuluş Cephesi'ne katılan Samuel Moises Machel aldı. Direnişçiler, Tanzanya'dan aldıkları güçle ülkenin kuzeyinde ve önemli merkezlerinde silâhlı mücadeleyi arttırdılar.

1974’te Portekiz’de gerçekleştirilen darbenin ardından Mozambik Kurtuluş Cephesi’nin lideri Samora Moises Machel’in Portekiz hükümetiyle görüşmeyi kabul etmesi üzerine yirmi yıl süren gerilla savaşı sona erdi. 25 Haziran 1975 tarihinde başşehir Lourenço Marques’teki Machava Stadı’nda Mozambik’in bağımsızlığı ilân edildi. Mozambik Kurtuluş Cephesi siyasî partiye dönüşerek Mozambik’in tek partisi oldu. Sosyalist bir yönetim kuran Samora Machel, sanayi alanında faaliyet gösteren şirketleri ve tarım yapılan arazileri millîleştirdi. Mozambik, bağımsızlığını kazanmasının hemen ardından Güney Afrika Cumhuriyeti ve Rodezya’daki beyazların iktidarına karşı mücadele eden milliyetçi akımları desteklemeye başladı. Bunun üzerine Mozambik sınırını kapatan Rodezya hükümeti sosyalist rejime karşı Mozambik Millî Direnişi (Resistancia Nacional de Moçambique [RENAMO]) adıyla bir muhalefet hareketi oluşturdu. Mozambik halkının rejimden kaynaklanan memnuniyetsizliğini arkasına alan bu hareket, Güney Afrika ve Amerika Birleşik Devletleri’nin desteğiyle ülkede bir iç savaş başlattı. 1980’de Rodezya’da yerliler beyazların iktidarına son verip Zimbabve adıyla bağımsızlıklarını ilân ettiler. Zimbabve’de yerlilerin kurduğu yeni iktidar Mozambik Kurtuluş Cephesi ile anlaşarak Mozambik Millî Direnişi’ne verilen desteği sona erdirdi. 1984 yılında da Güney Afrika Mozambik Millî Direnişi’nden desteğini çekti. 1987’de Mozambik Kurtuluş Cephesi - Mozambik Millî Direnişi arasında iç savaş yeniden alevlendi. 1986 yılı Ekim ayında Güney Afrikalılar’ın düzenlediği iddia edilen bir uçak kazasında Mozambik devlet başkanı Samora Machel öldü, yerine Dışişleri bakanlığı görevini yürüten Joaquim Alberto Chissano devlet başkanı oldu. Mozambik Kurtuluş Cephesi, 1989’da Marksist-Leninist çizgisini terkedip çok partili hayata geçmeyi sağlayan bir anayasayı kabul etti. 1992 yılında Mozambik Kurtuluş Cephesi - Mozambik Millî Direnişi arasında yapılan anlaşmayla iç savaş sona erdi. Anlaşma sonrasında Mozambik Halk Cumhuriyeti olan ülkenin adı Mozambik Cumhuriyeti olarak değiştirildi.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

VIII. yüzyıldan itibaren bütün Doğu Afrika sahillerinde olduğu gibi Mozambik sahillerinde de müslümanların yaşadığı bilinmekle birlikte İslâmiyet’in ülke içindeki yayılışı konusunda yeterli mâlûmat yoktur.

Portekiz sömürge idaresinin kurulmasıyla birlikte bölgeye gelen Cizvit papazları Luabo, Quelimane, Tete ve Mozambik adasında müslümanları ve yerli halkı hıristiyanlaştırma faaliyetlerine giriştiler. Mozambik'in Zambeze vadisine yerleşen Augustine ve Dominiken papazları ise kendilerini misyonerlik faaliyetlerinden ziyade fildişi, altın ve köle ticaretine verdiler.

Ülkenin iç kısımlarında yerliler arasında İslâmlaşma daha ziyade XVIII. yüzyılın başında Portekizliler'in Hindistan'dan getirdikleri müslümanlar vasıtasıyla başladı. Ancak müslüman sayısındaki artış Portekiz sömürge idaresini rahatsız edince göçe bir sınırlandırma getirildi. 1750'de müslümanların Mozambik yerlilerinden köle edinmeleri bunları müslümanlaştırdıkları gerekçesiyle ağır şartlara bağlandı. Bu dönemde Hintli müslümanların ileri gelenleri sahildeki Inhambane'de Kur'an okulu açarak İslâmî eğitim vermeye başladılar. 1770 yılında Macuana'da önemli sayılacak bir İslâmlaşma gerçekleşti. Bölgede çok sayıda çocuğun sünnet edilmesi ve yeni camilerin ibadete açılması Portekiz yönetimini rahatsız etti.

XIX. yüzyılın başında Cabo Delgado'da 50.000 civarında müslüman bulunduğu tahmin edilirken Mozambik adasının kara kısmında 20-30.000 müslüman yaşamaktaydı. Müslümanların sayısının giderek artmasında Uman'ın başşehri Maskat'taki taht merkezini Zengibar adasına taşıyan Bû Saîd hânedanının büyük tesiri olmuştur. Portekiz sömürgeciliğinin Doğu Afrika'daki en büyük rakibi olan bu hânedanın Mombasa'dan Kilve'ye kadar uzanan sahilde hâkimiyet kurması Doğu Afrika müslümanlarına rahat bir nefes aldırdı. Kilve XVI. yüzyıl öncesindeki gibi yeniden önem kazandı. Bu durum, şehrin güneyindeki Mozambikli müslümanların dinî ve ticarî hayatlarının canlanmasına katkı sağladı. Aynı dönemde Angoche, Kilve'den sonra bölgenin en önemli merkezi oldu. 1836 yılında köle ticareti yasaklanınca müslümanlar sahile yakın bölgelerde yaşayan Makua etnik grubu içinde tebliğ faaliyetine başlayarak bunların önemli bir kısmını müslümanlaştırdılar.

1866'da Mozambik'in kuzeyindeki Makonde etnik grubunun sahile yakın bölgelerde yaşayan önemli bir kısmı müslümandı. 1875-1876 yıllarında Mozambik'in iç kısımlarını gezen Elton, İslâmiyet'in ülkenin birçok bölgesinde yayılmış olduğunu söyler. Tanzanya, Malavi ve Mozambik

devletlerinin ortak sınır bölgelerinde yaşayan önemli etnik gruplardan Yaolar'ın reisi III. Makanjila Banali'nin 1870'te İslâmiyet'i kabul etmesinin ardından idaresindeki yerleşim birimleri birer İslâmî tebliğ merkezi haline geldi. 1880'li yıllarda Komor adalarında giderek yaygınlaşan Şâzeliyye ve Kādiriyye tarikatlarına mensup şeyhler 1910-1920 yıllarında Mozambik'te İslâm'ın yayılmasına büyük katkı sağladılar.

Mozambikli müslümanların Osmanlı Devleti'yle de temas halinde oldukları bilinmektedir. 1862'de Güney Afrika'ya tebliğ ve irşad için gönderilen Ebûbekir Efendi Mozambik'e birkaç defa gitmişti. Hamidiye Hicaz demiryolu yapımı esnasında Lourenço Marques'teki İslâm Encümeni tarafından toplanan para yardımı İstanbul'a ulaştırılmış, bunun üzerine yardımda bulunan Mozambikli müslümanlar II. Abdülhamid tarafından madalya ile ödüllendirilmiştir (BA, Y.MTV, nr. 280/40).

XX. yüzyılın başında Mozambik'teki önemli İslâmî merkezlerden biri olan Angoche'ta on beş cami ve Kur'an okulu bulunuyordu. Portekiz sömürge idaresi bu dinî canlılıktan rahatsız oldu. 1903'te müslümanların evleri ve camileri yıkılıp yağmalandı. Buna rağmen Komorlu âlimler, İslâm hukuku öğretmek ve Arapça eğitimi vermek için Angoche'a gelmekten vazgeçmediler. 1937'de Mozambik sahillerindeki bütün Kur'an mekteplerini ve camileri kapatan Portekiz sömürge idaresi müslümanların baskısı sonucu ertesi yıl bu kararından vazgeçti. Portekiz Misyoner Atlası'na göre 1964 yılında ülkede toplam 800.000 müslüman, 796.403 Katolik ve 200.000 Protestan bulunuyordu. Ayrıca 10.000 civarında Hint asıllı müslüman uzun yıllardır Mozambik'te yaşamaktaydı.

Bağımsızlıktan sonraki ilk on yıl Mozambik müslümanları için çok sıkıntılı bir dönem oldu. 1976'da Mozambik Kurtuluş Cephesi'nin ülkedeki dinî amaçlı dernekleri yasaklaması üzerine Dârüsselâm'da okuyan Mozambikli müslüman öğrenciler ülkelerinde İslâm'a aşırı baskı yapıldığını söyleyerek olayı dünya gündemine taşıdılar. Mozambik Kurtuluş Cephesi

1983'te Mozambik Müslümanlar Konseyi'ni (Council of Muslims of Mozambique [CISLAMO]) resmen tanıdı. Ancak müslümanlar Arabistan ve Uman ile iş birliği yaptıkları gerekçesiyle 1989 yılına kadar yönetimden dışlandı. 1990'da müslümanları bir idarî çatı altında toplamak için

Congresso Islamico adıyla yeni bir teşkilât kuruldu. 1993 yılında yapılan çok partili seçimler Mozambik'te dinî hayatı bir ölçüde rahatlattı.

Ülkede daha çok kuzeyde yoğunlaşan müslüman nüfusun oranıyla ilgili olarak % 20-30 arasında farklı rakamlar verilmekte, bazı müslüman araştırmacılar bu oranın % 50'yi aştığını, ancak dinî ve siyasî sebeplerle düşük gösterildiğini belirtmektedir. Sahil kesiminde yaşayan Sevâhilî müslümanların tamamına yakını Şâfiî, Hindistan'dan gelenler ise Hanefî mezhebine mensuptur. Müslümanların yönetimde hemen hemen hiç söz hakkı bulunmamakta, 1990 yılından itibaren müslümanları kabinede tek bir müslüman bakan temsil etmektedir. Adalet ve din işlerinden sorumlu Joseph Abboud adındaki bakanın girişimleri sonucunda 1994'te İslâm Konferansı Teşkilâtı'na aslî üye olan Mozambik bir yıl sonra da İslâm Kalkınma Bankası üyeliğine kabul edildi. 1994'te Mozambik Kurtuluş Cephesi ile Mozambik Millî Direnişi arasındaki rekabet, bu iki partinin aday listelerine müslümanların önde gelenlerini koyma yarışına girmesine sebep oldu; müslümanlar tarafından kurulan Mozambik Bağımsızlık Partisi (PIMO) seçimlerde oyların sadece % 1'ini alabildi. Müslüman milletvekillerinin girişimiyle 1996 yılında kurban bayramı resmî tatil olarak kabul edildi. 2000 yılında Mozambik'teki müslüman gençlere yüksek derecede İslâmî eğitim imkânı sağlamak üzere Mûsâ b. Bîk Üniversitesi açıldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.MTV, 10 Ramazan 1323, nr. 280/40; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), I, 223, 472; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 163; Şerîf el-İdrîsî, La géographie d'Edrisi (trc. P. A. Jaubert), Paris 1840, II, 57-58, 65, 78-79; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 282; İbn Mâcid, Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese (trc. G. R. Tibbetts), London 1981, s. 208, 215, 218, 234, 429-430; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 166-167; L. M. Devic, Le pays des zendjs où la côte d'orientale d'Afrique, Paris 1883, s. 27, 82-86, 173, 178; G. de Bosschère, Autopsie de la colonisation, Paris 1967, s. 191;

N. Chittick, Kilwa: an Islamic Trading City on the East African Coast, Nairobi 1974, I, 14, 16; II, 240-241, 246-247; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 471-476; E. Mondlane, Mozambik Kurtuluş Mücadelesi (trc. Ender Başat), İstanbul 1975, tür.yer.; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 447-450; C. Coquery-Vidrovitch, Afrique noire, Paris 1985, s. 47, 50, 72, 196-197; a.mlf., Histoire des villes d'Afrique noire, Paris 1993, s. 43, 74, 78, 81, 210, 215, 221, 230; D. Barbosa, The East Coast of Africa at the Beginning of the Sixteenth Century (trc. R. O. Collins), New York 1990, s. 66-69; M. Hiskett, The Course of Islam in Africa, Edinburgh 1994, s. 157-158, 171; D. Jouanneau, Le Mozambique, Paris 1995, tür.yer.; E. A. Alpers, "Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique", Lusotopie, Bordeaux 1999, s. 165-184; a.mlf., "East Central Africa", The History of Islam in Africa (ed. N. Levtzion - R. L. Pouwels), Ohio 2000, s. 303-321; R. L. Pouwels, "The East African Coast", a.e., s. 251-271; E. Morier-Genoud, "l'Islam au Mozambique après l'indépendance: Histoire d'une montée en puissance", l'Afrique politique, Paris 2002, s. 123-144; M. D. D. Newitt, "The Early History of the Sultanate of Angoche", JAfr.H, XIII/3 (1972), s. 397-406; B. B. Joao, "Abdul Kamal-Megama (1892-1966): Pouvoir et religion dans un district du nord-Mozambique", Islam et sociétés au sud du Sahara, sy. 4, Paris 1990, s. 137-141; G. S. P. Freeman-Grenville, "Mozambique", EI^2 (Fr.), VII, 246-248; a.mlf. - G. Ferrand, "Sofala", a.e., IX, 727-731.

Ahmet Kavas

MOZARAP

(bk. MÜSTA‘RİB).

MUACCELE

(معجّله)

Osmanlı maliyesinde hazineye ait mâlikâne şeklinde verilen mukātaalardan alınan peşinat

(bk. MUKĀTAA).

MUADDİL

(المعدّل)

Bir râvi veya şahidin güvenilirliği konusunda bilgi veren âdil ve âlim kişi.

Sözlükte “doğru hüküm vermek; doğruluk, dürüstlük” anlamındaki adl (adâlet) kökünden gelen ta‘dîl (bir kimsenin doğru, dürüst ve güvenilir olduğunu bildirmek) masdarından türetilen muaddil kelimesi, hadis terimi olarak dinî ve ilmî yönden güvenilir olup olmadığı bilinmeyen bir râvi hakkında kendisine başvurulan veya râvinin güvenilir olduğuna hükmeden âdil ve âlim kimseyi ifade eder. Hadis ilminde muaddil yerine genellikle nâḳid veya müneḳḳid kelimeleri kullanılır. İslâm hukukunda ise şahitlerin güvenilir olup olmadıklarını araştırıp tesbit etme işlemine tezkiye, bunu yapan kimseye müzekkî denir (bk. TEZKİYE).

Muaddil kavramı Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan bir geçmişe sahip olup Hatîb el-Bağdâdî’nin verdiği bilgiye göre Da‘lec b. Ahmed, İbrâhim b. Mahled b. Ca‘fer, Ali b. Muhammed b. Abdullah, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Muhammed ve Hüseyin b. Muhammed b. Halef muaddil olarak nitelendirilen âlimlerden bazılarıdır.

Bir kimsenin az hadis rivayet etmesi veya kendisinden sadece bir kişinin rivayette bulunması gibi sebeplerle tanınmaması (mechûlü’l-ayn) ya da nasıl bir râvi olduğunun bilinmemesi (mechûlü’l-hâl, mestûr) durumunda rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği onu tanıyan ve hakkında bilgi sahibi olan kişilerin beyanlarıyla belirleneceğinden tezkiye yapacak kimsenin âdil, güvenilir, dinî olgunluğa ve ilmî donanıma sahip bulunması gerekir. Dinî olgunluk muaddilin müslüman, akıllı, ergen, iyi niyetli ve müttaki olması; ilmî donanım ise güçlü hâfıza, zekâ, dikkat, temkin ve ciddiyet gibi nitelikleri taşıması yanında cerhta‘dîli, sebeplerini, lafızlarını ve bu konudaki lafzî, fıkhî, itikadî ve tasavvufî ihtilâfları bilmesi, insaflı ve dengeli olması demektir (Âşıkkutlu, s. 68-74).

İslâm âlimleri, rivayet ve şehâdete bakış açıları sebebiyle tezkiye için

gerekli muaddil sayısında ihtilâf etmişlerdir. Bazı fıkıhçılar, rivayeti şehâdete kıyas ederek bir muhaddisin en az iki muaddil tarafından tezkiye edilmesi gerektiğini söylerken tezkiyeyi haber-i vâhid türünden bir olgu kabul eden hadisçi ve usulcülerin

büyük çoğunluğu gerekli şartları taşıyan bir muaddilin tezkiyesini yeterli görmüştür.

Diğer taraftan büyük bir muhaddis grubunun bir kimseden rivayette bulunmasının o kimseyi ta'dîl etmek anlamına geldiğini söyleyenler olduğu gibi (Şemseddin es-Sehâvî, I, 296, 300) bir râvinin hadisinin Ṣaḥîḥayn'da yer almasının ta'dîl ifade ettiğini belirten ve bu iki eseri bir tür muaddil kabul edenler de vardır (İbn Dakīkul'îd, s. 326-327).

Usul âlimleri, muaddilin tezkiye için kullanması gereken ifadeler hakkında farklı görüşler ileri sürmekle beraber bir râvinin âdil ve şahitliğinin makbul olduğunu açıkça belirten herhangi bir lafız veya ifade ile tezkiye etmesi yeterli sayılmıştır (Hatîb, el-Kifâye, s. 86). Ancak bir râvinin adaletine hükmetmek için -adalet yönüyle güvenilir bir râvinin zabt yönüyle kusurlu olabileceği düşüncesiyle-ayrıca rivayet ve şahitliğinin kabulüne engel bir halinin bulunmadığını gösteren "rızâ, merzî, razî" gibi bir tezkiye lafzını eklemeyi gerekli görmüşlerdir. Muaddillerin bir râvinin ta'dîlinde kullandıkları bu genel sözlerden başka lafızlar da vardır. Râvinin adalet ve zabt derecesine göre farklılık gösteren bu lafızları ilk defa İbn Ebû Hâtim dört dereceye ayırarak sınıflandırmış (el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 37), daha sonra bu taksim İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî, Şemseddin es-Sehâvî ve Süyûtî gibi âlimler tarafından daha ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

Sahâbe döneminden itibaren her nesilde râvilerin cerh ve ta'dîli konusunda görüşleri benimsenen birçok münekkit yetişmiş, onların bir kısmı bütün râvileri, bir kısmı râvilerin çoğunu, bir kısmı da gerekenleri tenkide tâbi tutmuştur. Her biri yetkin birer muhaddis olan bu münekkidlerin adlarını bir araya getiren eserler yazılmıştır. Zehebî'nin Ẕikru men yuʿtemedü ḳavlühû fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl'i (Kahire 1404/1984), Tâceddin es-Sübkî'nin Ḳāʿide fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl (Kahire 1404/1984) ve Ḳāʿide fi'l-müʾerriḫîn'i (Kahire 1404/1984), Şemseddin es-Sehâvî'nin el-Mütekellimûn fi'r-ricâl'i (Kahire

1404/1984) ile el-İʿlân bi’t-tevbîḫ li-men ẕemme ehle’t-târîḫ’i (Beyrut 1407/1986) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿadl” md.; Buhârî, “Şehâdât”, 16; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 6, 10; II, 37; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 189; VIII, 102, 387; XI, 250; XII, 98-99; a.mlf., el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 85, 86, 96, 97, 98; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, II, 316, 335; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 52, 193-194; İbn Dakīkul‘îd, el-İḳtirâḥ (nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1402/1982, s. 326-327, 331, 341-342; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâ˒, XIII, 380; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405/1985, s. 82; Sübkî, el-Ḳāʿide fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl, Kahire 1404/1984, s. 29, 46, 47; Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 295; III, 262-263; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. İshak Azûz), İsmâiliye 1409/1989, s. 66, 68; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 293, 294, 296, 300; III, 349; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 308; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), s. 732; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 16-17, 67-69, 111-112, 116; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 363, 368, 390; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 235-236; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 68-74, 95.

Emin Âşıkkutlu

MUÂFÂ b. İMRÂN

(المعافى بن عمران)

Ebû Mes‘ûd el-Muâfâ b. İmrân b. Muhammed el-Ezdî el-Fehmî el-Mevsılî (ö. 185/801)

Hadis hâfızı.

120 (738) yılından sonra doğdu. Hocası Süfyân es-Sevrî'nin kendisine taktığı "Yâkūtetü'l-ulemâ" lakabıyla tanınmıştır. Beş oğlundan Ali, Abdülkebîr ve Ahmed de sika râvilerdir. Diğer iki oğlu Musul'da meydana gelen vakada Hâricîler tarafından öldürülmüştür. Kardeşi Hâlid b. İmrân önce Halife Mütevekkil-Alellah'ın sarayında çalışmış, daha sonra Mütevekkil-Alellah'ın ölümüne kadar Musul valiliğinde bulunmuştur. Bir diğer kardeşi Süleyman b. İmrân da yine Musul'da idarecilik yapmıştır.

Tebeu't-tâbiînden olan Muâfâ b. İmrân Ebû Hanîfe, Mis‘ar b. Kidâm, Mâlik b. Enes, İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî, Evzâî gibi muhaddislerden hadis öğrenmiş; kendisinden Bakıyye b. Velîd, Abdullah b. Mübârek, Mûsâ b. A‘yen, Vekî‘ b. Cerrâh, Bişr el-Hâfî rivayette bulunmuştur. Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebü'l-Hasan el-İclî gibi münekkitler Muâfâ'nın sika kabul edildiğini belirtmiş, Süfyân es-Sevrî de Muâfâ'yı takdir edenlerin sünnet ehli, onu kusurlu bulanların bid‘at ehli olduğunu söylemiştir. Cerh ve ta‘dîlde görüşüne itibar edilen Muâfâ, Hatîb el-Bağdâdî'nin belirttiğine göre hadis öğrenmek için muhtelif beldelere seyahatler yapmış, uzun süre Süfyân es-Sevrî ile birlikte olmuş, hadis, fıkıh ve edebiyat konularında ondan çok faydalanmış ve hocasının el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'ini rivayet edenler arasında yer almıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 314). Muâfâ b. İmrân 185 (801) yılında Musul'da vefat etti; cenazesini Musul Valisi Ömer b. Heysem kıldırdı. Bu tarih 184 (800) ve 186 (802) olarak da zikredilmiştir. Defnedildiği kabristan Muâfâ b. İmrân Kabristanı, hadis okuttuğu cami de Muâfâ b. İmrân Camii diye anılmıştır.

Muâfâ güzel konuşur, zâhidâne yaşardı. Varlıklı bir aileden geldiği için

oldukça zengindi. Malını hayır için sarfeder, dost ve arkadaşlarına yardımda bulunur, kendisi de kıt kanaat geçinmeyi severdi. Hadis ilmiyle meşgul olmayı her şeyden değerli görürdü. Hâricîler iki oğlunu Musul vak‘asında öldürüp malını talan ettiği zaman herhangi bir tepki göstermemiştir.

Rivayetleri Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin es-Sünen’leri, ayrıca İbn Huzeyme’nin eṣ-Ṣaḥîḥ’i, Dârekutnî’nin es-Sünen’i, Nesâî’nin es-Sünenü’l-kübrâ’sı, Taberânî’nin üç Muʿcem’i, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî’nin el-Muʿcem’i ve Beyhakī’nin Şuʿabü’l-îmân’ında yer almıştır.

Hatîb el-Bağdâdî Muâfâ’nın sünen, zühd, edep ve fiten konularında kitap yazdığından (İbnü’l-Cevzî, IV, 181), Zehebî de kendisine ulaşan âlî isnadlarından ve rivayet icâzetine sahip olduğu küçük bir müsnedinden söz eder. Ayrıca vefatından önce çocuklarına birkaç varaktan ibaret bir vasiyet bıraktığı belirtilmiştir. İlk tabakat kitabının kim tarafından yazıldığıyla ilgili tartışmalarda Muâfâ’dan da söz edilmiş, bazı tarih ve tabakat kitaplarındaki bilgilerden hareketle Târîḫu’l-Mevṣıl adlı çalışmasıyla bu sahada ilk eseri onun kaleme aldığı söylenmiştir (Sezgin, I, 348). Muâfâ’nın böyle bir çalışmasının bulunmadığını ileri sürenler ise Yezîd b. Muhammed el-Ezdî’nin Târîḫu’l-Mevṣıl’inde Muâfâ’nın hayatına genişçe yer verildiği için eserin yanlışlıkla ona nisbet edildiğini belirtmiştir. Ancak İbn Hacer’in ondan yaptığı iktibaslar dikkate alındığında (Fetḥu’l-bârî, X, 286; el-İṣâbe, VIII, 250) bu görüşün isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 487; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr (nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), VI, 72; VIII, 13; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 368, 399; İbn Hibbân, eṯ-S̱iḳāt, VII, 529; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 314; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 226-229; Bâcî, et-Taʿdîl ve’t-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü’l-Buḫârî fi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 761-762; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, IV, 180-181; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVIII, 147-155; Zehebî,

A῾lâmü’n-nübelâ˒, IX, 80-86; XXI, 302; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 287-288; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), VII, 104; X, 286; a.mlf., el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 250; Sezgin, GAS, I, 348; Fr. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 133; M. J. L. Young, “Arabic Biographical Writing”, Religion, Learning and Science in the ῾Abbasid Period (ed. M. J. L. Young v.dğr.), Cambridge 1990, s. 170; C. F. Robinson, “al-Muʿāfā b. ʿImrān and the Beginnings of the Tabaqāt Literature”, JAOS, CXVI/1 (1996), s. 114-120.

İbrahim Hatiboğlu

MUÂFÂ b. İSMÂİL

(المعافى بن إسماعيل)

Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-Muâfâ b. İsmâîl b. Hüseyn el-Mevsılî (ö. 630/1233)

Tefsir, fıkıh ve hadis âlimi.

551 (1156) yılında Musul'da doğdu. İbnü'l-Hadevs diye de tanınır. İbn Muhâcir ve İmâd b. Yûsuf'tan fıkıh, Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Hamîs ve Müslim b. Ali es-Sincî'den hadis tahsil etti. Şâfiî mezhebinin önemli fakihleri arasında yer aldı. Daha sonra fıkıh okuttu; fetva verdi. Bağdat'a giderek hadis rivayetinde bulundu. Ebû Abdullah Zekiyyüddin Muhammed b. Yûnus el-Birzâlî, İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Adîm Abdurrahman b. Cemâl gibi şahsiyetler kendisinden hadis rivayet ettiler. Muâfâ b. İsmâil Musul'da öldü.

Eserleri. 1. Nihâyetü'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân. Daha çok rivayet tefsiri sahasında yazılan tefsirlerdeki bilgileri özetleyip bir araya getirmek suretiyle telif edilen hacimli bir eser olup tam bir nüshası Nûruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 460). Diğer nüshaları parçalar halinde Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 165; Fâtih, nr. 398; Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 691) ve Köprülü (nr. 65) kütüphanelerinde kayıtlıdır. Ömer Nasuhi Bilmen, tefsirin Süleymaniye Kütüphanesindeki bir nüshasını (Fâtih, nr. 398) yanlışlıkla Ebû İshak es-Sa'lebî'ye nisbet eder (Büyük Tefsir Tarihi, I, 407). Kitabın baştan Bakara sûresinin 60. âyetine kadar olan kısmını Süleyman Hâmid Kemârâ yüksek lisans tezi (Riyad 1405/1985), 203. âyetinden 266. âyetine kadar olan bölümünü Filve Nâsır Hamd er-Râşid (Riyad 1416/1996) ve Âl-i İmrân sûresinin 26. âyetinden sûrenin sonuna kadar olan kısmını Hissa Abdullah Muhammed el-Mansûr (Riyad 1417/1997) doktora tezi olarak tahkik etmiştir. Eyyüp Sabri Fani, Muâfâ b. İsmâil ve tefsiriyle ilgili bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. el-Mûcez. Giriş bölümünden Nihâyetü'l-beyân'ın bir muhtasarı olduğu anlaşılan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Kılıçali Paşa, nr. 79). 3.

Ünsü(Enîsü)'l-münḳaṭıʿîn li-ʿibâdeti rabbi'l-ʿâlemîn. Eserin birinci bölümünde Kur'an'ın faziletine, tahâret ve ahkâmı ile namaza ait hususlara dair 300 hadis nakledilmiş, ikinci bölümde 300 kıssa anlatılmış, üçüncü bölümde birtakım şiir ve kasidelere yer verilmiştir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 774; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 527, Ayasofya, nr. 1668, 1671, Hacı Mahmud Efendi, nr. 1743/2, Nafiz Paşa, 142, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 625, Pertevniyal Sultan, nr. 35). Kaynaklarda müellifin el-Kâmil fi'l-fıḳh ve Aḥdâḳu'l-aḫbâr fî aḫbâri'l-ebrâr adlı eserleri de zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, XXV, 717-718; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 156-157; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 450-451; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 322; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1947; İbnül-İmâd, Şeẕerât, V, 143; Brockelmann, GAL, I, 440; Suppl., I, 610; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1973-74, I, 407; II, 502-503; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 259; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, el-Muʿcemü'l-aʿlâm, Limasol 1407/1987, s. 150; Süleyman Mollaibrahimoğlu, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler, İstanbul 2002, s. 135-136; Eyyüp Sabri Fani, Muâfâ b. İsmâil el-Mevsılî ve Tefsirindeki Metodu (doktora tezi, 2002), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 36-46.

Eyyüp Sabri Fani

MUÂFÂ en-NEHREVÂNÎ

(المعافى النهرواني)

Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyyâ b. Yahyâ en-Nehrevânî el-Cerîrî (ö. 390/1000)

Edip, kıraat, tefsir ve hadis âlimi, fakih.

7 Receb 305 (24 Aralık 917) tarihinde dünyaya geldi. Genellikle tercih edilen bu tarih yanında 303 (915-16) yılında doğduğu kendisinden nakledilmiştir. Irak'ta Dicle'nin doğusunda Bağdat ile Vâsıt arasındaki Nehrevan'dan olmakla birlikte doğum yeri bilinmemektedir. Ulemâdan olan babası gibi İbn Tarârâ lakabıyla anılır. Bu lakap bazı kaynaklarda İbn Tarâre ve İbn Tarâr şeklinde de geçer ki Zebîdî Tarâr'ın onun dedesi olduğunu belirtir. el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥ adlı eserinde verdiği bilgiden (I, 233), 314'te (926) hadis öğrenimi gördüğü, 316 (928) yılında İbn Ebû Dâvûd ve Ebû Muhammed İbn Sâid el-Hâşimî, bir yıl sonra da Ebü'l-Kāsım el-Begavî ve başka hocalardan, ayrıca Yahyâ b. Muhammed el-Mehâmilî, İbn Ukde, Muhammed b. Hemmâm el-İskâfî gibi Bağdatlı diğer âlimlerden ders okuduğu göz önüne alınınca on yaşlarında bu şehirde yaşadığı, tahsil için 316 (928) ve 319 (931) yıllarında Nehrevan'da (el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥ, II, 454; IV, 41), 323'te (935) Sâmerrâ'da (a.g.e., I, 137; II, 453; IV, 39), ayrıca Basra'da (a.g.e., II, 96, 129) bulunduğu ve 335'te (946) Hulvân'a gittiği (a.g.e., II, 222) anlaşılmaktadır. Hac için Hicaz'a seyahati (a.g.e., III, 196),

Vezir Sâhib b. Abbâd ile görüşmek amacıyla Rey'e gitmesi hariç Irak dışına çıktığı hususunda bilgi yoktur. Bağdat'ta bir süre kadı nâibliği yaptığı kaydedilir. Muâfâ 18 Zilhicce 390 (19 Kasım 1000) tarihinde Nehrevan'da vefat etti. Ölüm tarihini birçok kaynağa aykırı olarak Yâkūt el-Hamevî ve İbnü'l-Enbârî'nin 12 Zilhicce (13 Kasım) şeklinde göstermesi yanlış olmalıdır.

Dostu İbnü'n-Nedîm, Muâfâ'nın Muhammed b. Cerîr etTaberî'nin mezhebini bilme konusunda zamanında tek olduğunu, çeşitli ilimlerde

mahir ve güçlü bir hâfızaya sahip bulunduğunu belirtir. Kendisiyle tanışan Ebû Hayyân et-Tevhîdî muhtelif ilimler yanında özellikle eser, ahbâr ve Arap tarihi konusunda geniş bilgisine dikkat çeker. Sonraki kaynaklar da fıkıh, nahiv, lugat, şiir ve edebiyat alanlarında devrinin önde gelen simaları arasında yer aldığını kaydeder.

Edebiyat alanında Niftâveyh gibi bir üstattan yararlanan Muâfâ bu konudaki eserinde İbn Düreyd, Ebû Bekir es-Sûlî, İbn Ziyâd el-Mukrî, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ve çağdaşı diğer birçok edipten doğrudan haber ve kıssalar rivayet etmiştir. İbnü'l-Enbârî'nin verdiği bilgiye göre (Nüzhetü'l-elibbâʾ, s. 248) edebiyattaki hocalarından biri olan Ahfeş el-Asgar'ın (ö. 316/928 [?]) yine ona atıfla bu alandaki öğrencileri arasında zikredilmesi (DMBİ, IV, 133) yanlıştır. Dilbilimci olarak eklektik bir karakter taşıdığı ve belli bir ekole mensubiyetinin gözlenmediği belirtilirse de (Dietrich, CV [1955], s. 285) Basra'da tahsil görmesi ve eserindeki bazı ifadeleri Basriyyûn'a meylettiğini düşündürmektedir (bk. el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥ, II, 281). Şiirlerinden örnekler yanında fesahatine örnek olarak nesrinden de bazı parçalar kaynaklarda yer almıştır.

Tefsir ve kıraat alanındaki bilgisiyle de tanınan Muâfâ bu hususta İbn Şenebûz, Ebû Îsâ el-Bekkâr, Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkānî ve Hıdır b. Hüseyin el-Hulvânî gibi hocalardan ders aldı. İbn Şenebûz ile İbn Mücâhid arasında şâz kıraatler konusundaki ihtilâf ve Muâfâ'nın İbn Şenebûz'un derslerine devam edip diğerinden rivayette bulunmaması, şâz kıraatleri benimseme hususunda hocasının görüşlerine katıldığı şeklinde yorumlanabilir. Önceki ulemâdan bu konuda Muâfâ üzerinde etkili olanlardan biri de fıkıh alanında olduğu gibi Muhammed b. Cerîr etTaberî'dir. Taberî yedi kıraate bağlılığı vâcip görmez ve bu hususta yazdığı eserde yirminin üstünde kıraate yer verir (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 31, 34). Aralarında Ahmed b. Mesrûr el-Habbâz, Ebû Ali Hasan b. Ali el-Ahvâzî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Caʻfer el-Huzâî'nin de bulunduğu çok sayıda râvisi olmasına ve kıraate dair bir kitap yazmasına rağmen Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî'nin bütün kıraatlere yer verdiği el-Kâmil adlı eseriyle Ebû Maʻşer etTaberî, Sıbtu'l-Hayyât ve İbn Fethân'ın kitaplarındaki sınırlı atıflar dışında Muâfâ'nın rivayetlerine kıraat kitaplarında yer verilmemiştir.

Muâfâ, Taberî'nin mezhebinin ateşli bir savunucusu, Taberî'den sonra onun

mezhebinin en önemli müelliflerinden biri olmuştur. Taberî'nin vefat tarihi (310/923) göz önüne alınınca onun fıkhını doğrudan kendisinden değil talebeleri vasıtasıyla öğrendiği anlaşılır. Muâfâ Bağdat'ta o dönemde yaygın olan Hanefî, Şâfiî ve Zâhirî mezheplerine karşı kendi mezhebini savunmuş, Hanefîler'den Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr'ine, Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye, Şâfiîler'den Müzenî ile Ebû Yahyâ el-Belhî'ye ve Zâhirî mezhebinin imamı Dâvûd ez-Zâhirî'ye reddiyeler kaleme almıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 292-293). Taberî mezhebinin zamanla ortadan kalkmasıyla diğer tâbileri gibi Muâfâ'nın bu alandaki eserleri de gözden düşmüş, fıkhî görüşleri unutulmuştur. Bu mezhebe mensubiyetinin onun Sünnîliği konusunda bir delil olması yanında biyografisine dair kaynaklarda da bu hususta tereddüde yer verilmez. Şiî ve Sünnî kaynaklarında Şîa imamlarının menkıbelerine dair ondan birçok rivayetin nakledilmesi, İmâmiyye kaynaklarında onun rivayetiyle gelen bazı hadislerin bu mezhebin haklılığını teyit edici mahiyette olmasına rağmen (DMBİ, IV, 132) Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Necâşî gibi Muâfâ'ya yakın Şîa tabakat müellifleri ve bunları takip edenler onu Şiî müellifleri arasında zikretmez. Ancak Taberî'nin önce Şâfiî mezhebine mensup olması ve fıkhî görüşlerinin yakınlığı sebebiyle Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Muâfâ'yı Şâfiî tabakatına dair eserine alırken M. Ali Müderris gibi bazı biyografi yazarları da onun Şâfiî olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Rivayet konusunda güvenilir kabul edilen Muâfâ'dan ve öğrencilerinden hadis nakledenler arasında Ebü't-Tayyib etTaberî, Ebü'l-Kāsım el-Ezherî, Ebü'l-Alâ el-Vâsıtî, Ebû Sa'leb, Ahmed b. Ömer en-Nehrevânî'nin adları anılabilir. Şîa ulemâsından Ali b. Muhammed el-Hazzâz, İbn Şâzân el-Kummî (Muhammed b. Ahmed), İbn Râzî (Ca'fer b. Ahmed el-Kummî) ve başkaları ondan rivayette bulunmuştur.

Eserleri. İbnü'n-Nedîm, Muâfâ'nın yirmi kadar eserini zikreder ve onun kendisine fıkıh, kelâm, nahiv ve diğer konularda elliyi aşkın risâle yazdığını söylediğini belirtir. 1. el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥu'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâṣıḥu'ş-şâfî. Kısaca el-Celîs ve'l-enîs diye anılır. Müellifin edebiyat alanındaki en önemli eseri olup çeşitli konulardaki bilgisini yansıtır. Eserin ihtiva ettiği 100 meclis birer hadisle başlar, daha sonra tarihî ve edebî ahbâr, kıssa ve şiirlerle açıklamalara yer verilir. Üslûp bakımından Müberred'in el-Kâmil'inden etkilenmiş görünmekle birlikte ondan daha güzel bir plana

sahiptir; ancak el-Kâmil kadar rağbet görmemiştir. Kıssaların çoğunun seçildiği Emevîler devri tarihiyle ilgili önemli bir kaynak özelliği taşıyan eser, ayrıca nakledilen ahbârın tam isnad ve tarihlerinin verilmesi bakımından dikkat çeker. Albert Dietrich'in geniş bir makalesinde incelediği eserin (ZDMG, CV [1955], s. 271-286; Ar. trc. için ayrıca bk. MMİAr.Dm., XXX/3 [1374/1955], s. 380-394) otuz beş meclisi üzerine Muhammed Mustafa Arslan yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1971, Bağdat Üniversitesi). Muhammed Mürsî el-Hûlî de Ezher Üniversitesi'nde 1975'te doktora tezi olarak yayıma hazırladığı eserin ancak elli beş meclisi kapsayan iki cildini yayımlayabilmiş (Beyrut 1981-1983), onun vefatı üzerine kalan kırk beş meclisi İhsan Abbas neşretmiştir (III. cilt, Beyrut 1407/1987; IV. ciltle birlikte tam olarak Beyrut 1413/1993). 2. Cüzʾ. Dört varaklık bir hadis cüzü olup Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bir nüshası bulunmaktadır (Mecâmi', nr. 348).

Muâfâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri arasında fıkıh ve fıkıh usulüne dair Kitâbü'l-Mürşid, Kitâbü'ş-Şürûṭ, Kitâbü'l-Meḥâḍır ve's-sicillât, Edebü'l-ḳāḍî, Kitâbü't-Taḥrîr, Kitâbü'l-Ḥudûd; Arap dili hakkında Şerḥu Muḫtaṣari Ebî ʿÖmer el-Cermî, el-Muḥâvere; tefsir ve kıraate dair Tefsîrü'l-Ḳurʾân (et-Tefsîrü'l-kebîr), Kitâbü'l-Ḳırâʾât, Teʾvîlü'l-Ḳurʾân, el-Beyânü'l-mûcez ʿan ʿulûmi'l-Ḳurʾâni'l-muʿciz, Kitâb fî ʿileli'l-ḳırâʾât ve beyâni vücûhihâ anılabilir. Altı cilt olduğu belirtilen büyük tefsirinin el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥ'te andığı el-Beyânü'l-mûcez olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "ṭrr" md.; Muâfâ en-Nehrevânî, el-Celîsü'ṣ-ṣâliḥu'l-kâfî ve'l-enîsü'n-nâṣıḥu'ş-şâfî (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1413/1993, I, 137, 170, 189, 206, 217, 233, 308; II, 96, 129, 222, 281, 453, 454; III, 34, 67, 81, 196, 380; IV, 39, 41, 135, 143; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 19-156; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 292-293; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 230-231; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 248, 329-330; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam,

VII, 213-214; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 151-154; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 296-297; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 221-224; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 544-546; a.mlf., Maʿrifetü'l-ķurrâʾ (Altıkulaç), II, 652-653; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ṭabaķātü'l-fuķahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, I, 338-339; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 31, 34; a.mlf., Ġāyetü'n-Nihâye, II, 302; Dâvûdî, Ṭabaķātü'l-müfessirîn (Lecne), II, 323-326; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VI, 270-272; Sezgin, GAS, I, 522-523; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, V, 128; A. Dietrich, "Das Kitāb al-Ğalīs wa'l-anīs des Muʻāfā, ein wertvolles altes Adab-Werk", ZDMG, CV (1955), s. 271-286; Riyâzürrahman eş-Şirvânî, "el-Ķāḍî Ebü'l-Ferec el-Muʿâfâ b. Zekeriyyâ ve kitâbühû el-Celîs ve'l-enîs", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, I/1, Aligarh 1976, s. 91-106; Ahmed Pâketçî, "İbn Ṭarârâ", DMBİ, IV, 132-134.

Ahmet Özel

MUÂHÂT

(المؤاخاة)

Hz. Peygamber'in Medine'de ensar ve muhacirlerden bazılarını birbirleriyle kardeş ilân etmesi.

Arapça uhuvve kökünden türeyen muâhât sözlükte "biriyle kardeş olmak, birini kardeş edinmek" anlamına gelir. Resûl-i Ekrem, hicretin ardından Medine'de toplumun iç dinamiklerini harekete getiren bir dizi icraat yapmıştır. Bunların içinde selâmın yayılması, açların doyurulması, yakınların ziyaret edilip gözetilmesi ve mescid yapılması gibi sosyal içerikli emir ve tavsiyelerin ön plana çıktığı görülür. Bazı Mekkeli sahâbîlerin önce kendi aralarında, daha sonra ensardan bazı kimselerle kardeş ilân edilmesi bu doğrultudaki icraatın en önemlilerinden biridir. İlk kardeşliğin hicretten önce veya sonra tesis edildiğine dair farklı rivayetler vardır. Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in, Hz. Osman ile Abdurrahman b. Avf'ın, Talha b. Ubeydullah ile Zübeyr b. Avvâm'ın, Sa'd b. Ebû Vakkās ile Mus'ab b. Umeyr'in, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim'in, Hz. Hamza ile Zeyd b. Hârise'nin ve Bilâl-i Habeşî ile Ubeyde b. Hâris'in kardeş kılındıkları bilinmekle beraber bunun ne zaman gerçekleştiği belli değildir. Hz. Ali kendi durumunu sorduğu zaman Resûl-i Ekrem ona, "Sen benim dünyada ve âhirette kardeşimsin" cevabını vermiştir (İbn Hişâm, II, 151).

Buhârî'den gelen, "Hicretten yaklaşık beş ay sonra Mescidi Nebevî'nin inşaat günlerinde Hz. Peygamber, muhâcirlerle ensardan kırk beşer kişiyi Enes b. Mâlik'in evine çağırdı ve 'İslâm dininde hilf yoktur, din kardeşliği vardır' diyerek bunların arasında ikişer ikişer kardeşlik akdetti; diyet ve fidye meseleleri dahil olmak üzere karşılıklı sorumluluk ve yükümlülüklerini açıkladı" şeklindeki rivayete göre ("Menâḳıbü'l-enṣâr", 5, 7; "Ṣavm", 76) kardeş ilân edilenlerin sayısı doksan, bazı rivayetlere göre ise ellişerden 100 kişidir (İbn Sa'd, I, 238). Sayının kırk dört veya seksen iki olduğunu söyleyenler varsa da bu rakamlar tesbit edilebilen isimlere dayanılarak varılan sonuçlardır (farklı rivayetler için bk. Köksal, I, 110). Yaygın görüş, kardeş ilân edilenlerin 90-100 kişiye ulaştığı şeklindedir;

Makrîzî ise bunların toplam 186 kişi olduğunu söyler (İmtâʿu'l-esmâʿ, I, 69).

Muâhât, İslâm toplumunda bütünleşmenin gerçekleştirilmesine ve o günkü sosyokültürel ve ekonomik problemlerin çözümüne büyük kolaylıklar getirmiş, özellikle hilf denilen Câhiliye âdetinin ortadan kaldırılmasını, yurtlarından ve yuvalarından ayrı düşen muhacirlerin garipliğini, mahzunluğunu gidererek Medine'ye ve Medineliler'e ısınmalarının kolaylaştırılmasını, onlara maddî destek imkânları araştırılırken bunun mânevî bir kardeşlikle desteklenmesini ve yardım görmelerinden doğabilecek psikolojik ezikliğe fırsat verilmemesini, o zamana kadar yaşadıkları ağır şartlarda tecrübe kazanan muhacirlerin ensara mürşid, ensarın da onlara bir nevi öğrenci kılınarak eğitici bir hareketin başlatılmasını, ashap arasında seciye ve karakter benzerliğinin belirginleştirilmesini ve her iki zümrenin ortak bir paydada buluşarak zihniyet beraberliği içinde inkârcı, münafık ve yahudi fitnelerine karşı birlikte hareket etmelerini sağlamıştır. Muhacirlerle ensar arasında ahdî kardeşlik kurulmasında bunlardan başka yararlar da gözetilmiştir. Meselâ Mekkeli putperestlerin Abdullah b. Übey b. Selûl gibi münafıkları ve o kanalla Medineliler'i askerî saldırıyla tehdit etmesi kardeşlik psikolojisiyle birleşen müslümanlar karşısında etkisiz kalmıştır. Ayrıca ileride vuku bulacak askerî seferlerde kardeşlerden şehirde kalanın her iki ailenin işleriyle ilgilenmesi sebebiyle diğerinin gönül huzuru içinde savaşa katılması sağlanmış olacaktı. Araplar arasında her zaman çıkabilecek kabilecilik gayretine dayalı tefrikaya karşı en etkili önlem de yine muâhâttı. Uhuvvet tesisinden sonra kardeşler arasında bir süre miras hükümleri de geçerli sayılmış (el-Enfâl 8/72), ancak buna Bedir Gazvesi'nin ardından son verilerek miras sadece nesep yönünden yakınlığı olanlara hasredilmiştir (el-Enfâl 8/75). Muâhâtın miras hukuku dışında kalan yardımlaşma, birbirine destek olma, öğüt verme, öğüt alma tarzındaki hükümleri ise daima yürürlükte kalmış, bu anlamıyla kurum bütün müminleri içine alacak şekilde (din kardeşliği) genelleştirilmiştir (el-Hucurât 49/10).

Muhacirlere çok yakınlık gösteren Medineliler onlarla bütün mal varlıklarını bölüşmek istemişlerse de muhacirler bunu kabul etmemiştir. Sonuçta Hz. Peygamber, mülkiyeti ensarda kalmak üzere muhacirlerin emekleri karşılığında ürüne ortak olabileceklerini bildirmiş, böylece birlikte

çalışılıp elde edilen kazanç paylaşılmıştır. Muhacirlerin borç alarak bunu daha sonra ödemek istemelerine karşılık ensarın yardım etme arzusu, kendi yoksulluklarını unutup muhacir kardeşlerinin ihtiyacını gidermeyi (Îsâr) ön plana alacak kadar artmıştır (el-Haşr 59/9). Nitekim Enes b. Mâlik'in nakline göre Resûl-i Ekrem, Bahreyn arazisini parça parça ayırıp dağıtmak üzere önce ensarı topladığında onlar hisselerinden feragat ederek şöyle demişlerdir: "Ey Allah'ın resulü! Muhacir kardeşlerimize bunun bir mislini vermedikçe bize bir şey verme" (Tecrid Tercemesi, X, 15). Aynı şekilde Benî Nadîr ganimetleri paylaştırılırken yine Medineliler'in buna benzer bir tutum ortaya koyduğu bilinmektedir (Elmalılı, VII, 4843).

Ensarın muâhât çerçevesinde muhacirlere karşı yardımları, destek ve feragatları müslümanların Medine'nin iktisadî hayatında söz sahibi olmasına yol açmıştır. Muhacirler kanalıyla kurulan müslüman çarşı-pazarında İslâm'ın ekonomik ve ticarî hayata getirdiği değerler uygulanmış, bunun sonucunda yahudilerin ensar üzerindeki iktisadî tesirleri azalmaya başlamıştır. Öte yandan Hz. Ömer ile İtbân b. Mâlik örneğinde görüldüğü gibi kardeşlerden bazıları, Hz. Peygamber'i nöbetleşe takip ederek gündüz öğrendiklerini akşam işinden dönen kardeşlerine aktarıyorlardı. Böylece muâhâtın

boyutları ruhî-mânevî ve ilmî sahalara da uzanmıştır. Muâhât çerçevesinde Asr-ı saâdet'te görülen hayır ve güzelliklerin daha sonraki asırlarda da müslümanlar için örnek teşkil ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 111; Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 5, 7, "Ṣavm", 76; Müslim, "Feżâʾil", 203, 204, 205, 206; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 150, 151, 152; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 238, 239; III, 9, 22, 88, 139, 140, 174, 175, 410; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, IV, 296-298; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 199-203; İbn Kesîr, el-Bidâye, Mısır 1392/1973, II, 56; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʿ (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, I, 69; Tecrid Tercemesi, VI,

341; X, 15, 17, 122; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu'l-Mevâhib, Beyrut 1393/1973, I, 373-375; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2439; VII, 4843; M. Yusuf Kandehlevî, Hayâtü's-sahâbe: Hadislerle Müslümanlık (trc. Ahmet Muhtar Büyükçınar v.dğr.), İstanbul 1979, I, 370-373; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), I, 108-113; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, I, 326-335; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 181-182.

Hüseyin Algül

MUAHEDE

(bk. SULH).

MUAHHİR

(المؤخّر)

Mukaddimin mukabili olarak kullanılan Allah’ın isimlerinden biri

(bk. MUKADDİM).

MUALLÂ b. MANSÛR

(معلّى بن منصور)

Ebû Ya‘lâ Muallâ b. Mansûr er-Râzî (ö. 211/826)

Hanefî fakihi ve muhaddis.

Hanefî tabakatında Ebû Hanîfe’nin talebelerinden sonraki neslin başlıca simalarından biri olarak gösterilir. Bağdat’a yerleşmeden önce nerede yaşadığına dair yeterli bilgi yoktur.Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’den de ders aldığı halde birçok kaynakta Ebû Yûsuf’la ilişkisi vurgulanarak anılır. Mâlik b. Enes, Leys b. Sa‘d, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Zekeriyyâ, Ebû Avâne, İbn Lehîa gibi âlimlerden hadis rivayet eden Muallâ, III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında hadis nakliyle en çok meşgul olan ve ehl-i hadîs tarafından âdil kabul edilen az sayıdaki Hanefî fakihleri arasında yer almaktadır. Muallâ b. Mansûr’dan oğlu Yahyâ ve Ali b. Heysem ders aldı; Ali b. Medînî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Buhârî gibi âlimler hadis rivayet etti. Kütüb-i Sitte müelliflerinin, rivayetlerine yer verdiği Muallâ, aynı zamanda Hanefî çevresinin birikimini sonraki nesillere aktarmaya yönelik çalışmalarıyla tanındı ve Ebû Süleyman el-Cûzcânî ile birlikte Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin görüş, imlâ ve eserlerini kendilerinden rivayet eden en önemli râvi olarak kabul edildi. Aynı dönemde yaşayan Îsâ b. Ebân ve İbnü’s-Selcî’nin yaptığı gibi Hanefî çevresinin fıkhî birikimini kelâm ve fıkıh usulü sahalarında temellendirmeye çalışmadı; Ebû Süleyman el-Cûzcânî gibi Hanefî fıkhını hadislerle desteklemeye gayret etti. Nitekim onun hakkında çağdaşı Ahmed b. Hanbel’in olumsuz bir beyanda bulunmamasının ve dönemin diğer ehl-i hadîs imamlarının olumlu kanaat belirtmelerinin yanı sıra Ebû Zür‘a’nın onu ehl-i re’y içinde ehl-i hadîse en çok benzeyen kişi olarak nitelemesi bunu teyit etmektedir. Halife Me’mûn tarafından kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmeyen Muallâ Rebîülevvel 211’de (Haziran 826) vefat etti.

Muallâ b. Mansûr’un eserlerinden yalnızca en-Nevâdir (Nevâdiru Muʿallâ, Kitâbü’n-Nevâdir) günümüze ulaşmıştır (İÜ Ktp., AY, nr. A-4352; Atatürk

Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 994). Kendisine izâfe edilen el-Emâlî'nin söz konusu eserin diğer bir adı olması kuvvetle muhtemeldir. en-Nevâdir aynı zamanda, Hanefî literatüründe Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin talebeleri tarafından kaleme alınan nâdirü'r-rivâye metinlerinden günümüze ulaşan tek kitaptır. Fıkıh bablarının klasik sıralamasından hayli farklı bir tertibe sahip olan eserin muhtevasını Muallâ b. Mansûr'un Ebû Yûsuf'tan rivayet ettiği görüşler teşkil etmekte ve kimi yerlerde Şeybânî'nin görüşlerine Ebû Yûsuf'unkilerle bağlantılı olarak değinilmektedir (meselâ bk. Nevâdiru Muʿallâ b. Manṣûr, vr. 48b, 52a, 54a, 55b, 63a vd.). Ebû Yûsuf'un görüşleri de büyük ölçüde Muallâ'nın ona sorduğu soruların cevapları olarak zikredilmektedir (meselâ bk. a.g.e., vr. 47a, 47b, 49a, 50a, 58b vd.). Yer yer Ebû Yûsuf'un fıkhî değer taşıyan davranışlarını da zikreden müellifin (meselâ bk. a.g.e., vr. 73b) bu eseri meydana getirirken hocasının imlâlarından yararlanmış olduğu düşünülebilir. en-Nevâdir'den Şemsüleimme es-Serahsî, Kâsânî, Burhâneddin el-Mergīnânî gibi birçok Hanefî müellifi nâdirü'r-rivâye kaynağı olarak faydalanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muallâ b. Mansûr, Nevâdiru Muʿallâ b. Manṣûr, İÜ Ktp., AY, nr. A-4352, tür.yer.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 341; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 474; Buharî, et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 395; İclî, es-S̱iḳāt, s. 435; Osman b. Saîd ed-Dârimî, et-Târîḫ (nşr. Ahmed M. Nûr Seyf), Dımaşk, ts. (Dârü'l-Me'mûn li't-türâs), s. 218; Dûlâbî, el-Künâ ve'l-esmâʾ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât - Ahmed Şemseddin), Beyrut 1420/1999, s. 376; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 334; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2372; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 257; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 188-190; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 137; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXVIII, 291-297; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 384, 620; III, 124, 492-493, 518, 605; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 402; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 98a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1980; Sezgin, GAS, I, 434; Eyyüp Said Kaya, Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 140.

Eyyüp Said Kaya

MUALLÂ MEZARLIĞI

(bk. CENNETÜ’l-MUALLÂ).

MUALLAK

(المعلّق)

Senedinin müellif tarafındaki kısmından bir veya daha çok râvisi zikredilmeyen hadis anlamında terim.

Sözlükte “askıda bırakılmış” mânasına gelen muallak kelimesi, terim olarak hadisin senedinin baş tarafından (müellifin bulunduğu kısımdan) bir veya arka arkaya birkaç râvisinin yahut bütün râvilerinin zikredilmediği, “قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم” diye doğrudan Hz. Peygamber’e veya bir sahâbî yahut bir tâbiîye isnat edilen hadis demektir. Hadisi bu şekilde rivayet etmeye ta‘lîk adı verilir. Bir yazıda ayrı yazılması gereken harflerin birbirine karıştırılmasına, dişli harflerin dişlerinin belirtilmemiş olmasına da muallak denilmiştir. Hadis ilminde bu terimi ilk olarak Dârekutnî’nin kullandığı bildirilmektedir. Bu tür hadislerden sadece kesinlik belirten cezm sîgasıyla “söyledi, rivayet etti, yaptı” gibi mâlûm fiillerle rivayet edilenlere muallak denileceğini söyleyenler varsa da özellikle sonraki dönemlerde “söylendi, rivayet edildi, rivayet edilir” gibi meçhul fiillerle (temrîz sîgasıyla) nakledilenlere de bu ismin verildiği görülmektedir. Böyle bir rivayetin senedinde müellifin yalnız hocasını zikretmemesi halinde onu neden zikretmediği açıkça bilinmelidir. Aksi takdirde bu rivayet müdellesle karışır.

Muallak hadis senedinde kopukluk bulunduğu için zayıf sayılırsa da onu eserine alan âlimin metoduna bakarak hüküm vermenin daha uygun olacağı söylenmiş, sahih hadisleri toplamak maksadıyla yazılan eserlerdeki muallak hadislerin kitabın müellifine göre sahih kabul edilebileceği ileri sürülmüştür. Ancak bu konu tartışmalıdır. Bu tür rivayetlerin aynı kitap içindeki müsned hadisler ayarında olmadığı ise kesindir. Öte yandan zayıf hadislerin cezm sîgalarıyla muallak olarak rivayet edilmesi uygun görülmemiş, bu hadislerin muallak olarak rivayet edileceği zaman temrîz sîgasıyla nakledilmesi gerektiği belirtilmiştir.

Bu tür rivayetler, bilhassa Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde bir sayıma

göre 1341 adet olup bunların büyük bir kısmı Ṣaḥîḥ’in diğer yerlerinde senedleriyle birlikte verilmiş, sadece 160’ının muttasıl rivayetine eserin hiçbir bölümünde rastlanmamıştır. İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’indeki muallak hadislerin muttasıl rivayetlerini tesbit etmiş, bunları Fetḥu’l-bârî’nin ilgili yerlerinde ve bu şerhin Hedyü’s-sârî adlı mukaddimesinde zikretmiş, ayrıca Taġlîḳu’t-taʿlîḳ’te bir araya getirmiştir. Buhârî bu tür hadisleri ya cezm veya temrîz sîgasıyla nakletmiştir. Cezm sîgasıyla olanlar eğer bir sahâbîden gelmişse Buhârî’ye göre sahihtir. Sahâbîden sonraki bir râviden nakledilmişse râviye nisbet edilmesi sahih demektir. Bu durumda râvi ile ondan önceki râviler incelenip ona göre hüküm verilmelidir. Temrîz sîgasıyla nakledilenlerin sahih olsalar bile musannifin öngördüğü ölçülere uymadığı veya mâna ile rivayet edildiği ya da zayıf olduğu anlaşılır.

Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde çok az muallak hadis vardır. Eserin mukaddime kısmından sonra başka bir bölümde muttasıl rivayeti verilmemiş sadece bir muallak hadis vardır. Bunun dışında İbn Hacer’in tesbitine göre muttasıl bir hadisin farklı senedine (mütâbaat) işaret etmek maksadıyla altı muallak, altı da mübhem hadis zikredilmiştir.

Hadisi muallak olarak rivayet etmenin bazı sebepleri vardır. Bir eserdeki muallak hadis o kitabın başka bir yerinde muttasıl olarak verilmişse, kitabın hacmini büyütmemek için ta‘lik yolu seçilmiştir. Bunun yanında nakledilen hadisin kitap yazılırken benimsenen ölçülere uymaması, doğrudan bir kitaptan alınmış olması, sadece senedin bir yerindeki bir meseleye açıklık getirmek için hadisin yalnız o kısmının verilmesi zarureti ya da hadisin başka âlimlere göre sahih olsa da müellife göre zayıf olması gibi sebepler söz konusudur. Bilhassa temrîz sîgasıyla nakledilen bazı muallak hadislerin ya kısaltıldığı veya mânen rivayet edildiği yahut hafif bir illeti bulunduğu için bu şekilde nakledildiği söylenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 20-21, 61-64, 164; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 16 vd.; İbn Hacer, Hedyü’s-sârî (Sa‘d), I, 15-18; II, 223; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 323-354; II, 599-603; a.mlf., Taġlîḳu’t-Taʿlîḳ (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekī), Beyrut-Dımaşk-Amman 1405/1985, I, 283-309; II, 7-13; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ, Beyrut 1991, s. 36-40, 89-93; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 61 vd.; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 117-121, 219-221; II, 70; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti’l-fiker, İstanbul 1327, s. 106-108,191; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), I, 134-150; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 133 vd., 224 vd.; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 157-162; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi’l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, I, 326-342.

Abdullah Aydınlı

MUALLAKĀT

(المعلّقات)

Câhiliye döneminde yedi (veya on) şaire ait seçkin kaside koleksiyonuna verilen ad.

Sözlükte “bir şeyi diğeriyle irtibatlandırmak, bir şeyle ilgilenip onu beğenmek ve sevmek” anlamındaki alak (alâka) kökünden türeyen muallaka kelimesinin çoğulu olan muallakāt “beğenildiği için herkesin görebileceği bir yere asılan, sergilenen şiirler” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “ʿalḳ” md.). Kelime ilk defa muhtemelen, IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında telif edilen Ebû Zeyd el-Kureşî’nin Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab’ında görülür. Yedi bölümden oluşan antolojide birinci bölümü “Muallakāt” başlığı altında sekiz muallaka şairinin kasideleri oluşturmaktadır. Bu şiirler için “es-seb‘u’t-tıvâl” (yedi uzun kaside), “sümût” (dizili inciler), “müzehhebât” (yaldızlı şiirler), “seb‘iyyât” (yedi kaside) ve daha yeni eserlerde “mukalledât” (asırlardan devredilen eski şiirler), “müsemmetât” (inci dizileri) isimleri de kullanılmaktadır.

Rivayete göre muallakāt, Câhiliye devri Arap yarımadasının çeşitli yörelerinde kurulan Ukâz vb. panayırlarda düzenlenen şiir yarışmalarında eleştiri süzgecinden geçerek seçilmiş (Nicholson, s. 109), keten bezinden yapılmış tomarlara altın suyu ile yazılıp Kâbe’nin duvarına asılmıştır. Edebiyat tenkitçisi Ebû Ca‘fer en-Nehhâs, II. (VIII.) yüzyılda eski Arap şiiri derleyicisi Hammâd er-Râviye’nin ilk defa yedi muallaka kasidesi derlediğini, ancak şiirlerin Kâbe duvarına asıldığı yolundaki rivayetin kesin olmadığını belirtmektedir (Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, s. 35; Nâsırüddin el-Esed, s. 169 vd.).

Muallakātın adlandırılması ve Kâbe duvarına asılması hususunda olduğu gibi hangi şairlerin şiirlerinin bu derlemeye dahil edildiği konusunda da farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İbn Abdürabbih muallakāt şairleri olarak şu isimleri zikreder: İmruülkays b. Hucr, Tarafe b. Abd, Hâris b. Hillize, Amr b. Külsûm, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Antere ve Lebîd b. Rebîa (el-ʿİḳdü’l-

ferîd, V, 269-270). Ma‘mer b. Müsennâ, Antere ve Hâris'in yerine Nâbiga ez-Zübyânî ile Meymûn b. Kays el-A‘şâ'yı koyar (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 96). Ebû Zeyd el-Kureşî, İbn Abdürabbih'in listesinden Hâris b. Hillize'yi çıkarıp Nâbiga ve A‘şâ'yı ilâve etmek suretiyle şairlerin sayısını sekize yükseltir (Cemhere, s. 123 vd.). İbn Kuteybe bu şairlere Abîd b. Ebras'ı da ekler (eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 268). Muallaka şairlerinin sayısını Nehhâs dokuza, Hatîb et-Tebrîzî ve Ahmed Emîn eş-Şinkītî ona çıkarır. İbn Haldûn bu şairlere Alkame b. Abede'yi ekler (Mukaddime, III, 253). Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ile Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, şerhlerinde İbn Abdürabbih'in verdiği listeye bağlı kalmışlardır. Muallakāt şairlerinin en eskisi, milâdî VI. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı kabul edilen İmruülkays b. Hucr'dur. Diğerleri bu asrın ikinci yarısında hayat sürmüştür. Bunlardan sadece Lebîd b. Rebîa müslüman olmuş ve İslâm devrinde de uzun müddet yaşamıştır.

Muallakāt tamamıyla klasik kaside tarzında nazmedilmiştir. Altmış ile yüz beyit arasında değişen kasidelerin özelliği bütün beyitlerinde aynı kafiyenin tekrar edilmesidir. Genellikle ilk beytin her iki mısraı "musarra‘" adı verilen aynı kafiye düzenine sahip olur. Kaside, şairin eski sevgilisinin hâtırasını anmaya çağırdığı romantik bir girişle (nesîb, teşbîb) başlar. Bu tür girişi ilk defa kullanan şairin İmruülkays olduğu söylenir. Ardından gelen şairlerin hemen hepsi kaside yazma hususunda onu taklit etmiştir. Sadece Amr b. Külsûm'un muallakasının ilk sekiz beyti işret eğlencesiyle ilgilidir. Başlangıçtan

sonra muallakaların en uzun bölümü tasvir kısmıdır. Burada şairin atı veya devesi, çöl hayvanları, çöldeki olaylar ve bedevî hayatından sahneler anlatılır. Ardından kasideler methiye ve fahriye kısımlarıyla sona erer. Muallakāt metinlerinin bazı kısımlarından tarihî mâlûmat elde etmek mümkündür. Bu konuda en güvenilir bilgiler daha çok Züheyr'in muallakasında bulunmaktadır. Kabile kavgasında barışı sağlamak için büyük gayret sarfeden Mürre kabilesinin reisi hakkında yazılan bu methiye, olayın bütün ayrıntılarını ortaya koyan bir kaynak durumundadır (Beeston, III [1979], s. 419-427).

Arap yarımadasının neresinde yazılmış olursa olsun zamanımıza ulaşan muallakaların hepsi ortak şiir diliyle (fasîh dil) kaleme alınmış olup çeşitli

lehçelere ait kelimeler ve ifade özellikleri yoktur. Meselâ İmruülkays'ın veya Tarafe'nin muallakalarının kendi yörelerine ve kabilelerine ait lafızları içerdiğini söylemek mümkün değildir. Theodor Nöldeke, Wilhelm Ahlwardt, William Muir, René Basset, Charles James Lyall, David Samuel Margoliouth gibi şarkiyatçıların ve Tâhâ Hüseyin gibi (Fi'l-Edebi'l-Câhilî, s. 65, 93-94) Doğulu bazı şiir eleştirmenlerinin eski Arap şiirinin, dolayısıyla muallakaların uydurma olduğu yolundaki görüşlerini ihtiyatla karşılamak gerekir (geniş bilgi için bk. Nâsırüddin el-Esed, s. 352-428; Çetin, s. 48 vd.). Son incelemeler, Câhiliye devrinde yazı kullanma geleneğinin varlığını ispat ettiği gibi o dönemde yaygın olan sözlü rivayetlere de inanılabileceğini kanıtlamıştır. Bu rivayetler şairle birlikte gezen ve görevi onun şiirlerini ezberleyip aktarmak ve yaymak olan râvilerden gelmiştir. Sözlü rivayetler daha sonra yazıya geçirilerek zamanımıza ulaşmıştır.

Genellikle Câhiliye şiirinden ve bilhassa muallakalardan Arap nahiv ve lugatı ile Kur'an'ın tefsiri ve garîb kelimelerinin açıklanmasında şevâhid olarak birinci derecede istifade edilir. Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ında 1050 şâhid beyit arasında sadece yirmi dördünün muallaka şiirlerinden olmasına karşılık (Abdülâl Sâlim Mekrem, s. 70-71) daha sonra gelen gramer âlimleri, muallaka şairlerinin hem bu kasidelerinden hem diğer şiirlerinden birçok şevâhide yer vermiştir. Abdülkādir el-Bağdâdî'nin, İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye fi'n-naḥv adlı eserine Radî elEsterâbâdî tarafından yazılmış şerhin şevâhid izahına dair kaleme aldığı Ḫizânetü'l-edeb'inde muallaka şairleri şevâhid yoğunluğu bakımından birinci dereceyi işgal etmektedir (XIII, İndeks, s. 162-163, 186, 224, 225-226, 250, 294-295, 316-317, 355). Hâricî reisi Nâfi' b. Ezrak'ın, Kur'an'da geçen 200 kadar garîb kelimenin anlamına dair Abdullah b. Abbas'a sorduğu sorular üzerine onun eski Arap şiirinden getirdiği şevâhidle yaptığı açıklamaları ihtiva eden Mesâʾilü Nâfiʿ b. el-Ezraḳ'ta (DİA, I, 79) yer alan şevâhidin çoğunu muallaka şairlerinin sözü edilen kasideleriyle diğer şiirlerinden alınmış beyitlerin oluşturduğu görülmektedir (Süyûtî, el-İtḳān, II, 55-88).

Muallakātın Şerh ve Tercümeleri. Muallakāt üzerine bilhassa III. (IX.) yüzyıldan itibaren birçok şerh kaleme alınmıştır. Bazıları bu kasidelerin çoğunu veya tamamını, bir kısmı da birini veya birkaçını şerhetmiştir. Zamanımıza ulaşan tam muallakāt şerhleri arasında Ebû Bekir İbnü'l-

Enbârî, Ebû Ca‘fer en-Nehhâs, Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Hatîb et-Tebrîzî, Ali b. Ali es-Safîpûrî, Reşîdünnebî b. Habîbünnebî, Feyz el-Kureşî, Ahmed Emîn eş-Şinkītî, Ebû Firâs en-Na‘sânî, Ahmed Tercânîzâde, Mevlânâ Muhammed İsmâil es-Selefî ve Fevzî Atavî tarafından yazılanlar neşredilmiştir. Ebû Saîd Ahmed b. Hâlid el-Cürcânî, İbn Keysân, Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, Kemâleddin el-Enbârî, Ahmed b. Fakīh, Muhammed b. İbrâhim el-Hadramî, Muhammed b. Bedreddin el-Avfî, Abdülkādir b. Ahmed el-Fakīhî, Osman b. Abdurrahman et-Tenûhî, Muhammed b. Ali etTaberî, Ahmed b. Muhammed el-Mûsevî, Ahmed b. Muhammed el-Muâfâ en-Nahvî ve Abdurrahman b. Abdülkerîm’in kaleme aldığı tam muallakāt şerhleri ise yazma halindedir (Tülücü, VI [1986], s. 253-266).

Muallakātın Farsça’ya yapılan tercümelerinden biri Millet Kütüphanesi’nde Zevzenî’nin şerhinin de bulunduğu bir mecmuada kayıtlıdır (Feyzullah Efendi, nr. 1661). Mütercimi belli olmayan eserin 723 (1323) yılından önce yazıldığı sanılmaktadır. Ayrıca İmruülkays ve Züheyr’in muallakaları Abdülevvel Cavnpûrî tarafından Sebʿa-i Muʿallaḳa adıyla Arapça metin, önsöz ve notlarla birlikte Farsça’ya ve Hintçe’ye çevrilmiştir (Cavnpûr 1900). Son zamanlarda muallakātın tamamını Arapça metinle beraber Abdülmuhammed Âyetî Farsça’ya tercüme etmiştir (Muʿallaḳāt-i Sebʿ, Tahran 1345 hş.). Mevlânâ Muhammed İsmâil es-Selefî’nin Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’s-sebʿ adıyla Arapça kaleme aldığı şerh de Urduca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Lahor 1399/1979). Muallakātın tam olarak Türkçe’ye tercümesi ilk defa M. Şerefettin Yaltkaya tarafından gerçekleştirilmiştir (Yedi Askı, İstanbul 1943, 1985, 1989). İsmet Zeki Eyüboğlu (Yedi Askı, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi, İstanbul 1985) ve Sadık Yalsızuçanlar da

(Muallakât-ı Seb’a-Yedi Askı, İstanbul 1998) muallakātı tam olarak nazmen Türkçe’ye çevirmişlerdir. Şemseddin Sâmi’nin el-Muallakātü’s-seb‘ adlı çevirisi henüz basılmamıştır. Muallakātın Türkçe’ye yapılmış kısmî tercümeleri de bulunmaktadır (a.g.e., a.y.).

Muallakātın Latince (F. A. Arnold, Leipzig 1850), İngilizce (Sir William Jones, London 1783; F. E. Johnson, Bombay 1893, London 1894; Lady Anne Blunt - Scawen Blunt, London 1903; A. J. Arberry, London-New York 1957), Almanca (A. T. Hartmann, Münster 1801; P. Wolft, Rotweil

1857; L. Abel, Berlin 1891), İspanyolca (Federico Corriente, Madrid 1974) ve Lehçe'ye (J. Danecki, Warsaw 1981) tam veya kısmî çevrileri yapılmıştır (diğerleri için bk. Sezgin, GAS [Ar.], II/1, s. 74 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿalḳ" md.; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 268; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 269-270; Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi's-sebʿi'ṭ-ṭıvâli'l-Câhiliyyât (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1963, s. 35; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi't-tisʿi'l-meşhûrât (nşr. Ahmed el-Hattâb), Bağdad 1393/1973, I-II; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 51-55; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), s. 123 vd.; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1383/1963, I, 96; Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Şerḥu'l-Muʿallaḳāti's-sebʿa, Beyrut 1382/1963; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Havfî), Beyrut 1405/1985; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1970, III, 253; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), II, 55-88; a.mlf., el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 480; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1740-1741; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, Muallaka şairlerinin geçtiği yerler için bk. İndeks, XIII, 162-163, 186, 224, 225-226, 250, 294-295, 316-317, 355; Ahmed Emîn eş-Şinkītî, Şerḥu'l-Muʿallaḳāti'l-ʿaşr ve aḫbâru şuʿarâʾihâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs); Brockelmann, GAL, I, 18-20; Suppl., I, 34-36; Îżâḥu'l-meknûn, II, 3, 229, 513 vd.; Nâsırüddin el-Esed, Meṣâdirü'ş-şiʿri'l-Câhilî, Kahire 1962, s. 169 vd., 352-428; Tâhâ Hüseyin, Fi'l-Edebi'l-Câhilî, Kahire 1968, tür.yer.; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1969, s. 101 vd., 109; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 31, 32, 48 vd.; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, III, 183-189; M. İsmâil es-Selefî, Şerḥu'l-Muʿallaḳāti's-sebʿa, Lahor 1399/1979; Sezgin, GAS (Ar.), II/1, s. 70-85; Sa'd İsmâil Şelebî, el-Uṣûlü'l-fenniyye li'ş-şiʿri'l-Câhilî, Kahire 1982, s. 132-150; Abdülâl Sâlim Mekrem, Şevâhidü Sîbeveyhi mine'l-muʿallaḳāt fî mîzâni'n-naḳd, Beyrut 1407/1987, s. 28-30, 69-101; D. S. Margoliouth, "The Origins of Arabic Poetry", JRAS

(1925), s. 417-449; J. Robson, “The Meaning of the Title al-Muʿallaqāt”, a.e. (1936), s. 83-86; Abdülmüteâl es-Saîdî, “el-Muʿallaḳāt, reʾyün cedîd fîhâ”, er-Risâle, sy. 56 (1353/1934), s. 1263-1264; Suhail Ibn Salim Hanna, “Notes on the Historiography of the Pre-Islamic Odes”, IS, V/3 (1966), s. 305-313; M. J. Kister, “The Seven Odes. Some Notes on the Compilation of the Muʿallaqāt”, RSO, XLIV (1970), s. 27-36; İnci Koçak, “Muʿallaḳa’larda Oyun”, DTCFD, XXVIII/3-4 (1970), s. 333-337; a.mlf., “Muʿallaḳa’lardaki Bazı Yabancı Sözcükler”, DDl., II/3 (1977), s. 185-194; M. Bakir Alwan, “Is Hammād the Collector of the Muʿallaqāt ?”, IC, XLV (1971), s. 263-265; A. F. L. Beeston, “Muʿallaḳāt” (trc. Süleyman Tülücü), İİFD, III (1979), s. 419-427; Süleyman Tülücü, “Muʿallaḳāt, Şerh ve Baskıları, Tercümeleri”, EAÜİFD, VI (1986), s. 253-266; G. Lecomte, “al-Muʿallaḳāt”, EI² (İng.), VII, 254-255; İsmail L. Çakan - Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib”, DİA, I, 79.

Süleyman Tülücü

MUALLEL

(المعلّل)

Sened veya metninde herkesin göremeyeceği bir kusuru bulunan hadis.

Sözlükte “illeti açığa çıkarılmış” anlamındadır. Terim olarak ilk bakışta kusursuz göründüğü halde araştırıldığında sıhhatini yok edebilecek gizli bir sebebe dayalı kusuru bulunan hadis için kullanılır. Bu tür hadisler ma‘lûl ve muall diye de anılmakta olup Buhârî, Tirmizî, Dârekutnî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi muhaddisler ma‘lûl terimine yer vermişlerdir. Hem ma‘lûl hem mualleli dil kuralları açısından doğru bulmayan, mual kelimesinin bu anlamı daha iyi karşıladığını söyleyenler varsa da İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’den önceki dönemde birçok muhaddis tarafından kullanılan, terimlerin yerleşmesinden sonra da bu şekilde kabul gören muallel tercih edilmiştir (Tecrid Tercemesi, I, 176). Bir rivayeti muallel yapan gizli kusura illet, bu illeti ortaya çıkaran kimseye muallil, bu tür rivayetleri konu edinen ilim dalına da ilelü’l-hadîs denir. İlk devirlerden itibaren muhaddisler hadislerin doğru bir şekilde rivayet edilmesi için birtakım esaslar belirlemişse de zaman zaman hatalar yapılmış ve bazı hadislerde bir kısmı ilk bakışta farkedilen, bir kısmı da ancak araştırmalar sonucu ortaya çıkan kusurlar (illetler) meydana gelmiştir.

Hadis kitaplarında muallel hadisin çeşitli örnekleri bulunmaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Mûsâ b. Ukbe - Ebû İshak es-Sebîî - Ebû Bürde el-Eş‘arî - Ebû Mûsâ el-Eş‘arî senediyle naklettiği, Hz. Peygamber’in, “Ben günde yüz defa Allah’tan af diliyor ve ona tövbe ediyorum” dediğine dair hadis (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 114) bunlardan biridir. Bu hadis ilk bakışta gerek sened gerekse metin açısından kusursuz ve sahih görünmekteyse de derinlemesine araştırıldığında babası Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den çeşitli rivayetleri bulunan Ebû Bürde’nin bu hadisi ondan nakletmediği, Müslim’in es-Ṣaḥîḥ’inde olduğu gibi Ebû Bürde - Egar el-Müzenî senediyle rivayet ettiği farkedilmiştir (Müslim, “Ẕikir”, 41, 42). Senedde Egar el-Müzenî yerine yanlışlıkla Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin zikredildiği ancak rivayetlerin derlenip araştırılmasıyla açığa çıkmış ve hadisin muallel olduğu

anlaşılmıştır (Tecrid Tercemesi, I, 184-185). Bir rivayetteki illeti ortaya çıkarma işi, hadis ilimlerinin en karışık ve en ince konularından biri olup bunu ancak geniş bir anlayış, güçlü bir hâfıza, râvilerin dereceleri hakkında tam bir bilgi, isnad ve metinlere dair kuvvetli bir meleke sahibi âlimlerin yapması mümkündür (İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar, s. 89-90).

Bir hadiste illet bulunduğu muhaddislerin tesbit ettiği usul çerçevesinde belli olmaktadır. Bunun için muhaddis ele aldığı hadisin bütün tariklerini bir araya getirir. Her bir râvisini adâlet ve zabt açısından inceler. İsnadlardaki hoca ve talebelerin birbirinden olan rivayetlerini araştırır. Tedlîs ve irsâl yapan râvilerle ihtilâta konu olanları bulup ortaya çıkarır. Semâ ve arz yoluyla alınan rivayetlerle icâze ve münâvele yoluyla alınanları ve bunların edâ sîgalarını gözden geçirir. Râvinin hadisi tek başına rivayet edip etmediğini, kendisinden daha güvenilir râvilere muhalefetinin bulunup bulunmadığını araştırır. Aynı şekilde râvinin vehm, mürsel veya münkatı' rivayetleri muttasıl gösterme yahut hadisleri birbirine karıştırma gibi bir kusuru varsa bunu gösterir. Ancak bu çalışmalardan sonra sened veya metninde illet tesbit edilen hadisin muallel olduğu söylenebilir (İbrâhim b. es-Sıddîk, I, 50-61).

Hadisi muallel kılan gizli illetler pek çok olup Hâkim en-Nîsâbûrî bunlardan on tanesini zikretmiştir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 119). Bu tür hadislerde illet genellikle isnadda bulunmakla beraber bazan metinde, bazan hem senedde hem metinde görülebilir. İsnaddaki illet hem isnadın hem metnin sıhhatini zedeleyebilir (İbnü's-Salâh, s. 91). Senedde illet daha çok râvinin mürsel hadisi mevsûl, mevsûlü mürsel, mevkūfu merfû, merfûu mevkūf olarak rivayet etmesi, iki hadisin senedini birbirine katması, isim, künye ve nisbeleri benzeyen râvileri birbiriyle

karıştırması, sahâbîyi tâbiî, tâbiîyi sahâbî zannetmesi, kendisinden hadis duyduğu sanılan kimseden aslında duymamış olması ile meydana gelir. Metinde illet ise noktalama, yanlış okuma ve harf hatası yapma (tashîf, tahrîf) neticesinde hadis metninin anlamının değişmesi, metinde bulunmayan bir sözün açıklama için metne sokulması, bir hadis metninin başka bir metnin içine yerleştirilmesi vb. konularda hata yapılmasıyla meydana gelir (İbrâhim b. es-Sıddîk, I, 62-67).

Birçok güvenilir râvinin hadisinde rastlanabilen illetin tesbiti kişiden kişiye değişmektedir. Hadis ilimleri konusunda derin bilgiye sahip olmama ve hadislerin bütün tariklerini elde edememe gibi sebeplerden dolayı birinin illet saydığı bir hususu bir başka âlim illet kabul etmeyebilir. Ayrıca illetin tesbitinde daha çok ipuçlarına dayanan zann-ı gālible hareket edildiği ve kesin delillerle ispat edilemediği için verilen hükümlerde ihtilâf olabilmektedir. Bu sebeple, “Bu hadis falan kimse ile maʻlûldür” veya, “Bu hadiste şu illet vardır” şeklinde bir ifade görüldüğü zaman kesin hüküm vermekte acele etmemek gerekir.

Bazı muhaddisler illet ve muallel kelimelerini bilinen anlamları dışında kullanmış, Tirmizî neshe illet demiş (İbnü’s-Salâh, s. 93), bazıları râvilerde görülen yalancılık ve dalgınlık gibi cerh sebeplerini illet diye nitelemiş (Ahmed M. Şâkir, s. 71), bir kısmı da irsâl gibi kesin cerh sebebi olmayan kusurları illet olarak isimlendirmiş, sahihin kısımları içinde maʻlûl ve şâz sahihlerden söz edenler bile olmuştur. Nitekim Ebû Yaʻlâ el-Halîlî, güvenilir kimselerin muttasıl olarak rivayet ettiği bir hadisin bir râvi tarafından mürsel olarak rivayeti hakkında “sahîhun maʻlûlün” ifadesini kullanmıştır (el-İrşâd, I, 157, 160, 163). Endülüslü ve Mağribli muhaddislerin çoğu kusuru gizli olsun açık olsun kabul şartlarına muhalif olup irsâl, inkıtâ, iʻdâl, tedlîs ve ıztırâb içeren bütün rivayetleri muallel diye adlandırmıştır (İbrâhim b. es-Sıddîk, I, 101-104). Ancak İbn Hacer el-Askalânî bu görüşlere katılmamış ve bir hadise muallel denilebilmesi için onda mutlaka gizli bir illetin bulunması gerektiğini söylemiştir (en-Nüket, II, 710, 745-746).

Râvinin yanılmasından kaynaklanan bir illetin cerh ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Zira cerh, hadisin isnad veya metninde herkes tarafından kolayca görülebilen bir kusur yüzünden onun zayıf olduğuna hükmetmekten ibarettir. İllet bilinmeden cerh yapılamaz. Bir hadisin sened veya metninde illetin bulunduğu bilinmediği sürece hadis kusursuz yani sahih kabul edilir. Fakat hatanın ortaya çıkmasından sonra hadis muallel adını alır ve zayıf sayılır.

II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren Şuʻbe b. Haccâc, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Tirmizî, İbn Ebû Hâtim ve Dârekutnî gibi âlimler muallel hadise dair eserler

kaleme almışlardır (bk. İLELÜ’l-HADÎS). Hüseyin b. Muhsin el-Ensârî el-Beyânü’l-mükemmel fî beyâni’ş-şâẕ ve’l-muʿallel (Delhi 1310; Benâres 1399/1979), Halîl İbrâhim Molla Hâtır el-Ḥadîs̱ü’l-muʿallel (Cidde 1407/1987) adlı çalışmalarında muallel hadisi usul ilmi açısından incelemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Ẕikir”, 41, 42; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 112-119; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 157, 160, 163; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 89-93; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 89-90; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 710-771; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 224-236; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 161-169; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 961; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), II, 25-34; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 63-72; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 176-189; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 139-145, 238-240; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 150-156; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 132-137; İbrâhim b. es-Sıddîk, ʿİlmü ʿileli’l-ḥadîs̱, Mağrib 1415/1995, I, 43-44, 50-61, 62-67, 101-104.

Mehmet Efendioğlu

MUALLİM CEVDET

(1883-1935)

Türk eğitimcisi, arşivci ve tarihçi.

7 Mayıs 1883'te Bolu'da doğdu. Asıl adı Mehmed Cevdet olup soyadı kanunundan sonra İnançalp soyadını almıştır. Babası Mülâzım Mehmed Sâdi Efendi, dedesi bir tekke şeyhi olan Said Efendi'dir. Ailesi Doksanüç Harbi sırasında (1877-1878) Niş'ten göç ederek Bolu'ya yerleşmiştir. Mehmed Cevdet ilk ve orta öğrenimini Bolu ve Kastamonu'da tamamladı, daha sonra İstanbul'a giderek (1901) Dârülfünun Hukuk Mektebi'ne girdi. Babası hastalanınca, öğrencilerine 1 altın lira aylık veren Dârülmuallimîn'in edebiyat bölümüne kaydoldu. Aynı zamanda Beyazıt Camii'nde Arapça derslerine devam etti. Babasının vefatı üzerine hukuk öğrenimini üçüncü sınıfta terketmek zorunda kaldı. Dârülmuallimîn-i Âliye'den mezun olunca Dârüşşafaka'ya Arapça öğretmeni oldu, ayrıca özel dersler verdi. Bakü İslâm Cemaati'nin davetiyle Azerbaycan'a gitti (1907). Bakü'de kurulmasına ön ayak olduğu Füyûzât adlı öğretmen okulunda müdürlük ve hocalık yaptı. Ağaoğlu Ahmed'in çıkardığı gazetede yazılar yazdı ve konferanslar verdi. Bu faaliyetleriyle Azerbaycan Türkleri'nin uyanışında, din ve fırka çekişmelerinin ortadan kaldırılmasında büyük hizmetleri oldu. Bu arada Rusça öğrendi; Moskova'ya gitti ve ünlü yazar Tolstoy ile görüştü. 1908'de İstanbul'a öğretmenlik görevine döndü. Ancak öğrenmeye olan aşkı onu bu defa Avrupa'ya sevketti. Kendi imkânlarıyla gittiği Cenevre'de üniversitenin pedagoji bölümünde çocuk terbiyesi derslerine katıldı (1909). Ardından dört ay kalacağı Paris'e geçti. Collège de France'ta pedagoji, tarih ve felsefe konularında verilen ders ve konferansları, bu arada sosyolog Emile Durkheim'in konferanslarını takip etti. Bilhassa Henry Bergson'un derslerinden faydalandı. 1910 yılı sonlarına doğru İstanbul'a döndü. Dârülmuallimîn'de fenn-i terbiye, sarf ve nahiv, ma'lûmat-ı medeniyye ve içtimâiyye dersleri verdi. 1910-1931 yılları arasında İstanbul'da çeşitli okullarda öğretmenlik yaptı. Muallim Cevdet olarak şöhret bulması bu yıllardaki görevinden dolayıdır.

1931'de sağlığının bozulması yüzünden öğretmenlikten ayrıldı. Başvekil İsmet Paşa'ya gönderdiği telgrafla Bulgaristan'a satılan arşiv belgeleri konusunu gündeme getirince İcra Vekilleri Heyeti kararıyla onun başkanlığında yeni bir evrak tasnif heyeti oluşturuldu. Fakat Muallim Cevdet hastalığının artması üzerine 15 Nisan 1935'te bu görevinden istifa etti. Bir ara İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Heyeti reisliğini yürüttü. Ayrıca Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan kitap, harita ve krokileri inceleyen bir komisyonda görev aldıysa da hastalığı görevlerini yapmasına engel oldu. 3 Aralık 1935'te vefat etti, vasiyeti gereği Edirnekapı Mezarlığı'nda Babanzâde Ahmed Naim'in yakınına defnedildi. Ölümü için Ahmet Remzi Akyürek, "Bir mübeşşir geldi târîhin dedi

/ Etti Cevdet Cenneti Me'vâ'yı câ" beytini tarih düşürmüştür. 1970 yılında çevre yolunun açılması sırasında Süheyl Ünver, kabrinin Edirnekapı Şehitliği'ne naklini gerçekleştirmiştir. Muallim Cevdet dürüst kişiliği, ahlâkı ve fikirlerindeki istikrarıyla aydınlar çevresinde iz bırakmıştır.

Muallim Cevdet'in yetişmesinde babasının önemli rolü olmuştur. Kastamonu İdâdîsi'nde hocalarından İsmâil Mâhir Efendi tasavvuf ve felsefe gibi farklı alanlara ilgisini çekti. Üzerinde etkili olan hocaları arasında Dağıstanlı Hâlis Efendi, Hakkı Paşa, Mehmed Esad Efendi ile Fransızca hocası Mehmed Galib Bey bulunmaktadır. Tarih çalışmalarında Ahmed Tevhid Bey'den çok istifade etmiştir. Doğu-Batı dengesini kurabilmesini İkdamcı Ahmed Cevdet'in makalelerine borçludur. Bununla beraber Muallim Cevdet öğrenme arzusu ve çalışkanlığıyla kendini geliştiren nâdir kişilerden biridir. Zamanının aydın çevrelerinde bilgi birikimi sayesinde herkesin dikkatini çekmiş ve entelektüel bir grubun liderliğini yapmıştır. Özellikle Abdülaziz Mecdi Efendi'nin tasavvufî sohbetlerini şahsî incelemeleriyle birleştirip İslâm dini ve kültürünün samimi bir müdafii olmuştur. Askerî Din Dersleri adlı eseriyle, Abdullah Cevdet'in İctihad'da çıkan İslâm karşıtı iddialarına ve Sadreddin Celâl'in (Antel) okullardan din derslerinin kaldırılmasına ilişkin sözlerine verdiği cevaplar bunun bir delilidir. Aynı zamanda Batı düşüncesinin büyük ustalarını tanıyan Muallim Cevdet, 1910'dan beri takip ettiği filozof John Dewey'in Türk hükümetine verdiği raporu en esaslı şekilde eleştiren kişidir.

Cumhuriyet'le birlikte Türkiye'de tarihî belgelerin bir değer taşıdığı

bilincinin ortaya çıkmasında Muallim Cevdet'in yazıları ve konferansları ile büyük hizmetleri olmuş, bu sebeple Türk arşivciliğinin kurucusu sayılmıştır. Cevdet Paşa Kütüphanesi belgeleri başta olmak üzere Ayasofya, Defterhâne, Evkaf, Maliye, Meşihat, Bahriye, Tophane, Adliye belgeleri, Maarif Vekâleti evrak ve defterleriyle başvekâlet ve Hariciye belgeleri onun elinden geçmiştir. Bugün Osmanlı Arşivi'nde "Cevdet Tasnifi" diye anılan bu düzenlemede on yedi konu başlığı altında 960-1322 (1553-1904) yıllarına ait 216.572 belge yer alır (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, s. 396-397). Muallim Cevdet'in gayretleri sonucunda bütün arşiv belgeleri 1935'te hükümetin çıkardığı bir nizamnâme ile koruma altına alınmıştır. Ayrıca kütüphaneler için fihristlerin hazırlanmasında hizmetleri görülmüştür. Muallim Cevdet 970'i yazma olan toplam 8753 cilt kitabı, çeşitli tarihî belge, yazı ve levha ile notlarını içeren birçok defter ve zarfı vakfetmiştir. Onun ölümünden sonra notlarından bazıları Süheyl Ünver tarafından hazırlanan defter ve dosyalarla yok olmaktan kurtarılmıştır.

Eserleri. 1. Zamanımızda Usûl-i İnşâ ve Muhâbere (İstanbul 1341). Sade ve açık bir üslûpla mektup, arzuhal, ilmühaber vb. yazmayı göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. 2. Şark İlyadası Şâhnâme (İstanbul 1928). Maarif Vekâleti'nin liseler için dünya edebiyatı şaheserlerinden bazı örnekler yayımlama projesi kapsamında Cevdet Bey'e de İran şairi Firdevsî'nin Şâhnâme'sinin tercümesi verilmişti. Firdevsî ve eseri hakkındaki bir mukaddimeden sonra Şâhnâme'nin bir özetinin ve bazı destanların tercümesinin yer aldığı eser, yayımından kısa bir süre sonra harf inkılâbı gerçekleştirildiğinden liselerde okutulamamıştır. 3. Askerî Din Dersleri (İstanbul 1928). 4. Spor Ruhu (1928). İngilizce'den çevrilen bu derlemede müellifin "Eski Türkler'de Spor Terbiyesi" başlıklı bir yazısı bulunmaktadır. 5. Ẕeyl ʿalâ faṣli'l-aḫiyyeti'l-fityâni't-Türkiyye fî Kitâbi'r-Riḥle li'bni Baṭṭûṭa (İstanbul 1351/1932). İbn Battûta'nın seyahatnâmesinin Ahîlik'le ilgili kısmına hazırladığı Arapça zeyildir. 6. Müderris Ahmed Naim (İstanbul 1935). 7. Tarihî Sözlük. Ancak altı forması basılan eser müellifin vefatından dolayı tamamlanamamıştır. Osman Nuri Ergin basılan kısımları Muallim Cevdet'le ilgili kitabına eklemiştir. Muallim Cevdet'in dil, mitoloji, terbiye, millî tarih ve biyografi konularında yetmiş beş makalesi yayımlanmıştır (makalelerinin bir listesi için bk. Ergin, s. 342-348). Onun Türk kültür dünyasına en büyük katkısı İstanbul Belediyesi'ne bağışladığı, bugün Taksim'de Atatürk Kitaplığı'nda korunan arşiv ve

kitaplarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Süheyl Ünver, “Kırkambar”, Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 251; a.mlf., “Elyazılarımname”, Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 153; a.mlf., “M. Cevdet”, Türk Tarih Kurumu Dr. A. S. Ünver Arşivi, Dosya nr. 224; a.mlf., “M. Cevdet Deryasından Damlalar”, Defter (Gülbün Mesara Arşivi); a.mlf., “Cevdet Arşivi”, Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 147, 791; a.mlf., “M. Cevdet Notları”, Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 224, 231, 232; a.mlf., “Mehmed Cevdet”, Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 297; a.mlf., “Muallim Cevdet Hayatı ve Eserleri (1883-1935)”, Kitap ve Kitapçılık, sy. 1, İstanbul 1936, s. 18-20; a.mlf., “Muallim M. Cevdet Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi”, Cumhuriyet, İstanbul 11 Kasım 1937; a.mlf., “Türk Tıb Tarihi Hakkında M. Cevdet’in Bibliyografyası” (Osman Nuri Ergin, Muallim M. Cevdet’in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi içinde), İstanbul 1937, s. 625-664; Osman Nuri Ergin, Muallim M. Cevdet’in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 85; Zeki Velidî Togan, Hatıralar, İstanbul 1969, s. 603-606; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr.), Ankara 1992, s. 396-397; Bulgaristan’a Satılan Evrak ve Cumhuriyet Dönemi Arşiv Çalışmaları (haz. Mehmet Torunlar - Erol Çelik), Ankara 1993; Ahmed Güner Sayar, A. Süheyl Ünver: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, İstanbul 1994, s. 160-166; Neşet Çağatay, Güncel Konular Üzerine Makaleler, Ankara 1994, s. 261-276; İsmail Yağcı, “Bulgaristan’a Satılan Osmanlı Arşivleri”, Türkiye, İstanbul 16 Şubat 1997; A[dnan] Ö[tügen], “Muallim M. Cevdet’in Yazmaların Tasnifi Hakkında Mühim Bir Raporu”, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, III/2, Ankara 1955, s. 185-199; Mahmut Şakiroğlu, “Ölümünün 50. Yılında M. Cevdet İnançalp”, TT, sy. 23 (1985), s. 21-23; Seyhan Büyükcoşkun, “Muallim Cevdet’in Evrakları Arasında”, Dergâh, sy. 49, İstanbul 1994, s. 11, 22; a.mlf., “Muallim M. Cevdet’in Arşive ve Arşivciliğe Hizmetleri”, Dîvân İlmî Araştırmalar, sy. 3, İstanbul 1997, s. 203-211; Dursun Gürlek, “Biricik Kitap Kurdu Muallim Cevdet”, Kültür Dünyası, sy. 10, İstanbul 1998, s. 61-63; Bayram Ürekli - Doğan Yörük, “Muallim Mehmet Cevdet İnançalp’ın

Feridun Nafiz Uzluk'a Gönderdiği Bazı Mektuplar", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 9, Konya 2003, s. 357-396; Rekin Ertem, "İnançalp, M. Cevdet (Muallim)", TDEA, IV, 386-388; "İnançalp, Mehmed Cevdet", DBİst.A, IV, 169-170.

Ahmet Güner Sayar

MUALLİM-i EVVEL

(bk. ARİSTO).

MUALLİM NÂCİ

(1849-1893)

Şair; tenkit, lugat ve edebiyat tarihi çalışmalarıyla tanınan müellif.

İstanbul'da Saraçhanebaşı'nda doğdu. Asıl adı Ömer'dir. Babası saraç ustası Ali Bey, annesi, Atpazarı'nda bir memurun yanında evlâtlık olarak büyütülmüş, Varnalı bir muhacir ailesinin kızı olan Fatma Zehrâ Hanım'dır. İlk öğrenimine Fatih'teki Feyziye Mektebi'nde başladı. Yedi yaşında iken babası vefat edince annesi ve ağabeyi ile birlikte Varna'ya dayısının yanına yerleşti. Varna'da mahalle mektebinde sülüs yazıyı öğrendi. Hat muallimi Abdülhalim Efendi'nin kendisine verdiği Hulûsi mahlasıyla bazı sülüs levhalar ve bir mushaf yazdı. Bu sırada Arapça ve Farsça dersleri aldı. Varna'da rüşdiye mektebi açılıp Abdülhalim Efendi buraya muallim tayin edilince o da ikinci muallimliğe getirildi (1867). O günlerde okuduğu Giritli Aziz Ali Efendi'nin Muhayyelât'ındaki bir hikâyenin kahramanının adı olan Nâci'yi kendisine mahlas seçti. Bu arada telhis ve aruz dersleri aldı, bazı şiir denemeleri yaptı; Fransızca öğrenmeye başladı. Rusçuk'ta yayımlanan Tuna gazetesine gönderdiği şiir ve makaleleri okuyucular tarafından beğenildi.

Muallim Nâci'nin hayatı Kürt Said Paşa'nın 1876'da Varna'ya mutasarrıf olmasıyla değişti. Said Paşa onu yanına hususi kâtip olarak aldı. Paşa ile birlikte önce Tulçı'ya giden Nâci, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın başlaması üzerine onunla beraber İstanbul'a geçti. Said Paşa Yenişehirfeneri'ne tayin edilince Nâci'yi de beraberinde götürdü. Burada Yenişehirli Avni Bey ile tanıştı. İstanbul'a döndüğünde Anadolu müfettişi Said Paşa ile birlikte Halep, Diyarbekir, Ma'mûretülazîz (Elazığ), Sivas, Erzurum, Trabzon ve çevresinde dokuz ay kadar dolaştı. Said Paşa'nın Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valiliğine tayini üzerine Mektûbî Kalemi mümeyyizi olarak Sakız adasına gitti (Haziran 1881). Burada iken Tercümân-ı Hakîkat gazetesine gönderdiği "Kuzu", "Şâm-ı Garîbân" ve "Nusaybin Civarında Bir Vadi" gibi şiirleri, onun edebî şahsiyetinin teşekkül etmeye başladığını gösteren başarılı ilk örneklerdir. Bir müddet sonra İstanbul'a döndü ve

Ahmed Midhat Efendi'nin isteği üzerine Tercümân-ı Hakîkat'in edebî sütununu yönetmeye başladı (Ocak 1883). Gazetede yazdığı şiirler ve Fransızca'dan yaptığı çeviriler kendisini kısa zamanda şöhrete kavuşturdu. Hersekli Ârif Hikmet Bey, Kâzım Paşa gibi şairlerin onun gazellerine nazîre söylemesi şöhretinin belli bir çevrede yayılmasını sağladı.

Nâci'nin Tercümân-ı Hakîkat'te sık sık çıkan eski tarz gazelleri divan şiirine bağlı bir zümreyi harekete geçirdi. Daha ziyade genç şairlerin bu gazellere yazdığı yüzlerce nazîre ve tahmîs kısa sürede gazete sütunlarını eski edebiyat taraftarlarının merkezi haline getirdi; Tercümân-ı Hakîkat sütunları aşk, şarap ve meyhane konulu manzumelerle dolmaya başladı. Bu sırada Nâci kendi şiirlerine de Mes'ûd-ı Harâbâtî mahlasıyla nazîre yazmaya başlayınca yeni edebiyat taraftarı çevrenin tahrikiyle Ahmed Midhat Efendi önce Recâizâde Mahmud Ekrem'in Zemzeme (III) mukaddimesini gazetesinde neşretti; arkasından yine onun "Mülâhaza-i Gayr-i Edîbâne" adlı makalesini yayımlaması üzerine Muallim Nâci arkadaşlarıyla beraber gazeteyi terketti (29 Ağustos 1885). Kısa bir süre sonra Şeyh Vasfî, Necib Nâdir ve Abdülkerim Sâbit ile beraber İmdâdü'l-midâd mecmuasını kurdu, aleyhinde yazanlara da Tarîk (24 Eylül 1885) gazetesi vasıtasıyla cevap verdi. 26 Ekim 1885 tarihinden itibaren Saâdet ve Mürüvvet gazetelerinde çalışmaya başlayan Nâci bir ara Selânikli Tevfik'le birlikte Teâvün-i Aklâm mecmuasını çıkardı (1886). 1887'de Mektebi Sultânî, Mektebi Mülkiyye ve Mektebi Hukuk'ta edebiyat ve 1888'de Mektebi Edeb'de Farsça dersleri verdi. Muallim Nâci Saâdet gazetesinde çalışırken Recâizâde Mahmud Ekrem ile aralarında edebiyat tarihlerine geçen meşhur tartışma cereyan etmiştir. Nâci, Zemzeme mukaddimesinde ve Takdîr-i Elhân'da şiir anlayışını eleştiren Recâizâde Ekrem'e Saâdet gazetesinde "Demdeme" başlığı altında ağır bir cevap verdi. Ancak cevabı edep dışı bulunarak hükümetin müdahalesiyle durduruldu (1886).

1887'den itibaren yalnız başına Mecmûa-i Muallim*i neşretmeye başlayan Nâci'ye, 1889'da Stockholm'de toplanan VIII. Müsteşrikler Kongresi tarafından Türkçe'ye yapmış olduğu hizmetlerden dolayı altın madalya verilmesi kararlaştırıldı. 1890'da bir süre Mürüvvet gazetesinde başmakale yazdı. 1891'de "Gazi Ertuğrul Bey" adlı manzumesini padişaha takdim edince II. Abdülhamid onu Osmanlı tarihini kaleme almakla görevlendirdi; ayrıca rütbe ve nişanla ödüllendirilip kendisine maaş bağlandı (6 Nisan

1891). Bunun üzerine Nâci zamanının büyük bir kısmını Osmanlı tarihini yazmaya ayırdı. Bu maksatla 1892 yılının Eylül ayında Şeyh Vasfî ve Ali Rızâ Bey ile birlikte Söğüt, Bilecik, Eskişehir, Yenişehir, Bursa ve İzmit'e bir gezi yaptı. Fakat dönüşünde geçirdiği bir kalp krizi sonucu 25 Ramazan 1310 (12 Nisan 1893) tarihinde Fatih'teki evinde öldü ve ertesi gün Divanyolu'nda II. Mahmud Türbesi'nin hazîresine defnedildi.

Türk edebiyatının Tanzimat'tan sonraki yenileşme döneminde adı etrafında büyük gürültüler koparılan şahsiyetlerinden biri olan Muallim Nâci, Türk şiirine Batı etkisiyle yeni bir anlayış getiren Abdülhak Hâmid (Tarhan) ve Recâizâde Mahmud Ekrem'e karşı çıktığından eski edebiyat anlayışının bayraktarı olarak tanıtılmıştır. Ancak Nâci kendi devrinde eski edebiyatı en iyi bilen, klasik tarza bağlı bir şahsiyet olmakla beraber yeni tarzda da oldukça başarılı manzumeler yazmıştır. Öteden beri bazı edebiyat tarihçileri tarafından, onun eski zevk ve geleneğe bağlı kalmasında Batı'daki yeni edebî gelişmelerden zamanında haberdar olamaması gibi

sebepler ileri sürülmüş ve kendisi, Türk edebiyatında yenileşme hareketleriyle Serveti Fünûn arasındaki dönemde duraklamaya sebep olan bir kişi olarak nitelendirilmiştir.

Değişik alanlarda eser veren Muallim Nâci'nin en önemli yönü şairliğidir. Şiirleri divan geleneğini sürdürenler ve yeni tarzda olanlar diye iki grupta ele alınabilir. Eski tarzdaki şiirlerinin önemi geleneği sürdürmek amacıyla yazılmış olmasından gelmektedir. Yeni tarz şiirleri ise yeniliklere yabancı kalmadığını gösteren örneklerdir. Onun "Kuzu", "Kebûter", "Dicle", "Feryad", "Şâm-ı Garîbân", "Nusaybin Civarında Bir Vadi" ve "Avcı" gibi şiirleri şekil bakımından olduğu kadar muhteva bakımından da yeni kabul edilmiştir. Nâci'nin şiirlerinin çoğunda hayatta özlediği mutluluğu bulamamış yalnız bir insanın hüznü dikkati çeker. Hayal, duygu ve söyleyiş bakımından zaman zaman orijinal sayılabilecek buluşları da olan Nâci şiirlerinde ve nesirlerinde Türkçe'yi hatasız ve güzel bir şekilde kullanmıştır. Şiirlerinin büyük bir okuyucu kitlesi tarafından sevilmesi daha çok Türkçe'yi rahatlıkla aruz veznine uydurabilmesi ve külfetsiz, sade bir üslûpla yazmasından ileri gelmektedir. Türk şiirinde Tevfik Fikret, Mehmed Âkif (Ersoy) ve Yahya Kemal'in (Beyatlı) aruzu başarıyla kullanabilmelerinin arkasında Muallim Nâci'nin çabalarının bulunduğu

bilinmektedir. Nâci'nin nesir dili, Tanzimat'ın ardından gazete diliyle başlayan sadeleşme hareketi içerisinde bir merhale teşkil etmektedir.

Muallim Nâci'nin edebî hüviyetiyle müdafaasını yaptığı edebî meslek uzun süre birbirine karıştırılmıştır. Nâci edebiyatta yenileşmeden ziyade taklitçiliğe karşı çıkmıştır. Edebî tenkitlerinde ise estetik ve sanat ölçülerinden çok dil, vezin, belâgat ve üslûpla meşgul olduğundan muarızları karşısında biraz zayıf kalmıştır. Türk dili ve edebiyatının yeni ihtiyaçlar doğrultusunda ıslah edilmesini isteyen Nâci, özellikle Hacı İbrâhim Efendi gibi dilde ve üslûpta aşırı Arapça taraftarlarına karşı Türkçe'ye mal edilmek istenen kelimelerin Türk söyleyişine uydurulması gerektiğini savunmuştur.

Hece veznine itibar etmeyip daha ziyade aruzu Türkçe söyleyişe uygun bir hale getirmeye çalışan Nâci'nin şiirlerinde vezin ve kafiyeye çok önem verdiği görülmektedir. Sehl-i mümteni denebilecek tarzda birçok mısra ve beyti bulunan Nâci'nin kafiye anlayışı daha ziyade, "Kafiye göz içindir" şeklindeki eski anlayışa uygundur. Eserleri dikkatle incelendiğinde onun eski edebî zevkin tamamen ortadan kalkması yerine devrin ihtiyaçları doğrultusunda yenileştirilmesi düşüncesinde olduğu görülür. Geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden, daha hayatta iken büyük bir şöhret kazanan Muallim Nâci'nin İsmâil Safâ, Cenab Şahabeddin, Mehmed Âkif, Yahya Kemal ve Ahmed Hâşim gibi şairlerin ilk şiir denemelerinde etkisi olmuştur.

Eserleri. Şiirleri ve Manzum Hikâyeleri. 1. Mûsâ b. Ebü'l-Gāzân yahud Hamiyyet (İstanbul 1299). Endülüs Emevîleri'nin son kumandanı Mûsâ b. Ebü'l-Gāzân'ın savaşlarının ve şehâdetinin dramatik bir dille anlatıldığı 266 beyitlik bir mesnevidir. 2. Terkîb-i Bend-i Muallim Nâcî (yer yok, ts.). Rûhî-i Bağdâdî ile Ziyâ Paşa'ya nazîre olmak üzere yazılmış seksen sekiz beyitlik bir manzumedir. 3. Âteşpâre (İstanbul 1301). Daha çok yeni şekillerle yazılmış şiirlerden meydana gelen eser Muallim Nâci'ye ilk şöhretini sağlamıştır. 4. Şerâre (İstanbul 1301). Gazel, şarkı, kıta, terbî‘ ve rubâîlerden meydana gelmiştir. 5. Fürûzan (İstanbul 1303). Şekil ve muhteva bakımından çoğu eski olmakla beraber eserde yeni bazı manzumeler de bulunmaktadır. 6. Sünbüle (İstanbul 1307). Eserin birinci bölümünün Fransızca'dan yapılan çevirilerle realist manzumelerin de

bulunduğu nazım kısmında sosyal muhtevalı kısa hikâyelerin ilk örneklerinden sayılabilecek “Küçük Bir Mudhike” de yer almaktadır. Nesir parçalarının bulunduğu kısımda birkaç mektupla birlikte Doğu ve Batı edebiyatlarından tercüme ve iktibaslar mevcuttur. Nâci’nin sekiz yaşına kadar olan çocukluk hâtıralarını anlattığı “Ömer’in Çocukluğu” başlıklı ikinci kısım 1898’de Almanca’ya, 1914’te Rusça’ya çevrilmiş, M. Ertuğrul Düzdağ tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1969). 7. Zâtü’n-Nitâkayn yahud İbnü’z-Zübeyr (İstanbul 1307). Klasik Fransız trajedilerinin örnek alındığı eserin konusunu Hz. Ebû Bekir’in kızı Esmâ ile torunu Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm’ın hayat hikâyeleri meydana getirmektedir. 8. Mir’ât-ı Bedâyi‘ (İstanbul 1313). Mesnevî-i Muallim Nâcî adıyla da bilinen eser, ilk elli dört beyti II. Abdülhamid’e methiye olmak üzere doksan beyitten ibarettir. 9. Yâdigâr-ı Nâcî (İstanbul 1314). Şeyh Vasfî tarafından şairin ilk şiirleriyle gazete ve dergi sayfalarında kalmış bir kısım manzumelerinin derlenmesinden oluşmuştur. Nâci’nin “Gazi Ertuğrul Bey” adlı 176 beyitlik destan denemesi onun ölümünden sonra Hazîne-i Fünûn’da yayımlanmıştır (II, nr. 11, 8 Eylül 1310 / 21 Eylül 1894, s. 85-89; nr. 12, 15 Eylül 1310 / 28 Eylül 1894, s. 93-94). Şiirleri önce Muallim Nâci’nin Şiirleri I adıyla Âteşpâre ile Şerâre birlikte Hakan Özalp ile Yusuf Özkaraalp (İstanbul 1996), daha sonra da aynı isimle Terkîb-i Bend, Âteşpâre, Şerâre, Fürûzan, Sünbüle’nin manzum kısmı ile Mir’ât-ı Bedâyi‘, Yâdigâr-ı Nâcî ve “Gazi Ertuğrul Bey” bir arada olmak üzere Abdülkadir Hayber ile Hüseyin Özbay (Ankara 1997) tarafından neşredilmiştir.

Edebî Tenkitleri ve Sözlük Çalışmaları. 1. Muallim (İstanbul 1303). Nâci’nin Tercümân-ı Hakîkat’in edebî sütununda yayımlanan bir kısım makalelerinden meydana gelmektedir. 2. Demdeme (İstanbul 1303). Recâizâde Mahmud Ekrem’in Zemzeme mukaddimesiyle Takdîr-i Elhân’da kendisine yönelttiği eleştirilere karşı Saâdet gazetesinde yayımlanmış makalelerinden oluşan tamamlanmamış eseridir. 3. Mîzan Gazetesi ile Aleyhinde Neşrolunan Bazı Fıkarâta Karşı Muallim Nâci Efendi Tarafından Yazılan Müdâfaanâmedir (İstanbul 1303). 4. Istılâhât-ı Edebiyye* (İstanbul 1307). Yazı yazma kuralları ile Türk edebiyatında kullanılan nazım şekilleri ve edebiyat terimlerini devrinde en iyi açıklayan kitaplardan biridir. Eser yeni harflerle de iki defa basılmıştır (Istılahât-ı Edebiye, Edebiyat Terimleri [haz. Alemdar Yalçın - Abdülkadir Hayber, Ankara, ts.]; Edebiyat Terimleri-Istılahât-ı Edebiyye [haz. M. A. Yekta Saraç, İstanbul 1996]). 5.

Lugat-ı Nâcî* (İstanbul 1308). “Fetva” kelimesine kadar Muallim Nâci tarafından hazırlanıp yayımlanmış, Nâci’nin ölümü üzerine geri kalan kısmı Müstecâbîzâde İsmet Bey tamamlamıştır. 6. Çocuklar İçin Lugat Kitabı (İstanbul 1317). Nâci’nin 1886’da Mürüvvet gazetesinde tefrika edilen, daha sonra ancak beş forması basılabilen Kāmûs-ı Osmânî adlı yarım kalmış bir lugatı daha vardır.

Biyografileri. 1. Osmanlı Şairleri (İstanbul 1307). Mecmûa-i Muallim’de yirmi altı divan şairinin hayat hikâyesini yazan Nâci bunlardan on üçünü bu eserinde bir araya getirmiştir. Kitap, aynı dergide çıkan diğer yirmi beş biyografinin ilâvesi ve Esâmî ile birlikte Cemal Kurnaz tarafından yeni harflerle neşredilmiştir (Ankara 1986). 2. Esâmî (İstanbul 1308). İslâm dünyasından 850 şahsiyet hakkında

kısa bilgiler veren alfabetik ve ansiklopedik mahiyette bir eserdir.

Mektupları. 1. Yazmış Bulundum (İstanbul 1301). Müellifin Ahmed Midhat Efendi’ye gönderdiği on dört mektupla gazetede bunlar hakkında yapılan değerlendirmelerden meydana gelmektedir. 2. Şöyle Böyle (İstanbul 1302). Şeyh Vasfi ile birbirlerine gönderdikleri altı mektuptan oluşmaktadır. 3. Mektuplarım (İstanbul 1303). Büyük bir kısmının kime yazıldığı belli olmayan yetmiş dokuz mektuptan ibaret olan eser Ramazan Kaplan tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır (Ankara 1998). 4. İntikad (İstanbul 1304). Beşir Fuad’ın Victor Hugo adlı eseri dolayısıyla realizm, natüralizm ve tercüme meseleleri hakkında onunla karşılıklı yazılmış yedi mektuptan meydana gelmektedir. Eser Latin harfleriyle de basılmıştır (Beşir Fuad, Şiir ve Hakikat, haz. Handan İnci, İstanbul 1999, s. 349-403). 5. Muhâberât ve Muhâverât (İstanbul 1311). Ahmed Midhat Efendi’yle birbirlerine yazdıkları on bir mektuptan oluşmaktadır.

Hâtıraları. 1. Medrese Hâtıraları (İstanbul 1302). Birtakım beyit, vecize ve fıkralardaki esas düşüncelere dayanılarak kaleme alınan on yedi bendden meydana gelmektedir. 2. Yâdigâr-ı Avnî (İstanbul 1303). Önce Teâvün-i Aklâm’da tefrika edilen eserde Nâci’nin Yenişehirli Avni Bey’le tanışması anlatılmakta ve onun kendisine hediye ettiği Senâî’nin Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa adlı manzum eserinden on beş beytin tercümesi yer almaktadır. Muallim Nâci’nin Ta‘lîm-i Kırâat Ma‘lûmât-ı İbtidâiye ve Nesâyih-i Nâfia (İstanbul

1301-1302), Vezâif-i Ebeveyn yahud Lâhika-i Ta'lîm-i Kırâat ve Mektebi Edeb (İstanbul 1304), Mektebi Edeb (İstanbul 1306) adlı okul kitapları da vardır.

Tercümeleri. 1. Hurdefürûş (İstanbul 1302). Farsça şuarâ tezkirelerinde Nâci'nin beğendiği yirmi üç parça şiirin aslı, tercümesi ve açıklamasından meydana gelmektedir. 2. Sâib'de Söz (İstanbul 1303). İran şairi Sâib-i Tebrîzî hakkında bir değerlendirme ile onun divanından seçme parçaların çevirilerini ihtiva etmektedir. 3. Sânihatü'l-Arab (İstanbul 1303). Arap atasözlerinden yapılmış seçmelerin çevirilerinden oluşan eser, Arap Edebiyatında Deyimler ve Atasözleri: Sânihatü'l-Arab adıyla Ömer Hakan Özalp tarafından yeni harflerle yayımlanmıştır (İstanbul 2002). 4. Emsâl-i Alî (İstanbul 1303). Hz. Ali'nin 280'den fazla manzum sözünün Arapça asılları ve Türkçe tercümelerinden ibaret olan eseri Âdem Ceyhan bir incelemeyle birlikte Latin harflerine aktarmıştır (Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 9 [2001], s. 277-325). 5. Sânihatü'l-Acem (İstanbul 1304). Hâfız-ı Şîrâzî ve Senâî'nin atasözü mahiyetindeki şiirlerinin tercüme ve şerhleridir. 6. Hikemü'r-Rifâî (İstanbul 1304). Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin tasavvufî sözlerinin çevirisidir. 7. Hulâsatü'l-İhlâs (İstanbul 1304). İhlâs sûresinin Fahreddin er-Râzî tefsirinden özet halinde tercümesidir. 8. Mütercem (İstanbul 1304). Arap, Fars ve Fransız edebiyatlarından bazı edebî parçaların çevirilerinden meydana gelmektedir. 9. Ubeydiyye (1305). Ubeyd-i Zâkânî'nin Risâle-i Dilgüşâ adlı eserinin kısmen tercümesidir. 10. Numûne-i Sühan (İstanbul 1307). İran edebiyatı antolojisi niteliğinde bir eserdir. 11. Thérèse Raquin (İstanbul 1307). Emile Zola'ya ait romanın yarıya yakın kısmının çevirisidir. 12. İnşâ ve İnşâd (İstanbul 1308). Yirmi iki ahlâkî öğütle Risâletü'l-Ḥamîdiyye'den tercüme edilmiş bir bölümden oluşmaktadır.

Diğer Eserleri. 1. İ'câz-ı Kur'ân (İstanbul 1301). Arapça, Farsça ve kendisine ait bazı manzum parçaların yer aldığı eserin Ümit Şimşek tarafından kısmen sadeleştirilmiş bir baskısı da yapılmıştır (İstanbul 1997). 2. Muammâ-yı İlâhî yahud Bâzı Süver-i Kur'âniyye'nin Evâilindeki Hurûf-i Teheccî (İstanbul 1302). 3. Nevâdirü'l-ekâbir (İstanbul 1303). Saâdet gazetesinde yayımlanan Arapça ve Farsça'dan tercüme parçalardır. 4. Mehmed Muzaffer Mecmuası (İstanbul 1306). Şeyh Galib'in hayat hikâyesi etrafında kaleme alınan eser yarım kalmıştır. 5. Târîh-i Selâtîn-i Âl-i

Osmân. Ertuğrul Gazi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve Orhan Gazi devriyle ilgili üç bölümün (cüz) yer aldığı bir yazma nüshası Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde (nr. 525), sadece Ertuğrul Gazi'nin hayat hikâyesinin yer aldığı ilk bölümün müellif hattı nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 4127). 6. Aruz Numûnesi (İstanbul 1313). 7. Necm-i Saâdet (ts.). Tercümân-ı Hakîkat'in edebî sütununda çıkan bir kısım yazılarından meydana gelmektedir. Nâci'nin ölümünün ardından müsveddeleri arasından çıkan Heder (İstanbul 1326) iki perdelik oldukça basit bir trajedidir.

BİBLİYOGRAFYA

Salâhî, Muallim Nâci, İstanbul 1310 (Nuri Şimşekler tarafından Latin harflerine de çevrilmiştir: Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 6, Konya 1999, s. 273-301); İsmail Hakkı [Eldem], Osmanlı Meşâhîr-i Üdebâsı, Birinci Defter: Muallim Nâci Efendi, İstanbul 1311; Ali Kemal, Ömrüm (haz. Zeki Kuneralp), İstanbul 1985, s. 26-43, 46-55; Osmanlı Müellifleri, II, 234-238; İsmail Habip [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 375-395; Ahmed Rasim, Matbûat Hâtıralarından: Muharrir, Şair, Edib, İstanbul 1924, s. 75-85, 136-143, 193-201; İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1925, II, 545-586; Hüseyin Avni, Muallim Naci, İstanbul 1932; Murat Uraz, Muallim Naci, İstanbul 1938; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1030-1047; Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Nâci ve Tercüme", Tercüme, sy. 22, Ankara 1943, s. 238-245; a.mlf., "Muallim Nâci'nin Arapça ve Acemce'den Tercümeleri", a.e., sy. 56 (1953), s. 51-67; a.mlf., "Muallim Nâci ile Recâizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebî Hâdiseler", TM, X (1953), s. 159-200; a.mlf., "Muallim Nâcî'nin Dinî Eserleri", Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi 1961, Ankara 1962, s. 161-177; a.mlf., "Muallim Nâci'nin Türk Dilinin Sadeleştirilmesi, Dil Cemiyeti Kurulması Hakkındaki Düşünceleri", TK, sy. 100 (1971), s. 286-292; a.mlf., "Muallim Nâci'nin Sultan Abdülhamîd'e Sunduğu Ebü's-Salâtîn Gâzi Ertuğrul Bey ve Târih-i Salâtîn-i Âl-i Osmân", TDA, sy. 53 (1988), s. 9-22; a.mlf., "Nâci, Muallim", İA, IX, 15-21; a.mlf., "Nâci, Muallim

Ömer”, TA, XXV, 61-65; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1967, s. 596-614; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923), Ankara 1969, s. 32-33; a.mlf., Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, Ankara 1970, s. 179-183; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri I: Tanzimattan Cumhuriyete Kadar, İstanbul 1969, s. 77-81; M. Orhan Okay, İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad, İstanbul 1969, tür.yer.; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1979, II, 982-989; İsmail Parlatır, “Muallim Nâci”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1988, VIII, 392-409; Celâl Tarakçı, Muallim Nâcî Efendi: Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki, Samsun 1994; a.mlf., Muallim Nâcî Efendi ve Eserlerinden Seçmeler, Ankara 1994; Abdülhak Hâmid’in Mektupları (haz. İnci Enginün), İstanbul 1995, I, 246; Şerif Aktaş, Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi (1860-1920), Ankara 1996, I, 66-70; Erdoğan Erbay, Eskiler ve Yeniler: Tanzimat ve Serveti Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı, Erzurum 1997, s. 50-60; Ali Cânip Yöntem, “Muallim Nâci”, İstanbul, sy. 11, İstanbul 1944, s. 7-8; sy. 14 (1944), s. 8-9; sy. 16 (1944), s. 9-10; sy. 19 (1944), s. 4-6; sy. 20 (1944), s. 2-3; sy. 22 (1944), s. 3-5; Mehmet Tekin, “Muallim Nâci’nin Mektupları (1-3)”, Kültür Dünyası, sy. 5, İstanbul 1997, s. 45-49; sy. 6 (1997), s. 45-48; sy. 7 (1997), s. 29-32; Ramazan Kaplan, “Muallim Nâci’nin Bir Trajedi Denemesi: Gazi Ertuğrul Bey”, İlmî Araştırmalar, sy. 7, İstanbul 1999, s. 135-146; M. A. Yekta Saraç, “Şiir Tenkidine Dair Bir Örnek: Muallim Nâci ve Muallim”, TDED, XXIX (2000), s. 245-261; Nüket Esen, “Muʿallim Nād̲j̲ī”, EI^2 (İng.), VII, 255; Abdullah Uçman, “Muallim Nâci”, TDEA, VI, 403-407.

Abdullah Uçman

MUALLİM-i SÂNÎ

(bk. FÂRÂBÎ).

MUÂMELÂT

(المعاملات)

Geniş anlamıyla fıkhın ibadetler dışında kalan kısmını, dar anlamıyla daha çok mal varlığına ilişkin hükümleri ifade eden terim.

“Hukukî bir sonuca yönelik irade beyanı” anlamındaki muâmele kelimesinin çoğulu olan muâmelât terimine fıkhın gelişimine paralel şekilde ve bakış açılarına göre farklı mânalar yüklenmiştir. Geniş anlamıyla fıkhın ibadetler dışında kalan kısmını, yani hukukun tamamını ifade eden muâmelât dar anlamıyla mâmelek hukukundan medenî hukuk, özel hukuk ve iç hukuka varan değişik mânalarda kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde amel kökünden türemiş kelimeler yoğun biçimde yer alırsa da muamele ve muâmelât Kur’an’da geçmez; birkaç hadiste “müsâkāt akdi” anlamında muamele kelimesine rastlanır (Buhârî, “Meġāzî”, 40; İbn Mâce, “Rühûn”, 14). Bir rivayette de bazı hukukî işlemleri belirtmek üzere muâmelât kelimesi geçer (Nesâî, “Eymân”, 47).

Başlangıçta Kur’an ve Sünnet kaynaklı dinî bilgilerin ortak adı olan fıkıh, dinin inanç ve ahlâk boyutunu müstakil disiplinlere bırakıp sadece amel boyutunu konu edinen bir ilim halini aldığında biri fürû, diğeri usul olmak üzere iki ana çizgide gelişimini sürdürmüş, fürû ile ilgili birikimin tasnif edilmesi gündeme gelince ibadet hükümlerini öne alan bir sistematik benimsenmiş ve geleneksel hale gelen bu yaklaşım tarzı son dönem fıkıh eserlerine kadar korunmuştur. Ancak ibadet konularının tamamının başa alınıp alınmaması dahil konu sıralamasında fıkıh ekolleri arasında, hatta aynı ekol içinde tam birlik sağlanamamıştır. İbadetlere ilişkin hükümlerin başa alınması genellikle dine olan ihtimam gerekçesiyle açıklanmışsa da diğer konuların sıralanış mantığıyla ilgili izahlar farklılık taşır (meselâ bk. İbn Teymiyye, el-Fetâva’l-kübrâ, IV, 467-468; İbnü’l-Hümâm, VII, 247; Şemseddin er-Remlî, I, 58-59; Buhûtî, Şerḥu Müntehe’l-irâdât, I, 13; Mustafa es-Süyûtî, I, 25; İbn Âbidîn, IV, 500-501).

Fürû kitapları, fıkhı birkaç bölüme ayıran ana başlıklar taşımasa da fıkhî

hükümlerle ilgili genel inceleme ve anlatımlarda bunların öncelikle ibâdât-muâmelât (âdât) şeklinde iki kısımda mütalaa edilmesi gerektiği genel kabul gören bir husustur. Kişinin Allah'a karşı vecîbelerini düzenleyen ve özü itibariyle mânevî arınmayı hedefleyen ibadetler alanında ta'lîl ve ictihad faaliyeti muâmelâta nisbetle daha sınırlı kalmakla birlikte ta'lîle kapalı olan bu alanın tamamı değil taabbüdî şeklinde nitelenen kısmıdır. İbadet kökünden türeyen taabbüdî kelimesi, yaratıcının sırf kendisine bağlılığı sınama amacının baskın olduğu ve insan aklının, içerdiği yararın mahiyetini ve gerçekleşme biçimini bütünüyle anlamaktan âciz bulunduğu dinî düzenlemeleri ifade eder (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 4). Bu ikili ayırımda "kişinin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini düzenleyen fıkıh kuralları" anlamına gelen muâmelât alanında ta'lîl ve ictihad faaliyeti ağırlıklı bir yer tutmakla birlikte bu çerçevede kalan bazı taabbüdî hükümlerin varlığı da kabul edilir. Yine bu ayırımda, ibâdâtın sırf Allah rızâsını veya bunun semeresi olan uhrevî karşılığı elde etmek maksadıyla yapılan fiiller olduğuna, muâmelâtta ise genellikle dünyevî bir karşılık elde etme amacının baskın bulunduğuna bakılarak bunu sadece uhrevî-dünyevî müeyyide ölçüsüne göre yapılmış bir ayırım şeklinde görmek de isabetli olmaz. Zira muâmelât çerçevesinde yer alıp dünyevî yaptırım bağlanan fiillerin ayrıca uhrevî yaptırım boyutu da vardır, yani bu ikinciler çift karakterlidir. Genellikle hukukî sorumluluk muâmelâtın kazâî (dünyevî), mânevî sorumluluk diyânî (uhrevî) boyutunu oluşturur. Duyarlı bir mümin işin sadece kazâî değil diyânî boyutunu da düşünerek hayatını sürdürür (ayrıca bk. İBADET). Öte yandan Hanefîler, ibadet hükümleriyle kulluğun ne şekilde yerine getirileceğini bildirmenin, hukukî işlemler konusundaki hükümlerle de kulların dünyevî yararlarını göstermenin amaçlanmış olduğu noktasından hareketle, dünyevî nitelikteki bazı müeyyidelerde ibâdât-muâmelât ayırımı yaparak şer'î gereklilikleri (rükün ve şartlar) taşımayan ibadetleri mutlak biçimde geçersiz sayarken muâmelâtta bu gereklilikleri önem derecesine göre bir ayırıma tâbi tutup eksikliği giderilemeyen işlemleri bâtıl, giderilebilenleri fâsid olarak nitelerler. İbâdât-muâmelât ayırımı ile usûl-i fıkıhta incelenen Allah hakkı-kul hakkı ayırımı arasında ise sınırlı bir ilişki vardır. Şöyle ki, sırf ibadet niteliği taşıyan hükümler münhasıran Allah hakkıdır. Fakat muâmelât alanına giren birçok hükümde de daha çok kamu yararı ve kamu düzeni anlamında olmak üzere Allah hakkı söz konusudur (bk. HAK).

Fıkhın ibâdât-muâmelât şeklindeki ikili ayırımında en geniş anlamına sahip olan muâmelât kavramı çoklu tasniflerde daha dar alanları belirtir. Meselâ ibâdât, münâkehât ve mufârekāt, ukūbât, muâmelât şeklindeki ayırımda aile hukuku ve ceza hukuku alanı dışında kalan hukukî ilişkileri ve hükümlerini; ibâdât, ukūbât, muâmelât şeklindeki tasnifte ceza hukuku alanı dışında kalan hukukî ilişkileri ve hükümlerini ifade eder. Bu çoklu ayırımların tamamında muâmelât için çizilen asgari çerçeve mâmelek hukukudur. Buna göre borçlar hukuku ve ticaret hukuku doğrudan, eşya ve miras hukuku ise dolaylı biçimde muâmelâtın içinde yer alır. Aile hukuku ilişkilerinin muâmelâta dahil edilip edilmemesi hususunda dört Sünnî mezhep iki gruba ayrılır. Bunlardan Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre aile hukuku muâmelât kapsamında değildir. Hanefîler ve Mâlikîler ise aile hukukunu da muâmelâta dahil ederek bu kavramı medenî hukuk, hatta özel hukuka denk bir çerçevede kullanırlar. Bununla birlikte Hanefîler ve Mâlikîler'in de muâmelât terimini yer yer sadece "mâmelek hukuku" anlamında kullandıkları görülür. Muâmelâtın, bu kapsamdaki hukukî ilişkilerin sadece kaynaklarından biri mesabesindeki muamele (hukukî işlem) teriminin çoğulu olmanın ötesinde bir anlam ve çerçeveye sahip olduğuna, yani bu hukukî ilişkilerin sadece doğumu aşamasıyla değil doğumundan son buluşuna kadarki bütün aşamalarıyla ilgili bulunduğuna dikkat edilmelidir. Bu sebeple bazı müellifler hukukî işlemler için "ukūdü'l-muâmelât", muâmelât alanı için "ahkâmü'l-muâmelât" tamlamalarını kullanırlar.

Klasik doktrinde İslâm ülkesi vatandaşı gayri müslimlerin (zimmî) ve onlara kıyasen müste'menlerin tâbi oldukları hukuku tesbit açısından da muâmelât kavramı belirleyici rol üstlenir. Nitekim müslümanların muâmelât alanında tâbi oldukları ahkâmın zimmîlere de uygulanacağını belirten ifadeler Hanefî literatüründe sıkça geçer ve yer yer bu kuralı gerekçelendirme sadedinde yapılan, "Çünkü bu konuda kadın-erkek, müslim-gayri müslim, hür-köle eşit konumdadır" şeklindeki açıklamalardan muâmelât ile din farkının kural olarak etkili olmadığı, insan olma ortak paydasına göre belirlenmiş bir alanın, bir başka anlatımla iç hukukun kastedildiği anlaşılır (Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 194; İbnü'l-Hümâm, V, 269). Hanefîler'in muâmelâtın meşruiyet sebebine ilişkin izahlarında da insan eksenli bu

yaklaşımın örneklerine rastlanır (mesela bk. Abdülazîz el-Buhârî, II, 358-359).

Hukukun yargılama boyutu için akdıye, muhâsemât veya mürâfaât gibi ayırımlar yapılmamışsa da muâmelât kavramı ilgi alanına giren konuların hem maddî hukuk hem usul hukuku boyutunu kapsar. Mâmelek hukuku çerçevesinde muâmelâtı yargılama usulü boyutuyla birlikte bir bütünlük içinde işleyen Mecelle bunun en tipik örneğini teşkil eder. Mecelle'nin yargılama hukuku kapsamına giren bölümleri incelendiğinde bunların bütün bir yargılama usulü değil yine sadece muâmelâta ilişkin usul hukukundan ibaret olduğu görülür. Rehin, şüf'a gibi eşya hukuku, hacr ve ikrah gibi şahıslar hukuku konularının burada yer alması yine mâmelek eksenlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Meġāzî", 40; İbn Mâce, "Rühûn", 14; Nesâî, "Eymân", 47; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 61, 67; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 193, 194; V, 38; VII, 200; IX, 56, 107, 124; X, 7, 86; XII, 51, 213; XIV, 168, 173; XVI, 85-86; XX, 24; XXI, 88; XXVI, 84; XXVIII, 93-94; XXX, 167-168, 209-210; a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971-72, I, 306; V, 1820, 1854, 1870, 1883; Gazzâlî, Şifâʾü'l-ġalîl, Beyrut 1999, s. 16; a.mlf., el-Müstaṣfâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 264-265; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, IV, 211; VII, 7, 50, 147; İbn Kudâme, el-Muġnî, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 401; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Dımaşk 1962, s. 4-6; İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-Fevâʾid fi'ḫtiṣâri'l-maḳāṣıd: el-Ḳavâʿidü'ṣ-ṣuġrâ (nşr. İyâz Hâlid et-Tabbâ'), Dımaşk 1416/1996, s. 41, 106; a.mlf., Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut 1410/1990, s. 10-11, 19, 253-260, 316-325; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXXII, 231; a.mlf., el-Fetâva'l-kübrâ, Beyrut 1408/1987, IV, 467-468; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, I, 258-260, 310, 358; II, 358-359; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), I, 8; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi'l-

ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, III, 364; Alâeddin et-Trablusî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 121-122; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), V, 269; VII, 247; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire 1378/1959, s. 216; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, I, 58-59; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 23; III, 312; a.mlf., Şerḥu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 9-10, 13; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 218; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiyetü'l-ʿAdevî, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 398; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiyetü'd-Desûḳī, Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), III, 232, 411; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), [baskı yeri yok] 1415/1994, I, 25; III, 512; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, I, 79; IV, 500-501; Ahmed Ebü'l-Feth, Kitâbü'l-Muʿâmelât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳavânîni'l-Mıṣriyye, [baskı yeri yok] 1913, I, 24-26; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967, III, 15-31, 84-111; Ali el-Hafîf, Aḥkâmü'l-muʿâmelâti'ş-şerʿiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 4; Hasan Hacak, İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 94-122; M. Bernand, "Muʿāmalāt", EI² (İng.), VII, 255; "Ehlü'ẕ-ẕimme", Mv.F, VII, 127; "Taʿlîl", a.e., XII, 318-320.

Bilal Aybakan

MUAMELE

(المعاملة)

Hukukî bir sonuca yönelik irade beyanı.

Sözlükte "iş, çaba, çalışma" anlamındaki amel kökünden türetilen muâmele "karşılıklı etkileşim sağlayan işlem" demektir. Sosyal ilişkiler bağlamında muamele kelimesi başkalarına karşı gösterilen davranış biçimini belirtmek için kullanılır. Hukuk alanında başına "hukukî" sıfatı getirildiğinde hukukî sonuç doğurmaya yönelik irade beyanını ifade eder. Fıkıh literatüründe yer yer aynı mânaya gelmek üzere yalnız muamele kelimesine yer verilse de (Karâfî, el-Furûḳ, III, 226-227) hukukî muameleyi belirten temel kelime "tasarruf"tur. Fakat bu, çok defa hukuka aykırı fiilleri de içine alacak bir üst kavram şeklinde kullanıldığından hukukî muameleyi tam olarak "et-tasarrufü'l-kavlî" terkibi karşılar (Kâsânî, VII, 170-171; Nevevî, IX, 159; Subhî Mahmesânî, I, 33; II, 7-8).

Hukukî muamelenin temel unsuru irade beyanıdır, fakat her irade beyanı hukukî muamele değildir. Bir irade beyanının hukukî muamele sayılması için hukukî bir sonuca yönelik olması gerekir. Hukukî sonuçtan maksat kişinin mal varlığı veya şahıs varlığı haklarından birini etkilemesidir. Hukukî sonuç doğurmaya yönelik irade açıklamasının hukuken muteber olması iki temel şartı taşımasına bağlıdır. Bunlardan biri işlemi yapanın o işlem için yeterli ehliyete sahip bulunmasıdır ki buna muamele ehliyeti denir ve edâ ehliyetinin bir yönünü oluşturur. Diğer şart ise işlemi yapanın o işleme konu olacak hak üzerinde işlem yapma yetkisini taşımasıdır ki buna da muamele yetkisi veya tasarruf yetkisi adı verilir. Kişi, ya söz konusu hakkın sahibi olduğu için ya da bizzat hak sahibi tarafından (vekâlet) veya kanun tarafından (velâyet ve vesâyet) yetkili kılındığı için tasarruf yetkisini elde eder. Hak sahibi kişi edâ ehliyetini taşıdığı halde iflâs, terekenin üçte birini aşan vasiyet gibi durumlarda üçüncü şahısların haklarını koruma düşüncesiyle tasarruf yetkisinden mahrum kalabilir. Bu şartlarda yapılan bir muamele mevkuf sayılır; geçerliliği hak sahiplerinin muvafakatine bağlıdır (ayrıca bk. İCÂZET; İZİN; MEVKUF).

Hukukî muameleler taraf sayısı, muhataba yöneltilmesi gerekip gerekmediği, etkisini hayatta veya ölüm sonrasında göstermesi gibi açılardan taksim edilmiştir. İki tarafın karşılıklı irade beyanına muhtaç olanlarına iki taraflı hukukî muamele ve daha özel olarak akid adı verilir. Akidler de değişik bakımlardan çeşitli gruplara ayrılır (bk. AKİD). Bazı hukukî muameleler ise tek taraflı irade ile meydana gelir; bunlar mahiyetleri bakımından inşâî nitelikte olanlar ve olmayanlar şeklinde iki gruptur. Vakıf kurma, boşama, şüf'a hakkından feragat gibi bir hakkın kurulması, sona erdirilmesi veya düşürülmesine yönelik irade açıklamaları inşâî nitelikte muamelelerdir. Bazı fakihler, tek taraflı irade ile meydana gelen bu tür hukukî muameleler için de akid terimini kullanır. Bir hakkın kurulması, sona erdirilmesi veya düşürülmesine yönelik olmamakla birlikte kendisine birtakım hukukî sonuçların bağlandığı dava, ikrar, inkâr, davacının iddiasını düşürmek amacıyla yemin gibi irade açıklamaları ise inşâî olmayan muamelelerdir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I, 288-291). Geçerliliği için muhataba yöneltilmesi gerekip gerekmediğine göre de muameleler tasnif edilir. Ekseri muameleler yöneltilmesi gereken grubuna girerken meselâ cuâle (mükâfat vaadi) gibi bazıları bu türden değildir. Hukukî etkisini ilgililerin hayatında göstermek üzere yapılanlara sağlar arası hukukî muamele, vasiyet gibi etkisini ölümden sonra gösterenlere de ölüme bağlı hukukî muamele denir.

Mâmeleke doğrudan tesiri açısından da hukukî muameleler ayırıma tâbi tutulur. Mâmelekin aktifine dokunmaksızın sadece pasifini arttırana iltizamî muamele, mâmelekin aktifini doğrudan azaltanına da tasarruf muamelesi adı verilir. Muamelelerin iltizamî-tasarruf şeklindeki ayırımı her hukuk sistemi için aynı derecede önemli değildir. Mâmelekle ilgili bir diğer muamele türü ise kazandırıcı muameledir. Bu muamelenin etkisi karşı

tarafın mâmelekinin aktifinde doğrudan artış meydana getirmesidir. Kazandırıcı muamele ivazlı ve ivazsız olabilir. İvazsız olanı bir teberru muamelesi niteliğindedir. İvazlı olanı da ya bir borcun ifası ya da karşı tarafı borç altına sokma sonucunu doğurur. Bu üç sebepten yoksun bir kazandırma işlemi sebepsiz zenginleşme (haksız iktisap) adıyla yeni bir borç kaynağı oluşturur.

Klasik fıkıh literatüründe hukukî muameleler için işlevleri açısından temlîkât, ıtlâkāt, ıskātât gibi sınıflandırmalar yapılır. Buna göre mülkiyetin naklini sağlayan muamele temlik, yetki devri sağlayan muamele ıtlak, hak kaybına yol açanı ıskat olarak nitelenir. Temlîkât türünden işlemlerin başlıcaları satım, fuzûlînin yaptığı satıma icâzet, satım akdinin feshi, müşterek mülkiyetin taksimi, hibe, mal karşılığı sulhtür. Itlak türünden işlemlere vekâlet; ıskat türünden işlemlere ise ibrâ, talâk, kısas hakkından vazgeçme, şüf'a hakkından feragat örnekleri verilebilir. Bu nitelemelerle ilgili görüş ayrılıkları bulunduğu gibi bir hukukî muameleye bazan belirtilen özelliklerden sadece biri, bazan da ikisi birden hâkim olabilir. Nitekim talâk, âzat, mudârebe ve vekâlet gibi işlemlere hem ıtlak hem ıskat karakteri hâkimdir. Bu nitelemelerin yapıldığı yerlerde ayrıca her birine ait özel hükümlerden de söz edilir. Meselâ temlik işlemi, kendisine mülkiyet geçirilmek istenen tarafın bunu kabul etmemesi durumunda etkisiz kalır. Bir anlamda temlikin geçerliliği için muhatabın kabulü şart değilse bile en azından onun reddetmemiş olması gerekir (Kâsânî, V, 172). Halbuki ıskat türünden bir işlemde karşı tarafın kabulünün veya reddinin bir etkisi yoktur (Serahsî, VII, 63; XIII, 84; XIV, 113; XX, 141). Iskat türünden işlemlerde ribâ cereyan etmez ve bunların gelecekte vukuu belirsiz bir şarta ta'liki de mümkündür. Temlik türünden işlemlerde ise bu mümkün değildir (Osman b. Ali ez-Zeylaî, IV, 131). Yine ıskat türünden işlemlerin sıhhatine cehalet tesir etmez (Kâsânî, V, 173; ayrıca bk. TASARRUF).

Muamele kavramının yukarıda açıklanan anlamı dışında iki ayrı özel kullanımı daha vardır. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in Hayber halkıyla yaptığı anlaşma tipiyle ilgilidir. Şöyle ki: Resûl-i Ekrem, Hayber'i 7 (628) yılında fethettiğinde Tevrat'taki ağır hükmü uygulamayıp önce şehir halkına memleketlerini terketme izni verir, daha sonra da elde ettikleri yıllık hurmanın yarısı karşılığında yerlerinde bırakır. Ertesi yıl henüz hasat zamanı gelmeden Abdullah b. Revâha o yılki ürün miktarını tesbit için oraya gider, tahmin ettiği miktarın yarısını almak veya vermek üzere onlara muhayyerlik tanır (el-Muvaṭṭaʾ, "Müsâḳāt", 1; Buhârî, "İcâre", 3, "Meġāzî", 40, "Ḥarş", 14; İbn Mâce, "Rühûn", 14; Ebû Dâvûd, "İmâre", 24). Gerek hadis gerek fıkıh literatüründe muamele diye de adlandırılan bu anlaşma, nitelik itibariyle bir kamu hukuku sözleşmesi olmakla birlikte (ayrıca bk. HARAÇ) özel hukuk alanında yapılan meyve (müsâkāt), ziraat (müzâraa) ve kâr (mudârebe / kırâz) ortaklığı akidleri için de esas alınacak

örnek bir uygulama işlevi görmüştür. Nitekim Şâfiî, "mudârebe" anlamında kullandığı mukāraza / kırâz akdinin meşruiyetini bu muamele ile temellendirir (el-Üm, IV, 13). Bir meyve bahçesinin başta sulanma olmak üzere yıl boyunca gerekli bakımının yapılması karşılığında elde edilecek yıllık ürünün eşit olarak paylaşılması esasına dayanan bu anlaşma için bazı yörelerde muamele terimi kullanılmışsa da müsâkāt daha çok revaç bulmuştur.

Faiz yasağını aşma amaçlı bir uygulamayı ifade etmek için de muamele kavramı kullanılır. Osmanlı döneminde özellikle para vakıflarına ait paraların, karz verenin alacağını her an talep edebilmesi hükmüne takılmadan ve faiz yasağını açıktan ihlâl etmeden belli oranda bir fazlalıkla ödünç verilmesine imkân sağlamak üzere fıkıh literatüründe "îne satışı" olarak da bilinen bir formülden yararlanma yoluna gidilmiştir. Buna göre önce vakıf, borç vereceği kişinin sembolik değere sahip bir malını kredi vereceği para kadar bir bedel karşılığında peşin olarak satın alır; hemen ardından bu mal, vakıf tarafından belli bir yüzde eklenmiş bedelle vadeli olarak aynı kişiye satılır. Bu formül aynı sonucu verecek şekilde kendi içinde başka türlü de düzenlenebilir. Meselâ vakfa ait sembolik değere sahip bir mal önce vadeli işlemle satılır, ardından daha düşük bedelle peşin olarak geri alınır. Muâmele-i şer'iyye veya kısaca muamele adı verilen bu işlemle bir yandan karzdaki vade belirsizliği sorunu aşılmış, öte yandan kredi ihtiyaçları vakıflara belli bir gelir sağlayacak şekilde karşılanmış oluyordu (ayrıca bk. ÎNE).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Müsâḳāt", 1; Buhârî, "İcâre", 3, "Meġāzî", 40, "Ḥarş", 14; İbn Mâce, "Rühûn", 14; Ebû Dâvûd, "İmâre", 24; Şâfiî, el-Üm, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), IV, 13; Serahsî, el-Mebsûṭ, VII, 63; XIII, 84; XIV, 113; XX, 141; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 172-173; VII, 170-171, 173; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 159; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, III, 226-227; a.mlf., eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 159-161; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 131; Andreas B. Schwarz,

Medeni Hukuka Giriş (trc. Hıfzı Veldet), İstanbul 1942, s. 143; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, I, 33; II, 7-8; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967, I, 288-291; Necmettin Feyzioğlu, Borçlar Hukuku, İstanbul 1976, I, 32-46; Aytekin Ataay, Medeni Hukuka Giriş, İstanbul 1980, s. 317; Selâhattin Sulhi Tekinay, Borçlar Hukuku: Genel Hükümler (haz. Sermet Akman v.dğr.), İstanbul 1988, s. 44-65; Süleyman Kaya, XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-11, 15-16; "Ecel", Mv.F, II, 30-31.

Bilal Aybakan

MUAMMA

(المعمّى)

Mesaj gizleme ve çözme yöntemleriyle klasik Arap, Fars ve Türk şiirinde içine isim gizlenmiş beyit ve kıtaları ifade eden bir terim.

Sözlükte “(bir şey) gizli, örtülü ve kapalı olmak” anlamındaki amâ kökünden türeyen ve ta‘miye (sözü gizli ve örtülü söylemek, anlaşılmaz hale getirmek) masdarından ism-i mef‘ûl olan muammâ bu nitelikteki sözler için kullanılır. Daha çok devlete ait gizli bilgilerin bir yere ulaştırılmasını sağlayan ilmî muamma ile şairler ve aydınlar arasında yaygın olan edebî muamma şeklinde iki çeşidi vardır. İlmî muamma, bir metni özel yöntemlerle sadece bilenlerin anlayabileceği bir hale dönüştürmekle gerçekleşir. Ebû Bekir es-Sûlî, İbnü’d-Düneynîr, İbn Adlân ve İbnü’d-Düreyhim terceme kelimesini “ta‘miye”, mütercemi de “muamma” anlamında kullanırken İbn Vehb tercemeyi “tebdil ta‘miyesi”, Kalkaşendî ise “muammayı çözmek” mânasına almıştır. Ta‘miye ve muamma için “ilmü’l-muammâ, ta‘miyetü’l-hurûf, remz-mermûz, ibhâm-mübhem” gibi kelimeleri kullanan müelliflerin yanı sıra çağımızda daha çok “şifre” ve Arapçalaştırılmış bir şekil olan “teşfîr” tercih edilmektedir.

ARAP EDEBİYATI. Eski çağlardan beri herkes tarafından öğrenilmesi istenmeyen bilgilerin gizlenmesini sağlayacak çeşitli yöntemlere başvurulmuştur. Kadîm Mısırlılar’ın milâttan önce 1900 yıllarında bilgileri gizli anlatma ve yazmayı bildikleri, harf yerine bazı özel şekiller

kullandıkları ve bu hususta diğer uygarlıkları da etkiledikleri kaydedilir (Muhammed Merâyâtî v.dğr., I, 3). Çivi ve hiyeroglif yazılarıyla yazılmış metinlerde kriptografi yöntemlerinin uygulandığı tesbit edilmiştir. İbrânîler, daha Yeremya Peygamber döneminde (m.ö. 600-500) kriptografiyi kullanmışlardır. Câhiliye Arapları mesajlarını sadece zeki kimselerin anlayabileceği tarzda ifade etmek için remz, melâhin, maârîz gibi anlatım üslûplarına başvurmuşlardır. İslâmî devirde bu kavramlar zenginleştirilmiş ve elgāz, ta‘miye, muhâcât, tevriye gibi örtülü ifade yöntemlerine

başvurulmuştur (a.g.e., I, 3-4).

Mesaj gizleme ilmi olan ta‘miye ile gizlenmiş mesajın çözüm tekniklerini konu edinen istihrâc-ı muammâ disiplinleri, II. (VIII.) yüzyılın yarısından sonra müslüman âlimler tarafından ortaya konulmuştur. Ayrıca resim ve heykel sanatlarının İslâm’ın ilk dönemlerinde yasaklanmış olmasının insanları dil ve edebiyata yönelttiğini, bu arada lugaz, cinas ve muamma gibi dil sanatlarının öne çıktığını söylemek mümkündür (Kahn, s. 93). Bu konuda ilk eseri Kitâbü’l-Muʿammâ adıyla Halîl b. Ahmed’in kaleme aldığı rivayet edilir. Bunun ardından Câbir b. Hayyân Ḥallü’r-rumûz ve mefâtîḥu’l-künûz, Zünnûn el-Mısrî Ḥallü’r-rumûz ve berʾü’l-esḳām fî uṣûli’l-luġāt ve’l-aḳlâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî Kitâbü’l-Muʿammâ, Ya‘kūb b. İshak el-Kindî Risâle fi’stiḫrâci’l-muʿammâ (Risâle fi’l-esmâʾi’l-muʿammât), İbn Vahşiyye Şevḳu’l-müstehâm fî maʿrifeti rumûzi’l-aḳlâm, İbn Keysân Risâle fi’l-muʿammâ, Dâvûd b. Heysem et-Tenûhî Risâle fi’stiḫrâci’l-muʿammâ, İbn Tabâtabâ Risâle fi’stiḫrâci’l-muʿammâ ve Muhammed b. Saîd el-Mevsılî Risâle fi’stiḫrâci’l-muʿammâ adlı kitaplarını telif etmişlerdir. Bu çalışmalar ilk üç asırda gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerine dayanmaktadır. Çeşitli dillerden yapılan çevirilerin asıllarında mevcut simya, sihir, felsefe ve ilâhiyat gibi konulara ait bazı kitâbeler ve yazılar muamma kabilindendi. Nitekim Zünnûn el-Mısrî ile İbnü’l-Irâkī, Ḥallü’r-rumûz adlı eserlerinin girişinde kadîm uygarlıkların yazı ve kitâbelerinin lugaz ve muamma türünden bilgiler ihtiva ettiğini, eserlerini bu tür gizli bilgileri çözmek için kaleme aldıklarını belirtmektedirler. İbn Vahşiyye de Şevḳu’l-müstehâm’ında eski ve yeni uygarlıklara ait doksan üç alfabenin harf, remiz ve sembollerini çözmüştür. Silvestre de Sacy’nin 1810’da bu eser hakkında neşrettiği bir makale, Jean-François Champollion’un Mısır hiyeroglif yazısının remizlerini çözmesinde en önemli yardımcısı olmuştur. Kindî, İstiḫrâcü’l-muʿammâ risâlesinin girişinde filozof ve düşünürlerden birçoğunun nitelikleri meçhul resimlerden meydana gelen çalışmaları ortaya koyduğunu, onları anlayabilmek için bu teknikleri bilmenin gerektiğini belirtmektedir (Muhammed Merâyâtî v.dğr., I, 214). İslâm devletlerinin çeşitli divan ve dairelerinin teşekkülü neticesinde resmî yazışmalarda bazı bilgilerin gizlenme zarureti, şifre dilinin uygulama yöntemleriyle bu dilin çözme tekniklerinin öğrenilmesini zorunlu kılıyordu. Nitekim bu alanlarda eser verenlerden Kindî, İbn Tabâtabâ, İbn Adlân ve İbnü’d-Düneynîr gibi

müellifler kitaplarını yöneticilerin talebi üzerine kaleme aldıklarını belirtmektedir.

Mesaj gizleme ve çözme (şifre / deşifre) usullerine dair zamanımıza ulaşan ilk eser filozof Kindî'nin Risâle fi'stiḫrâci'l-muʿammâ'sıdır. 1466'da yirmi beş sayfalık Latince risâlesiyle Leon Battista Alberti, Batı'da bu sahanın babası olarak tanıtılırken Almanya'da bu pâye 1508'de Polygraphia adlı eserini yazan Trithemius'a verilmektedir (Kahn, s. 126-136). Bunları Giovanni Battista Bellaso, Porta, Cardano ve Belaise de Vigenére'in çalışmaları izlemiştir. Amerikalı tarihçi David Kahn'ın The Code Breakers ve On Codes adlı eserleri muammanın tarihine dair önemli çalışmalardır. Batı dünyasında XX. yüzyılın başından itibaren bilgi şifreleme ve çözme ilimleri büyük önem kazanmış ve diplomasi, askerlik, emniyet, ticaret, bilgisayar gibi çeşitli alanlarda yoğun şekilde uygulanmıştır.

Harflere dayalı kriptografinin iki temel şifreleme yöntemi olan "yerine koyma" (ibdâl) ve "yer değiştirme" (kalb) sistemlerini ilk defa açık bir şekilde ayıran ve bu ikisinin birlikte kullanıldığı karma şifreleme sistemiyle neyin kastedildiğini açıklayan Kindî'dir. Şifrelerin çözüm teknikleriyle ilgili olarak Arap dilinde harflerin kullanılma sıklığına dayalı derecelerinin analizi ve istatistiği, kelimelerde bir araya gelen (i'tilâf) ve gelmeyen (iftirâk) harflerin analizi, hitabe ve mektupların başlangıç kısımlarında yer alan muhtemel klişe kelimeler yöntemi ve uygulanması gibi kriptografinin temel esasları yine Kindî tarafından ortaya konulmuştur. Her iki sistemin kullanılmasıyla ilgili eski ve yeni uygulamalarda birçok teknik geliştirilmiş, şifreleri çözmek için gerekli işlemlerin nasıl yapılacağına dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır.

Genellikle şiirde görülen, şairlerin lafız temelinde bazı ipuçları vererek isimleri gizledikleri edebî muamma türünün Arap edebiyatında ilk örnekleri Kādî el-Fâzıl, İmâdüddin el-İsfahânî, Selâhaddin es-Safedî gibi şair ve ediplerde görülür. Bunlardan önce de bir şeyin nitelikleri zikredilerek kendisinin sorulması esasına dayanan uygulamalara (lugaz) dair metinlere rastlanmaktadır. Bunlarda sorulan isimde nokta değişikliğinin yapılması (tashîf) ve tersten okunması (kalb) durumlarında kelimenin ne anlama geldiği, harflerinin sayısı ile tekil veya çoğulu ve benzeri şeylere dair lafzî ipuçları verilmektedir. İbn Uneyn'in "mişmiş" ve "simsim" (Dîvân, s. 149,

178), Endülüslü şair İbnü'l-Ceyyâb'ın "doğan, karınca, balık" (Makkarî, V, 451-454) lugazları, tabip İmâdüddin ed-Düneysirî'nin "Osman" ismi hakkındaki lugazı (İbn Ebû Usaybia, II, 271) bu türdendir. İlk örnekleri lugaz kapsamında görülen muamma sonraki asırlarda müstakil bir edebî tür haline gelmiştir.

Arap edebiyatında edebî muammanın teorisine dair X. (XVI.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan eserler arasında şu çalışmaları zikretmek mümkündür: Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Kenzü men ḥâcâ ve ʿammâ fi'l-eḥâcî ve'l-muʿammâ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2746); Kutbüddin el-Mekkî en-Nehrevâlî, Kenzü'l-esmâʾ fî keşfi'l-muʿammâ (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 296); İbnü'l-Bekkâ el-Belhî, eṭ-Ṭırâzü'l-esmâ ʿalâ Kenzi'l-esmâʾ (Zâhiriyye Ktp., nr. 7677) ve Risâle fi'l-muʿammâ (Zâhiriyye Ktp., nr. 6257); Bahâeddin el-Âmilî, Risâle fî ʿameli'l-muʿammeyât ve'l-elġâz (Bağdat Evkaf Ktp., nr. 5486/3); Selâhaddin b. Muhammed el-Kûrânî, Nûru mıṣbâḥi'd-deyâcî fi'l-muʿammâ ve'l-eḥâcî (Zâhiriyye Ktp., nr. 6257); Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Risâle fî uṣûli'l-muʿammâ; Muhammed b. Ahmed el-Hanefî es-Semerkandî, Îżâḥu'l-ḳavâʿid fî ʿilmi'l-muʿammâ (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2077, vr. 172-178; Şehid Ali Paşa, nr. 1991, vr. 66-72); İbrâhim b. Îsâ el-Havrânî, Cilâʾü'd-deyâcî fi'l-muʿammeyât ve'l-elġâz ve'l-eḥâcî (Dımaşk 1882). Muammanın gerek tertibinde gerekse çözümünde tahsîl, tekmîl, teshîl ve tezyîl olarak anılan dört işlemle bunların kısımlarına dair teorik bilgiler, bu eserlerin yanı sıra Fars ve Türk edebiyatlarında da genellikle benzer şekillerde ele alınmıştır.

Beyan ilminde maksadın açıklıkla dile getirilmesi, muammada ise kapalı biçimde anlatılması amaçlanır. Muamma bir beyan mahareti niteliği taşıdığı için beyan ilmine tâbi bir disiplin olarak kabul edilmiştir. Muammalar, usulünü bilenlerle zekâ ve seri intikal sahipleri tarafından çözülmek üzere yazılır. Bu bakımdan toplumun ortak zekâsına ve örfüne uygun biçimde düzenlenir. Hiçbir şekilde çözülemeyen muammaların edebî değeri yoktur. Muammanın bedîʻ ilmiyle ilgili tarafı şiirde edebî bir sanat olarak icra edilmesidir. Arap edebiyatı tarihinde lugaz ve muamma yazarları daha çok ikinci sınıf şairlerle edipler ve entelektüel kesim arasından çıkmıştır. Lugazda Arap şairleri üstün olmakla birlikte en güzel muamma örnekleri

Fars şairleri tarafından verilmiştir (Sıddîk Hasan Han, II, 513).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿamy" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1082-1084; Muhammed Merâyâtî v.dğr., ʿİlmü't-taʿmiye ve istiḫrâcü'l-muʿammâ ʿinde'l-ʿArab, Dımaşk 1407-17/1987-97, I, 3-89, 94-104, ayrıca bk. tür.yer.; II, 11-62, ayrıca bk. tür.yer.; Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Risâle fi'stiḫrâci'l-muʿammâ (a.e. içinde), I, 94-97, 105-138, 201-210, 213-259 (metin); İbn Adlân, el-Müʾellef li'l-Meliki'l-Eşref (a.e. içinde), I, 98-99, 139-155, 261-264, 267-307; İbnü'd-Düreyhim, Miftâḥu'l-künûz fî îżâḥi'l-mermûz (a.e. içinde), I, 100-104, 157-197, 309-317, 321-365; el-Maḳāletü'l-ûlâ et-terâcimü's-sehle (a.e. içinde), II, 68-78; İbn Vehb, Risâle fi't-taʿmiye (a.e. içinde), II, 84-119; İbn Düneynîr, Maḳāṣıdü'l-fuṣûli'l-mütercime ʿan ḥalli't-terceme (a.e. içinde), II, 123-232, 234-290; İbn Tabâtabâ, Risâle fi'stiḫrâci'l-muʿammâ (a.e. içinde), II, 293-321; Muhammed b. Hasan el-Cürhümî, Min Kitâbi'l-Cürhümî fi'stiḫrâci'l-muʿammâ mine'ş-şiʿr (a.e. içinde), II, 357-361, 381-383; a.mlf., Risâle fî taʿmiyeti'n-neṡr (a.e. içinde), II, 361-380, 383-390; İbn Düreyd, Kitâbü'l-Melâḥin (nşr. İbrâhim Ettafeyyiş el-Cezâirî), Küveyt 1400/1980, s. 3 vd.; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 186-187; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî, Beyrut, ts. (Dârü'l-hikme), I, 6-7; Hamza el-İsfahânî, et-Tenbîh ʿalâ ḥudûṡi't-taṣḥîf (nşr. M. Es'ad Tales), Beyrut 1412/1992, s. 188-203; Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü'l-meʿânî, Kahire 1352, II, 208-214; İbn Sînâ, Esbâbü ḥudûṡi'l-ḥurûf (nşr. M. Hasan et-Tayyân - Yahyâ Mîr Alem), Dımaşk 1403/1983, s. 83-85, 126; İbn Uneyn, Dîvân (nşr. Halîl Merdem Bek), Dımaşk 1356/1937, s. 149, 178; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Kahire 1300, II, 271; İbn Nübâte, Serḥu'l-ʿuyûn, Kahire 1305, s. 147-150; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IX, 229-248; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 451-454; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Dımaşk 1978, II, 513; D. Kahn, The Code Breakers, New York 1979, s. 71-93, 126-150, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülhâdî et-Tâzî, er-Rumûzü's-sırriyye fi'l-mürâselâti'l-Maġribiyye ʿabre't-târîḫ, Rabat 1403/1983, s. 34, 51, ayrıca bk. tür.yer.; M. Faruk Toprak, "Klasik Arap Şiirinde Luğaz", Nüsha, sy. 3, Ankara 2001, s. 97-110.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Bir edebiyat terimi olarak muamma "şiirde remiz, ima veya işaret yoluyla dolaylı şekilde bir isme delâlet eden söz" diye tanımlanmaktadır. Şiirde bir ismi lafzını örtülü biçimde tarif ederek gizlemeye ta'miye, gizlenen isme muammâ, muammayı söyleyene muammâ-gûy, çözene de muammâ-küşâ denir.

Muamma Arap edebiyatında ortaya çıkmış, Fars kültürüne geçtikten sonra müstakil bir ilim şeklinde ele alınıp kaideleri tesbit edilmiştir. Bir kısım İran kaynaklarında ilk defa muamma söyleyenin Hz. Ali olduğu ileri sürülmüştür. Bu konuda ilk çalışmayı Şerefeddin Ali Yezdî'nin (ö. 858/1454) yaptığı belirtilmektedir. Onun koyduğu kuralları geliştiren Abdurrahman-ı Câmî'den sonra muamma çok rağbet edilen bir edebî tür haline gelmiş, Mîr Hüseyin b. Muhammed Şîrâzî-i Nîsâbûrî ile en ileri seviyeye ulaşmıştır (geniş bilgi için bk. Dihhudâ, XIII, 18704-18705).

Genellikle muamma bir beyitle yazılır ve gizlenen isim daha çok ikinci mısrada bulunur. Bir beyitte çoğunlukla bir isim gizlenmekle birlikte birden fazla kelimenin gizlendiği de görülmüştür. Ayrıca muamma tek bir kelimede olabileceği gibi birden fazla kelimede uygulanarak tek bir isim de elde edilebilir. Birden fazla beyitle, kıta ve rubâî şekliyle yazılan muammalar da vardır. Muamma yazmak veya çözmek için Arapça ve Farsça bilmenin yanı sıra ebced hesabı, İslâm kültürü, çeşitli inançlar, dil bilgisi, klasik edebiyat alanında da bilgi sahibi olmak gerekir. Ayrıca bir ismin kelimeler arasına gizlenmesinin edebî zevke ters düşmemesi ve gizlenen ismi güçlükle de olsa bulmanın mümkün olması lâzımdır. Emrî'nin, "Gül yüzünde koma hatt-ı anberîn / Giymesin mâtem libâsın yâsemîn" beyti çözümü en kolay muamma örneklerindendir. Beyitteki "mâtem" yasa tekabül eder, "yâsemin" lafzından yas elbisesi yani "y-s" harfleri çıkarılırsa "Emin" ismi kalır.

Muammanın ne şekilde düzenleneceği ve çözüleceği "amel" adı verilen dört usulle bilinir. Gizlenen ismin harflerini veren usule "amel-i tahsîlî",

gizlenen isme delâlet etmek üzere bulunan harf ve hecelerin nasıl yan yana getirileceğiyle bunların kaldırılması veya yer değiştirmesini gösteren usule “amel-i tekmîlî”, muammanın hallini kolaylaştıracak usule “amel-i teshîlî”, gizlenen isme hareke, sükûn, şedde verme yollarına da “amel-i tezyîlî” denir. Muammada kelime ve cümlelerin gösterdiği anlamlarla bunlardan asıl kastedilenler arasındaki ilgi bilinen mecaz ve benzerlik ilgilerinden farklıdır. Bu sebeple muamma ancak başka vasıta ve bilgilerle çözülüp anlaşılabilir. Bu durum zihnin gizlenen mânaya intikalini zorlaştırır. Bu açıdan muammanın fesâhate aykırı bir ifade tarzı olduğu söylenebilir.

Muammada harflerin sembolik değerlerinden, onların ebced hesabındaki sayısal karşılıklarından ve buna bağlı olarak harflerle günler arasında mevcut ilişkiden (meselâ 1 rakam değerine sahip elif harfinin haftanın ilk [yekşenbih / pazar], bâ harfinin ikinci [düşenbih / pazartesi] gününü göstermesi gibi), on iki burcun her birinin belli harflere ve sayılara işaret etmesinden (meselâ Hamelsıfır, Sevr-elif/1, Cevzâ-bâ/2 vb.), yedi gezegenin belli harfleri göstermesinden (meselâ kelimenin son harfine göre bunların her birinin son harfi itibariyle Kamerrı, Utâriddâl, Zührehe ile karşılanır), organlarla aralarındaki şeklî benzerlikten (meselâ boy, kad-elif, dehân-mîm, zülf-dâl vb.) yararlanılabilir. Kelimeden harf düşürülecekse “atmak, bırakmak, eksiltmek, bağışlamak”; harflerin yerleri değiştirilecekse “tecnîs, tashîf, numûne, nişan, mânend”; harflerin noktaları kaldırılacak veya yerleri değiştirilecekse “hal, ben, dâğ, dâne, gevher”; yazımda birbirine benzeyen harflerden biri diğerinin yerine geçecekse “tavır, resim, nüsha” gibi kelimeler kullanılarak ipuçları verilir. Kelimenin düşürülecek, değiştirilecek harflerinin hangisi olduğunu göstermek üzere ilk harf için “âgāz, alın, başlangıç”; ortadaki harfe işaret için “kalb, orta, miyan, vasat, merkez”; son harfe işaret için “âhir, âkıbet, dâmen”; hem ilk hem son harfe işaret için “cânib, taraf, yan”; ilk ve son harflere birlikte işaret için “câme, hil‘at, libas” gibi kelimelere yer verilir. Dört harfli kelimelerin harflerini dört unsura benzetmek için de ilk harfe ateş, ikincisine hava, üçüncüsüne su, dördüncü harfe de toprak mizacı atfedilmiştir. Noktalı harflere “güherdâr, hâce”; noktasızlara “müflis, fakir” adları verilir. Fars ve Türk edebiyatlarında muammaları esmâ-i hüsnâ, esmâ-i nebî ve şahıs isimleri üzerine kurulu olanlar şeklinde üç grupta toplamak mümkündür.

Türk edebiyatında ilk muamma söyleyenler Ahmedî (ö. 815/1412) ve

Muînî'dir. Anadolu sahasında ilgi görüp yaygınlık kazanmasında İran ve Azerbaycan'dan gelen şairler önemli rol oynamıştır. Kınalızâde Hasan Çelebi, Yavuz Sultan Selim'in

İran seferinden sonra bu ülkeden Anadolu'ya gelen ilim ve sanat erbabı arasında muammada mahir pek çok kişinin bulunduğunu söyler (Tezkire, II, 914). Bu hükümdarın muammaya önem vermesinin türün benimsenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Yavuz Sultan Selim, Nihânî'nin kendisine her beytinde muamma bulunan bir kaside sunmasından ve Muammâyî mahlaslı bir şairin kendi adına bir muamma risâlesi yazmasından hoşnut kalmış, ona 300 flori ihsanda bulunmuştur (a.g.e., a.y.). Fakat bu şair 700'e yakın muamma söyleyen Emrullah Emrî'nin yetişmesiyle unutulmuştur.

Muamma yazma geleneği XVI. yüzyıldan sonra önemini kaybetmişse de Tanzimat dönemine kadar bir edebî maharet kabul edilmiştir. Cem Sultan, Lâmiî Çelebi, Bâkî, Fuzûlî, Âlî Mustafa Efendi, Nâbî, Nahîfî, Fıtnat Hanım, Sünbülzâde Vehbî muamma söyleyen şairlerden bazılarıdır. Türk edebiyatında muamma söyleyen şairlerin yanı sıra bu sahada yazılan Farsça eserleri tercüme ve şerheden şairler de çıkmıştır. Lâmiî, Mîr Hüseyin Nîsâbûrî'nin Esmâʾü'l-ḥüsnâ'sını, Sürûrî Mustafa Efendi, Bihiştî Ramazan Efendi'nin, Nev'î de Molla Câmî'nin muammalarını şerhetmiş, Fuzûlî yazdığı muammalardan başka bu konuda bir de risâle kaleme almıştır.

Muamma ile lugazın birleştirildiği manzumelere de rastlanır. Meselâ Nâbî'nin kendi adı için yazmış olduğu, "Bende yok sabr u sükûn sende vefâdan zerre / İki yokdan ne çıkar fikr edelim bir kerre" beyti gizli de olsa bir soru bulundurduğu için lugaza, bir varlığın kendisi değil de adı kastedildiği için muammaya yakındır. Bu tarz beyitlere "muamma ber-tarîk-ı lugaz" ismi verilir. Ayrıca tarih düşürmede harflerin ebced karşılığı hadisenin yılı için eksik veya fazla gelince ilâve ve çıkarma yapılmasının yanında muammada görülen diğer usullerin uygulandığı ta'miyeli örnekler de vardır.

Zekâ ve maharet gerektiren muammalar teşbih ve mecaz unsurları açısından zengin malzeme taşıdığı için sanat bakımından ihmal edilemeyecek değerlere sahiptir. Bu sebeple divanların sonunda bu tür manzumelere

“muammeyât” başlığı altında yer verilmiş, beğenilenleri mecmualar şeklinde derlenerek bir telif türü oluşturulmuştur. Arapzâde Mehmed Efendi’nin Mecmûa-i Muammeyât’ı bunlardandır (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları [Tüyatok], nr. 3647). Âşık edebiyatında da muamma türü şiirler bulunmaktadır. Bunlar klasik edebiyattakinden farklı olarak “içinde bir kimsenin veya varlığın isminin gizlendiği ve çözüldüğü şiirler” diye tarif edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 278; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1339, s. 690; Bedr-i Dilşad’ın Murâdnâmesi (haz. Âdem Ceyhan), İstanbul 1997, II, 699; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 298; Kınalızâde, Tezkire, II, 914; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1740; Süleyman Paşa, Mebâni’l-inşâ, İstanbul 1289, II, 91; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-i Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 181; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu’l-edeb, İstanbul 1308, s. 391; Ali Nihad Tarlan, Divan Edebiyatında Muamma, İstanbul 1936, tür. yer.; Feyzi Halıcı, “Halk Edebiyatında Muamma”, I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1976, II, 119-132; Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, İstanbul 1989, s. 272; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, s. 355; Amil Çelebioğlu - Yusuf Ziya Öksüz, Türk Bilmeceler Hazînesi, İstanbul 1995, s. 33-46; Mehmet Arslan, Osmanlı Edebiyat, Tarih, Kültür Makaleleri, İstanbul 2000, s. 251; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 261; a.mlf., “Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri”, TDED, XXVII (1997), s. 297; Nurettin Albayrak, “Muamma”, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 394-395; Kemal Yavuz, “Nihânî’nin Sultan I. Selim Adına Yazdığı Muammalı Kasidesi ve Çözümü”, TDED, XXVIII (1998), s. 547; Ali Fuat Bilkan, Türk Edebiyatında Muamma, Ankara 2000; K. Edip Kürkçüoğlu, “Fuzûlî’nin Muʻammâ Risâlesi”, DTCFD, VII/1 (1949), s. 61 vd.; Pakalın, II, 551-552; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 18704-18705; “Muamma”, TDEA, VI, 407-408.

M. A. Yekta Saraç

MUAMMER b. ABBÂD

(معمّر بن عبّاد)

Ebû Amr (Ebû Mu‘temir) Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830)

Basra Mu‘tezile ekolünün ileri gelen âlimlerinden.

İbnü’n-Nedîm, Muammer b. Abbâd’ın Basra’daki Süleym kabilesine mensup bulunduğunu (el-Fihrist, s. 207), İbn Hazm ise Benî Süleym’in âzatlı kölesi olduğunu ve Basra’da attarlık yaptığını (el-Faṣl, V, 59) kaydeder. İbnü’l-Murtazâ’ya göre Mu‘tezile’nin altıncı tabaka ricâlindendir (Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 54). Öğrenimini Basra’da tamamladı. Başta Osman et-Tavîl olmak üzere mezhebin ileri gelen âlimlerinden ders aldı. Hârûnürreşîd devrinde Bağdat’a gitti. Muammer’in Basra’da iken meânî (temel nitelik ve özellikler; aş.bk.) teorisini ortaya atması yüzünden Basra valisi tarafından hakkında soruşturma açıldığı, bu sebeple Bağdat’a kaçarak polis müdürü Sindî b. Şâhek’in oğlu İbrâhim’e sığındığı ve ölünceye kadar onun yanında saklandığı yolundaki rivayet (meselâ bk. İbn Hazm, V, 60) isabetli görünmemektedir.

Bağdat’ta önde gelen kelâmcılarla irtibat kuran Muammer, Nazzâm ve Dırâr b. Amr gibi âlimlerle tartışmalar yaptı. Bundan dolayı çok sayıda muhalifi ortaya çıktığı gibi İbrâhim es-Sindî, Ebû Ya‘kūb eş-Şahhâm, Ebû Abdullah es-Sîrâfî, Vehb ed-Dellâl ve Ebû Abdurrahman eş-Şâfiî gibi taraftarlar da kazandı (Hayyât, s. 45). Bişr b. Mu‘temir, Hişâm b. Amr, Medâinî gibi Mu‘tezile âlimlerinin hocası olması (İbnü’l-Murtazâ, s. 54) ve Ka‘bî’nin ondan övgüyle söz etmesi bu fırka mensupları nezdindeki itibarını gösterir. Sind hükümdarının, dinî konulardaki sorularını cevaplandıracak bir âlim istemesi üzerine Hârûnürreşîd’in onu Sind’e gönderdiği, fakat yolda vefat ettiği şeklindeki rivayet (Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl, s. 266-267; İbnü’l-Murtazâ, s. 54-55) menkıbe özelliği taşımakta, Bermekîler tarafından Bağdat’a getirilen Hintli hekimlerle karşılaştığı yolundaki haber ise daha gerçekçi görünmektedir. Muammer b. Abbâd büyük ihtimalle Bağdat’ta vefat etti. Onun telifleri günümüze

ulaşmadığı için görüşleri Mu‘tezile’ye dair eserlerle İslâm mezheplerine ait kaynaklardan tesbit edilebilmektedir.

a) Tabiat Görüşü. Üç boyutlu şeye cisim denir; cisim cüzlere ayrılmayan atomlardan meydana gelir. Cisimler en az sekiz cüzden oluşmaktadır; bir cüzün diğerine eklenmesiyle uzunluk, iki cüzün diğer iki cüzle birleşmesiyle genişlik ve dört cüzün diğer dört cüzle üst üste gelmesiyle derinlik meydana gelir. Cisimlerde esas olan hareketsizliktir. Arazlar sükûndan ibaret olup onlarda yoktan var olma, kuvveden fiile çıkma gibi hareket şekilleri görülmez. Yokluktan varlığa çıkış hareketle değil Allah’ın yaratmasıyla meydana gelir. Allah varlıkları birbirine bağlı şekilde devam edip giden illetler vasıtasıyla yaratmıştır ve bu sonsuz bir süreçtir (Eş‘arî, s. 253). Allah arazları doğrudan yaratmaz, dolayısıyla onları yaratmaya kādir olarak nitelendirilmesi doğru olmaz. Arazlar cisimlerin tabiatındaki mânaların birleşme ve ayrılmaları sonucu ortaya çıkar. Şu halde arazlardan teşekkül eden

mûcizeler de Allah’ın fiili değildir. Arazların yok olması da kendi tabiatlarına bağlıdır (Hayyât, s. 22-23, 46-47; Şehristânî, I, 66). Cisimler doğrudan değil arazları yoluyla görülebilir (Eş‘arî, s. 199, 253, 363).

Âlemde Allah’ın veya bir başkasının sayamayacağı derecede nihayetsiz “şey”lerin bulunduğunu, dolayısıyla Allah’ın nesnelerin miktar ve adedi hakkında bilgisinin olmadığını iddia eden Muammer’e göre şeyler kendilerine ârız olan sonsuz nitelikler veya özellikler (meânî) sebebiyle diğerlerinden farklılık gösterir. Bu nitelikler başka etkili nitelikler sebebiyle eşyada değişiklik meydana getirir, böylece değişik türde varlıklar ortaya çıkar. Bir varlığın canlı sayılması için bir sebepten dolayı hayatın ona ârız olması, bu sebebin de başka bir nitelik yahut sebepten kaynaklanması gerekir (a.g.e., s. 372-373); bu da her mânanın teselsüle varacak şekilde başka bir mânaya bağlı bulunması sonucunu doğurur.

Meânî teorisi diye anılan bu düşünce tarzı muhalifler tarafından şiddetle reddedilmiştir (İbn Hazm, V, 60). Buna karşılık Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât, hareketsiz iki cismin bir arada bulunması durumunda bunlardan birinin harekete geçip diğerinin hareketsiz kalmasıyla, hareketlenen cismin kendisine bir nitelik (mâna) ârız olmasından dolayı harekete geçebileceğini,

böyle bir durum gerçekleşmediği takdirde onun da diğeri gibi hareketsiz kalması gerektiğini belirterek ortaya çıkan değişikliğin bir sebebin (mâna) ârız olmasına bağlı bulunduğunu belirtmekte ve meânî görüşünün yanlış anlaşıldığını söyleyerek Muammer'i savunmaktadır (el-İntiṣâr, s. 46-47).

b) Ulûhiyyet Görüşü. Allah'ın zâtını her türlü yaratılmışlıktan tenzih eden Muammer b. Abbâd O'nun sıfatları konusunda çok hassas davranmakta, Allah'a sıfat nisbet edilmesi halinde şirke düşüleceği endişesini taşımaktadır. Allah'ın sıfatlarını zâtındaki mânalara bağlamakta ve meselâ Allah'ın kendinde mâna olarak bulunan ilimle âlim, kudretle kādir olduğunu söylemektedir (Eş'arî, s. 168, 488). Muammer'e göre Allah kendi zâtını bilmez, çünkü O'nun kendini bilmesi ya zâtındaki ya da zâtı dışındaki bir ilimle olur. Birinci durumda bilen ve bilinen aynıdır, halbuki bilginin oluşması için bunların ayrı varlıklar olması gerekir. İkinci durumda ise teaddüd-i kudemâ söz konusudur. Muammer, zamanı çağrıştıracağı endişesiyle Allah'a kadîm denilmesini de uygun görmemiştir (Şehristânî, I, 68). Ona göre Kur'an'ın hakikat mânasında Allah'ın kelâmı sayılması mümkün değildir, zira kelâm arazlardan oluşmaktadır. Allah arazları doğrudan yaratmadığı gibi yaratmaya kādir olduğu da söylenemez. Görme görenin, konuşma kendisinden ses duyulanın fiili olduğu gibi Kur'an da kimden işitiliyorsa onun fiilidir (Hayyât, s. 47-48; Eş'arî, s. 192-193, 405). Muammer'e göre Allah hareket ettiricidir, fakat kendisi hareket etme kudretine sahip değildir (Watt, s. 300-301). Muammer b. Abbâd'a nisbet edilen bu tür rivayetlerin sahih olmadığını, esasen bunların taraftarlarınca nakledilmediğini belirten Hayyât, insanın kendini bilebileceğini kabul eden Muammer'in Allah'ın da kendini bildiği görüşüne karşı çıkmayacağını belirtir (el-İntiṣâr, s. 45). Muammer'in insanı cevher ve arazlardan meydana gelen bedenden ayrı, diri, âlim, kādir ve irade sahibi, hareket ve sükûndan berî, görülmeyen, dokunulmayan ve mekânda yer tutmayan bir varlık şeklinde tanımladığını nakleden Makrîzî onu insanı ilâh gibi nitelendirmekle itham etmiştir (el-Ḫıṭaṭ, II, 347).

Bir şeyin yapılabilmesi için gerekli istitâatın hem fiilden önce hem fiille beraber bulunduğunu kabul eden Muammer b. Abbâd'ın (İbn Hazm, III, 34) Allah'ın renk, tat, uzunluk, genişlik, koku, sertlik, yumuşaklık, güzellik, çirkinlik, kuvvet, zaaf, hayat, ölüm, sağlık, hastalık gibi şeyleri yaratmadığını, bunları meânîye sahip olan cisimlerin meydana getirdiğini

ileri sürmüştür. Allah'ın kimin güzel amel işleyeceğini sınamak için ölümü ve hayatı yarattığına dair âyet (el-Mülk 67/2) kendisine hatırlatıldığında onun, Allah'ın hayatı ve ölümü değil öldürmeyi ve diriltme-yi yarattığını söylediği nakledilir (a.g.e., V, 60). Muammer, bunların dışında kalan genel meselelerde mensup olduğu Mu'tezile fırkasının görüşlerini benimsemiştir.

c) İnsan Görüşü. İnsan gerçekte parçalanmayan bir bütün olan nefisten ibaret olup beden onun için bir araçtır. Nefis bir mekânda bulunmaz, hiçbir şeye teması olmaz. Hayat, ilim, irade ve kudret gibi niteliklere sahip bulunmakla beraber hareket, sükûn, renk, tat gibi arazlar onun için söz konusu değildir. Nefsin tek fiili iradedir (Ebü'l-Kāsım el-Belhî, s. 71; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 311; Makrîzî, II, 347). Bu görüşleriyle Muammer nefisle bedeni birbirinden ayırmakta, bedende meydana gelen fiilleri, meselâ rüya ve duyuların idrakini insanın tabii yaratılışına, bedenin dışına taşan fiilleri ise onda bu tabiatı yaratana (Allah) nisbet etmektedir (Eş'arî, s. 382, 433; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IX, 11). Buna göre A, B'ye bir taş atsa taşın havadaki hareketi taşa, B'nin vücudundaki etkisi B'ye ve dolaylı olarak da Allah'a aittir, A'dan çıktıktan sonra taşın hareketinin onunla bir ilgisi yoktur.

Muammer b. Abbâd'ın görüşleri önemli tartışmalara konu olmuştur. Mâna ve nefis teorileri sebebiyle başta İbnü'r-Râvendî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, İbn Hazm ve Şehristânî olmak üzere birçok âlim tarafından dehrîlik, tabiatçılık ve Eflâtunculuğa meyletmek ve İslâm dairesinin dışına çıkmakla itham edilmiştir. Mu'tezile'yi ve bu mezhebe bağlı kelâmcıları savunan Hayyât, söz konusu ithamların İbnü'r-Râvendî'nin uydurduğu haberlere dayandığını bildirmekte, Muammer ve taraftarlarının bu tür değerlendirmeleri haklı çıkaracak görüşler ileri sürmediklerini kaydetmektedir.

Muammer b. Abbâd'dan nakledilen düşünceleri ve sözleri dönemi içinde ele alarak bunları anlamlı kılan düşünce sistemini ortaya çıkarmaya yönelik bir monografi hazırlayan Hans Daiber onun, devrindeki kelâm müzakerelerine felsefî bir boyut kazandıran ve kendisinden sonraki fikrî gelişmeleri etkileyen önemli bir düşünür olduğunu söylemiştir. Her ne kadar bazı yönleriyle Grek felsefesine benzer görüşler ileri sürmüşse de onun düşüncesiyle Grek düşüncesi arasında herhangi bir ilişkinin varlığına

dair bir delil bulunmadığını belirtmiştir. Ayrıca Daiber, Muammer b. Abbâd'ın ortaya koyduğu fikirlerin hem özgünlüğüne hem dönemindeki İslâm düşüncesi açısından kendi kendini temellendirmeye yettiğini, bu sebeple dışarıdan bir kaynak aramanın doğru olmadığına işaret etmiştir. Ancak Daiber, Muammer'in dile getirdiği hassasiyetlerin, kısmen gayri müslimlerle cereyan eden müzakereler sırasında onların ileri sürdüğü fikirleri reddetme noktasında anlam kazandığının söylenebileceği kanaatindedir (Das theologischphi-losophische, s. 12-22, 589-596; EI² [İng.], VII, 259-260).

İbnü'n-Nedîm'in naklettiğine göre Muammer b. Abbâd Kitâbü'l-Meʿânî, Kitâbü'l-İstiṭâʿa, Kitâbü'l-Cüzʾi'lleẕî lâ yetecezzeʾ ve'l-ḳavl bi'l-aʿrâż ve'l-cevâhir, Kitâbü ʿİlleti'l-ḳarasṭûn ve'l-merʾe ve Kitâbü'l-Leyl ve'n-nehâr ve'l-emvâl adıyla bazı eserler telif etmiştir (el-Fihrist, s. 207). Dırâr b. Amr ve Nazzâm onu eleştiren birer çalışma yapmışlardır (a.g.e., s. 206; Watt, s. 239). Bazı

kaynaklarda Muammer b. Abbâd'a Muammeriyye (Ma'meriyye) diye tâli bir fırka nisbet edilmişse de literatürde bu fırkanın temsilcilerine rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 22-23, 45-48, 105, 120, 122; Ebü'l-Kāsım el-Belhî, Ẕikrü'l-Muʿtezile (Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-iʿtizâl içinde), s. 71; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 168, 192-193, 199, 253, 272-273, 318, 325, 331, 347, 363, 372-373, 382, 405, 417, 433, 488; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 206-207; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IX, 11; XI, 311; a.mlf., Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1394/1974, s. 266-267; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 151-155; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 34; V, 59-61; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 65-68; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 54-56; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 347; H. Daiber, Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn Abbâd as-Sulamî, Beirut 1975, s. 12-22, 589-596, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf.,

“Muʿammar b. ʿAbbād”, EI² (İng.), VII, 259-260; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, 504-519; Mîr Veliyyüddin, “Mu’tezile”, İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1980, I, 247-248; W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 239, 276, 298, 300-301; A. G. Chejne, “Muʿammar b. Abbād al-Sulamī; A Leading Muʿtazilite of the Eighthninth Centuries”, MW, LI (1961), s. 311-320; R. M. Frank, “al-Ma’nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and its Use in the Physics of Muʿammar”, JAOS, LXXXVII/3 (1967), s. 248-259.

Mustafa Öz

MUAMMERİYYE

(المعمّريّة)

Muammer b. Abbâd'a (ö. 215/830) nisbet edilen Mu'tezilî fırka

(bk. MUAMMER b. ABBÂD).

MUAMMERÛN

(المعمّرون)

Yüz yıldan fazla yaşamış kimseleri ifade eden terim.

Sözlükte muammer kelimesi “ömrü uzun olan kişi” anlamında olup hadis ilminde uzun süre yaşayan muhaddisler için kullanılır. Seksen yaşını aşmış kişiler zaman zaman muammerûndan sayılmışsa da bu terim daha çok 100-120 yıl yaşayanları ifade eder. Muammer kelimesi Arap edebiyatı literatüründe de uzun ömürlü edebiyatçılar için kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de uzun yaşadığı bildirilen Hz. Nûh’un Kitâb-ı Mukaddes’teki benzeri Methuselah’tır.

Hadis literatüründe muammerûndan ilk anılanlar arasında en az 150 yıl yaşadığı rivayet edilen Selmân-ı Fârisî ile Hakîm b. Hizâm ve onun büyük dedesi, dedesi, babası ve 120 yıldan fazla hayat sürdüğü kaydedilen Hassân b. Sâbit bulunmaktadır. Muhadram şairlerden sahâbî Lebîd b. Rebîa’nın bir asırdan fazla yaşadığı belirtilir. Câhiliye devri şairlerinden Düreyd b. Sımme ve Eksem b. Sayfî; ashaptan Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Huveytıb b. Abdüluzzâ, Kürz b. Alkame; tâbiînden Ebû Recâ el-Utâridî ve Ebû Osman en-Nehdî de muammerûndandır.

Muammerûn kelimesi terim anlamıyla hadis usulü kitaplarında Hâkim en-Nîsâbûrî’den itibaren kullanılmaya başlanmış, çeşitli eserlerde “Ma‘rifetü vefeyâti’r-ruvât ve mevâlîdihim ve mikdâri a‘mârihim”, “Ma‘rifetü a‘mâri’l-muhaddisîn”, “et-Tevârîh ve’l-vefeyât” gibi başlıklar altında uzun ömürlü sahâbîlerle daha sonraki nesillerden uzun yaşamış bazı kimselerin hayatları hakkında bilgi verilmiştir. Muhtelif zamanlarda, uzun süre yaşadığı kendileri veya başkaları tarafından ileri sürülen, bu arada Resûl-i Ekrem’i gördüğünü iddia eden kimseler ortaya çıkmış, bunlar birtakım sözleri Hz. Peygamber’e nisbet etmişlerdir. Ancak cerh ve ta‘dîl ilmi sayesinde gerekli tedbirler alınmış, bu kişilerden ve onlardan rivayette bulunanlardan, bu rivayetleri nakledenlerden hadis alınması engellenmiştir. Ancak sahâbî biyografilerine dair eserlerde iddiaları sebebiyle bu kişilerin

hal tercümelerine de yer verilmiştir (Okiç, s. 71-73). Batılı araştırmacılar bu ayırıma dikkat etmeksizin söz konusu kişilerin de sahâbe arasında sayıldığını ileri sürmüşlerdir (EI2 [İng.], VII, 258). Muammerûn konusu İmâmiyye Şîası açısından da önem taşır. İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk, Hz. Âdem'den itibaren uzun yaşamış kişiler hakkında bilgi verdikten sonra Allah'ın her ümmette bazı kimselere uzun ömür verdiğini belirtmiş, bunun imamın gaybûbetini meşrûlaştıran ve onun geri döneceği beklentisini güçlendiren bir delil olduğunu söylemiştir (Kemâlü'd-dîn, s. 555-576).

Muammerûn meselesi şarkiyatçıların da ilgisini çekmiş, Batı dillerinde bunlar "macrobe, macrobien, macrobite, mathusalem" gibi kelimelerle ifade edilmiştir (Okiç, s. 70). Ignaz Goldziher muammerûnun kussâs gibi hadis uyduran yalancılar olduğunu söylemiş, böylece kussâs ile bir hadis terimi olarak kullanılan muammerûn arasında doğrudan irtibat kurmuştur. Ca'fer b. Nastûr er-Rûmî, Serbâtek el-Hindî, Reten b. Nasr gibi sahâbî olduğunu iddia edenlerin yalancılıkları esasen tabakat kitaplarında ortaya konmuştur. Ignaz Goldziher'in verdiği örneklerden onun, muammerûn ile daha çok Hz. Peygamber'i gördüğünü iddia eden uzun ömürlü kişileri kastettiği anlaşılmaktadır. Halbuki terim Resûl-i Ekrem'le kayıtlı olmaksızın uzun süre yaşamış kişileri ifade eder. G. H. A. Juynboll ise muammerûn kavramını daha sonraki nesilleri de içine alacak şekilde genişletmiştir. Juynboll, Kûfe'de ve kısmen Basra yöresinde kullanılan isnadların muttasıl hale getirilmesi amacıyla İbn Mes'ûd ile talebeleri arasındaki kopukluğun müşterek râviye gelinceye kadar muammerûndan olduğu söylenen hayalî kişilerce kapatıldığını ileri sürmüş, bunun İbn Mes'ûd'un Alkame, Mesrûk, Esved b. Yezîd gibi talebeleri vasıtasıyla gerçekleştirildiğini kaydetmiştir (WZKM, LXXXI [1991], s. 172-175). Ancak sika râvilerle ilgisi bulunmayan bu görüş de temellendirilememiştir.

Muammerûnla ilgili belli başlı çalışmalar şöylece sıralanabilir: 1. Heysem b. Adî (ö. 207/822), Kitâbü'l-Muʿammerîn (EI2 [İng.], VII, 258). 2. Ebû Hâtim es-Sicistânî, Kitâbü'l-Muʿammerîn. Muammerûna ait sözlerin ve şiirlerin derlendiği eser, Ignaz Goldziher tarafından Das Kitāb al-Mu'ammarīn va taraf min ahbārihim ve mā kālūhu fī muntehā a'mārihim des Abū Hātim Abhandlungen zur Arabischen Philologie adlı çalışmanın II. cildi olarak neşredilmiştir (Leiden 1899). Kitabı daha sonra Ahmed Nâcî Kitâbü'l-Muʿammerîn mine'l-ʿArab ve ṭaraf min aḫbârihim (Kahire 1323)

ve Abdülmün‘im Âmir yine Sicistânî’nin el-Veṣâyâ adlı eseriyle birlikte el-Muʿammerûn ve’l-Veṣâyâ (Kahire 1961) adıyla yayımlamıştır. 3. Ebû Zekeriyyâ İbn Mende, Cüzʾ fîhi men ʿâşe miʾe ve ʿişrîne sene mine’ṣ-ṣaḥâbe. 120 yıldan fazla yaşamış on dört sahâbîye yer verilen eseri Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Bulak 1989) ve Meşhûr Hasan Selmân (Beyrut 1412/1992) neşretmiştir. 4. Zehebî, Cüzʾ fîhi ehlü’l-miʾe. Sahâbeden 730’a (1330) kadar 100 yıldan fazla yaşayan 126 kişiye yer verilen bu eser ilk defa Ehlü’l-miʾe feṣâʿiden adıyla Beşşâr Avvâd Ma‘rûf (Mecelletü’l-Mevridi’l-ʿIrâḳıyye, II/4 [1973], s. 107-142), ardından aynı adla (Ahl al-miʾa faṣāʿiden) Jacqueline Sublet (Cahiers d’onomastique arabe içinde, I [1979], s. 99-159) tarafından yayımlanmış, daha

sonra Ebû Yahyâ Abdullah elKinderî’nin tahkikiyle de neşredilmiştir (Beyrut 1418/1997). 5. Zehebî, Esmâʾü men ʿâşe s̱emânîne sene baʿde şeyḫihî ev baʿde semâʿihî (Beyrut 1418/1997). 6. Süyûtî, Rîḥu’n-nesrîn fîmen ʿâşe mine’ṣ-ṣaḥâbe miʾe ve ʿişrîn (Lahor, ts.).

İbn Hacer el-Askalânî, başta el-İṣâbe ve Lisânü’l-Mîzân olmak üzere bazı eserlerinde muammerûn ile onların bir kısım rivayetlerinden söz etmiş, ayrıca Kitâbü’l-Muʿammerîn adıyla bir kitap yazdığını belirtmiştir (el-İṣâbe, VI, 369). Bu eser muhtemelen müellifin Kitâbü men câveze’l-miʾe adını verdiği (a.g.e., VI, 395) çalışmasıdır. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Aʿmârü’l-aʿyân’ı ile (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire 1414/1994) Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin Kitâbü’l-Eġānî’sinde de uzun ömürlü kişilerin hayatlarına dair bilgi verilmiş, G. H. A. Juynboll konuya dair bir makale yazmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿamr” md.; Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muʿammerûn ve’l-Veṣâyâ (nşr. Abdülmün‘im Âmir), Kahire 1961, neşredenin girişi; İbn Bâbaveyh, Kemâlü’d-dîn ve temâmü’n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, s. 555-576; Ebû Zekeriyyâ İbn Mende, Cüzʾ fîhi men ʿâşe miʾe ve ʿişrîne sene mine’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Meşhûr Hasan Selmân), Beyrut

1412/1992, neşredenin girişi; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü'r-revî fî muḫtaṣari ʿulûmi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 140-143; Zehebî, Cüzʾ fîhi ehlü'l-miʾe (nşr. Ebû Yahyâ Abdullah elKinderî), Beyrut 1418/1997, s. 31-43; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 369-395; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1399/1979, III, 333-335; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 70-73; I. Goldziher, Muslim Studies, London 1971, II, 159-163; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱ (nşr. Nâsırüddin el-Elbânî), Riyad 1417/1996, II, 653-655; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, İstanbul 1997, s. 71-74; G. H. A. Juynboll, "The Role of Muʻammarūn in the Early Development of the Isnād", WZKM, LXXXI (1991), s. 155-175; a.mlf., "Muʿammar", EI² (İng.), VII, 258-259.

İbrahim Hatiboğlu

MUAN‘AN

(المعنعن)

Senedinde “an” edâ sîgası bulunan hadis.

Sözlükte “an harfiyle rivayet etmek” anlamındaki an‘ane fiilinden türetilmiş ism-i mef‘ûl olan muan‘an kelimesi terim olarak “senedinin herhangi bir yerinde ‘an fülân’ (falandan nakledilmiştir) diye rivayet edilen hadis” demektir. Bir hadisi bu şekilde rivayet eden râviye muan‘in denir.

An‘ane, I. (VII.) yüzyıldan itibaren râvilerin birbirinden hadis naklederken kullandıkları bir rivayet şeklidir. Özellikle tahdîs, ihbâr ve semâ gibi edâ sîgalarının henüz yaygınlaşmadığı ilk dönemlerde bir hocadan semâ yoluyla alınan hadislerin naklinde buna sıkça rastlanır (İbn Hacer el-Askalânî, Taġlîḳu’t-taʿlîḳ, II, 9). İmam Şâfiî, kendisinden önceki dönemlerde bu sîganın “semâ” anlamı dışında pek kullanılmadığını, ancak kendi devrinde ortaya çıkan müdellis bazı râvilerin buna farklı anlamlar yüklediğini söyler. Bu tarihlerden sonra “an” sîgasıyla yapılan nakiller etrafında ihtilâf belirmiş, “an”ın semâ anlamı ifade edip etmeyeceği ve içinde bu sîganın yer aldığı senedin muttasıl olup olmayacağı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medînî, Buhârî, Ebû Zür‘a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî başta olmak üzere III. (IX.) yüzyıl muhaddislerinin çoğuna göre “an” ile nakledilen rivayetin semâ yoluyla alınmış kabul edilmesi için senedde tedlîs bulunmamak şartıyla talebe ile hocanın en az bir defa görüşmüş olması gerekir. İmam Müslim ise talebe ile hocanın aynı yüzyılda yaşamış olmasını ve birbiriyle görüşme imkânının bulunmasını yeterli bulmaktadır. Sonradan gelen muhaddislerin çoğu râvinin sika olması, tedlîs yapmaması ve hocasıyla bir defa karşılaşması şartıyla aksi sabit görülmedikçe an‘aneli rivayetin semâ yoluyla alındığı ve senedin muttasıl olduğu görüşünü benimsemiştir. Sadece sahih hadis derlemek için yola çıkan müelliflerin eserlerine an‘aneli rivayetleri almaları da bunu doğrulamaktadır. Bununla birlikte hadisin muttasıl olduğu kesinlik

kazanıncaya kadar tâbiînin an‘aneli rivayetini mürsel, tâbiînden sonraki râvinin bu tür rivayetini münkatı‘ kabul edenler de vardır.

“An” sîgasıyla çokça rivayette bulunan müteahhirîn hadisçileri bu sîgaya farklı bir anlam yüklemişlerdir. Süyûtî, kendi dönemindeki Doğulu âlimlerin (Meşârika) bu sîga ile daha çok icâzet yoluyla aldıkları hadisleri rivayet ettiklerini, Batılı âlimlerin (Megāribe) ise onu hem semâda hem icâzette kullandıklarını belirtmiştir (Tedrîbü’r-râvî, s. 134, 136). Bu sîga müşahede edilen veya edilmeyen olayları nakletmekte de kullanılır. Muan‘an hadis sened ve metninin durumuna göre sahih, hasen veya zayıf olabilir.

İbn Rüşeyd, es-Senenü’l-ebyen ve’l-mevridü’l-emʿan fi’l-muḥâkeme beyne’l-İmâmeyn fi’s-senedi’l-muʿanʿan adlı çalışmasında (nşr. Muhammed Habîb b. Hoca, Tunus 1397/1977; nşr. Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî, Medine 1417/1996) Buhârî ve Müslim’in, Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyânü meẕhebi’l-İmâm Müslim fi’l-ḥadîs̱i’l-muʿanʿan bi-şarṭıhî ve beyâni’l-maʿniyyi bi’n-naḳdi ve’r-red fî kelâmihî adlı risâlesinde (Haleb 1405, Zehebî’nin el-Mûḳıẓa adlı eseriyle birlikte, s. 115-140) Müslim’in muan‘an hadis konusundaki görüşünü tartışmıştır. Hâlid Mansûr Abdullah ed-Düreys de Mevḳıfü’l-İmâmeyn el-Buḫârî ve Müslim min iştirâṭi’l-luḳyâ ve’s-semâʿ fi’s-senedi’l-muʿanʿan beyne’l-müteʿâṣırîn adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Muḳaddime”, 6; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 378-379; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 34-35; İbn Abdülber, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 12-14; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 61-67; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 44-46; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 73-75; İbn Hacer el-Askalânî, Taġlîḳu’t-taʿlîḳ (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekī), Beyrut-Dımaşk-Amman 1405/1985,

II, 9; a.mlf., en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 583-586, 595-599; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 132-136; Tecrid Tercümesi, Mukaddime, I, 151-156; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, I, 179-196; Hâlid Mansûr Abdullah ed-Düreys, Mevḳıfü'l-İmâmeyn el-Buḫârî ve Müslim min iştirâṭi'l-luḳyâ ve's-semâʿ fi's-senedi'l-muʿanʿan beyne'l-müteʿâṣırîn, Riyad 1417/1997, s. 43-70; G. H. A. Juynboll, "Muʿanʿan", EI² (İng.), VII, 260-261.

Abdullah Aydınlı

MUÂRAZA

(bk. TEÂRUZ).

MUÂRAZA

(معارضة)

Takdir veya reddiye olarak bir şairin şiirine aynı vezin ve kafiyede benzer şiir ortaya koyma ve ortaya konan şiir

(bk. NAZÎRE).

MUARREB

(المعرّب)

Arap diline, ihticâc döneminde Arapça kelime kalıplarına uyarlanarak girmiş olan yabancı kökenli kelimeler için kullanılan terim

(bk. DAHÎL; TA‘RÎB).

el-MUARREB

(المعرّب)

Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī'nin (ö. 540/1145) Arapça'ya başka dillerden giren kelimelere dair sözlüğü.

Tam adı el-Muʿarreb mine'l-kelâmi'l-aʿcemî (ʿacemî) ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem olup el-Muʿarrebât diye de anılır. Mukaddimeden ve ilk iki babdan sonra, "ż" ve "ẓ" harfleriyle başlayan kelime bulunmadığından yirmi altı bölümden oluşan sözlükte 130'u şahıs ve yer adı olmak üzere 732 yabancı kökenli kelime alfabetik sıraya göre açıklanmıştır. Mukaddimede Araplar'ın yabancı kelimeleri kullanma yöntemiyle onları belirleme ilkelerine temas edilmiş, Kur'an'da yabancı kelime bulunup bulunmadığına dair dilcilerle müfessirler arasındaki görüş ayrılığında uzlaşmacı bir yol izlenerek Kur'an'da bu tür kelimelerin yer aldığı, ancak bunların Arapçalaştığı belirtilmiştir. Ayrıca yabancı kelimelerin tesbitinde Araplar'ın bu kelimeleri kullanmadaki yöntemleriyle Arapça kelimelerdeki sesharf uyum ilkelerinin bilinme gereğinden söz edilerek bazı ölçüler ortaya konmuştur.

el-Muʿarreb'in alfabetik sıralanmasında yalnız ilk harfin dikkate alınması aranan kelimeyi bulmada zorluk doğurduğu gibi bazı tekrarlara da sebep olmuştur (örnekler için bk. Abdülmün'im Ahmed et-Tikrîtî, s. 123). Bu arada "Suġd-Ṣuġd" gibi farklı imlâ ile yazılan kelimelerin ayrı yerlerde zikredilmesiyle gereksiz tekrarlar da meydana gelmiştir (el-Muʿarreb [nşr. F. Abdürrahîm], s. 392, 428). İstişhâd dönemi kabul edilen II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar Arapça'ya giren, Kur'an ve hadis metinlerinde geçen yabancı kelimelerin açıklandığı sözlükte şâhid olarak şiir, hadis ve Arap atasözlerinden zengin bir malzeme yer almaktadır. Eserde "dirfes, kafîz, nebrâs, derb, sülaḥfât" gibi yabancı kökenli olduğunu yalnız müellifin söylediği kelimeler de mevcuttur. Kitapta başta İbn Düreyd'in Cemheretü'l-luġa'sı ile Ezherî'nin Tehẕîbü'l-luġa'sı olmak üzere Ebû Abdullah İbnü'l-Aʿrâbî, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve İbn Kuteybe gibi dilcilerden bazan isimleri kaydedilmek suretiyle nakilde bulunulmuş (Abdülmün'im Ahmed el-Tikrîtî, s. 130-132), referans verilmeden

zikredilen bilgiler genellikle İbn Düreyd'in Cemheretü'l-luġa'sından aktarılmıştır (a.g.e., s. 127-128). Kelimelerin çoğunun anlamı açıklanmış veya eş anlamlısı belirtilmiş olmakla birlikte bir kısmında bu kurala uyulmamıştır.

Eleştirmenler, bazı Arapça kelimelerin yabancı olduğunu iddia etmek, zaman zaman aslını açıklamadan yalnız kelimenin yabancı kökenli olduğunu belirtmek ve çoğunun Farsça kökenli olduğunu söylemek, Arapça olmadığı bilinen ülke adlarını muarreb kelimeler arasında zikretmek, bazı bilgileri sahipleri dışındaki müelliflere nisbet etmek, değişik görüşleri açıklarken bazan kendi görüşünü belirtmemek gibi eleştirilerde bulunmuşlardır (a.g.e., s. 184-186).

Alanında ilk ve en kapsamlı eser olan el-Muʿarreb'i, Edward Sachau Almanca bir inceleme kısmı (s. 1-70), çeşitli indeks ve düzeltmelerle birlikte yayımlamıştır (Leipzig 1867). Bu neşirdeki eksiklikler Wilhelm Spitta tarafından Kahire nüshasına dayanılarak giderilmiş ve eserin ofset baskısı yapılmıştır (Tahran 1966). Ahmed Muhammed Şâkir eseri değişik nüshalardan yararlanıp yeniden yayımlamış (Kahire 1361/1942), bu neşrin ofset baskısı (Tahran 1966) ve gözden geçirilmiş ilâveli ikinci baskısı da (Kahire 1389/1969) gerçekleştirilmiştir. F. Abdürrahîm, Ahmed M. Şâkir neşrini metin tahkiki bakımından mükemmel bulmakla birlikte yabancı kelimelerin asıllarının açıklanmasında ve her yabancı kelimenin orijinal alfabesiyle yazılmasında eksiklik görerek, sözlüğü tekrar yayımlamıştır (Dımaşk 1410/1990).

el-Muʿarreb, İbn Berrî (Ḥâşiye ʿale'l-Muʿarreb [Ḥâşiyetü İbn Berrî ʿale'l-Muʿarreb], nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî [Fi't-Taʿrîb ve'l-Muʿarreb bi-Ḥâşiyeti İbn Berrî], Beyrut 1405/1985) ve Abdullah b. Ahmed el-Bişbîşî'nin (et-Teẕyîl ve't-tekmîl li-me'stuʿmile mine'l-lafẓı'd-daḫîl [Cevâmiʿu't-taʿrîb], Nuruosmaniye Ktp., nr. 4884/4) eserleriyle ikmal ve tashih edilmiştir (Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, s. 64-65; Selâhaddin ez-Za'belâvî, sy. 22 [1986], s. 235). Eseri Hasan b. Ali el-Gūrî (yazma nüshası için bk. Abdülmün'im Ahmed et-Tikrîtî, s. 69) ve Hanîf İbrâhim Efendi (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2691/3) ihtisar etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. E. Sachau), Leipzig 1867, neşredenin girişi, s. 1-70; a.e. (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1389/1969, neşredenin girişi, s. 1-48; a.e. (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, neşredenin girişi, s. 5-88; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1839; Brockelmann, GAL, I, 332; Suppl., I, 492; Abdülmün'im Ahmed et-Tikrîtî, Ebû Manṣûr el-Cevâlîḳī ve âs̱âruhû fi'l-luġa, Bağdad 1400/1979, s. 69, 123, 127-128, 130-132, 184-186; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 282; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 64-65; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 87; W. Spitta, "Die Lücken in Ğavālīqī's Mu'arrab", ZDMG, XXXIII (1879), s. 208-224; Selâhaddin ez-Za'belâvî, "Kitâbü Ḥâşiyeti İbn Berrî ʿale'l-Muʿarreb", et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, sy. 22, Dımaşk 1406/1986, s. 232-240.

Hüseyin Elmalı

MUÂSARA

(المعاصرة)

İki râvinin aynı zaman dilimi içinde yaşaması anlamında hadis terimi.

Hadis terimi olarak görüştükleri kesinlikle bilinmeyen, fakat karşılaşmaları ve birbirlerinden hadis almaları mümkün olan iki râvinin aynı zaman diliminde yaşamasını ifade eder.

Muâsara kelimesi ilk defa III. (IX.) yüzyılın başlarında, hadis kabul şartlarının yoğun şekilde tartışıldığı bir dönemde muan‘an hadisin senedinin muttasıl olup olmayacağı konusu üzerinde durulurken Müslim tarafından kullanılmıştır. Müslim’e göre güvenilir bir râvi kendisi gibi güvenilir bir başka râviden “an” lafzı ile hadis rivayet etmiş ve ikisi aynı zaman dilimi içinde yaşamışsa birinin diğeriyle karşılaşıp ondan hadis duymuş olması mümkündür. İkisinin bir araya geldiğine dair herhangi bir haber bulunmasa da bu şekilde nakledilen rivayet muttasıl kabul edilir ve delil olarak kullanılması gerekir. Ancak râvinin kendisinden rivayette bulunduğu kişiyle karşılaşmadığına veya ondan hiçbir hadis almadığını gösteren açık bir delil varsa bu durumda muâsara iki râvinin birbiriyle görüştüğünü (mülâkat) ifade etmez (Müslim, “Muḳaddime”, 6).

Müslim’e bu değerlendirmesinden dolayı itiraz edilmiş ve aynı zaman dilimi içinde yaşayan râvilerin birbirinden hadis nakletmelerinin mutlak surette görüşmüş oldukları anlamına gelmeyeceği belirtilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’le aynı

dönemde yaşamalarına rağmen kendisiyle görüşmediklerinden dolayı muhadramların naklettikleri hadisler merfû kabul edilmemiştir. Bunun yanında çağdaşı olup görüştüğü ve hadis aldığı bir şeyhten duymadığı bir hadisi nakledenlerle (tedlîs) çağdaşı olduğu halde hadis duymadığı bir şeyhten duymuş gibi rivayet eden râviler (mürsel-i hafî) bulunmaktadır. Bu sebeple tedlîsin tarifinde yalnız muâsara ile yetinenlere karşı çıkılmış ve rivayette muâsaranın değil mülâkatın şart koşulması gerektiği ileri

sürülmüş, mürsel-i hafî zayıf hadis çeşitlerinden sayılarak reddedilmiştir.

Usul kitaplarında müstakil başlık altında zikredilmeyen muâsara, daha çok Buhârî ve Müslim'in hadis kabul şartları ve iki Ṣaḥîḥ'ten hangisinin daha üstün olduğu söz konusu edilirken ele alınmıştır. Buhârî, birbirinden nakilde bulunan râvilerin hayatta en az bir defa karşılaşmış olmalarını (mülâkat) şart koşmuş olup bu durum Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin Ṣaḥîḥ-i Müslim'den üstün sayıldığına dair bir gerekçe olarak gösterilmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 59-60).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Muḳaddime", 6; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 59-60; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 215-216, 224; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿiṡü'l-ḥaṡîṡ, Kahire 1377/1958, s. 52; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 151-153; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîṡ, Dımaşk 1401/1981, s. 350-353; Hâlid Mansûr Abdullah ed-Düreys, Mevḳıfü'l-İmâmeyn el-Buḫârî ve Müslim min iştirâṭi'l-luḳyâ ve's-semâʿ fi's-senedi'l-muʿanʿan beyne'l-müteʿâṣırîn, Riyad 1417/1997, s. 317 vd.; Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî, el-Mürselü'l-ḫafî ve alâḳatühû bi't-tedlîs, Riyad 1418/1997, I, 43 vd.

Mehmet Efendioğlu

MUASKER

(المعسكر)

Cezayir’in kuzeybatısında tarihî bir şehir.

Başşehir Cezayir’in 360 km. güneybatısında yer alan Benîşükrân dağlarının güney yamacındaki Vâdîtûcîmân’da (Tûdmân) deniz seviyesinden 585 m. yükseklikte kurulmuştur. Tesis tarihinden itibaren genellikle ordugâh olarak kullanıldığı için Muasker diye adlandırılan şehre XIV. yüzyılda Fransızlar Mascara adını vermişlerdir.

Eski bir Berberî şehri olan Muasker’in tarihi antik dönemlere kadar gitmektedir. Ebû Ubeyd el-Bekrî’ye göre ahalisi Rüstemîler zamanında Tâhert’ten gelmiştir. Şerîf el-İdrîsî, Muasker’i suyu ve meyvesi bol büyük bir kent olarak tarif etmektedir. Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) XVI. yüzyılda Muasker’in tahıl, yünlü kumaş ve binek hayvanları için koşum takımlarının satıldığı önemli bir yerleşim merkezi olduğunu, Benî Râşid tarafından yönetildiği dönemde her yıl Tilimsân hazinesine büyük ölçüde gelir sağladığını söyler.

Muvahhidler’in bir kale inşa etmesinin ardından Muasker’in önemi giderek artmaya başladı. Tilimsân’da hüküm süren Abdülvâdîler (Zeyyânîler) döneminde şehre bir vali tayin edildi ve askerler için kışla yapıldı. XVI. yüzyılda Osmanlılar’ın Kuzey Afrika’da ve Akdeniz’de İspanya ile mücadeleleri sırasında Abdülvâdîler’in idaresindeki Muasker’in önemi daha da arttı. Cezayir Osmanlı idaresine geçtikten sonra bölge idarî bakımdan garp, şark, cenup ve merkez adlı dört sancağa ayrılınca Muasker 971 (1563-64) yılında Garp Beyliği sınırları içine alındı ve bir garnizon kuruldu. XVIII. yüzyılın başında Mustafa b. Yûsuf devrinde beyliğin merkezi Mâzûne’den Muasker’e taşındı. Mustafa Bey, bu döneme kadar şehir görünümünde olmayan Muasker’in gerçek kurucusu kabul edilmektedir.

Osman Bey’in Garp beyliği zamanında (1747-1760) Muasker çevresindeki

kabileler itaat altına alındı. 1191'de (1777) ölen Garp beyinin yerine oğlu Mehmed'in geçmesi gerekirken Mustafa Bey tayin edildi. Bölgede etkisini arttıran Derkāviyye tarikatının Vehrân civarındaki şeyhi Abdülkādir b. Şerîf çıkardığı isyan neticesinde Muasker'i ele geçirdi. Vehrân tarafına çekilen Mustafa Bey, buradan topladığı askerlerle 1194'te (1780) Muasker'i kurtarmak için sefer düzenledi. Onun yolda ölmesi üzerine yerine Mehmed el-Kebîr eş-Şeyh getirildi. 1780-1797 yılları arasında Garp beyliği yapan Mehmed el-Kebîr, Haşem ve Ağvât kabileleri arasında Osmanlı idaresini yerleştirdi. Onun zamanında Muasker'de cami ve medreseler, su kemeri, çeşme ve idarî binalar inşa edildi; şehir bir ilim ve kültür merkezi haline geldi. Mehmed el-Kebîr, caminin su ihtiyacını karşılamak için yaptırdığı on altı havuza kanallarla su getirtti. Ayrıca yaptırdığı medrese bünyesinde bir kütüphane kurarak ülkenin çeşitli bölgelerinden değerli yazma eserleri buraya toplattı. Derkāviyye ve Tîcâniyye tarikatları Mehmed el-Kebîr zamanında bölgede Osmanlı idaresi aleyhine faaliyetlerde bulundular. Abdülkādir b. Şerîf 1805'e kadar beyliğe karşı mücadeleyi sürdürdü.

1792'de Vehrân'ın İspanyollar'dan geri alınması üzerine Garp Beyliği'nin merkezi Muasker'den Vehrân'a taşındı. Bu tarihten sonra şehir önemini kaybetmeye başladı. 1805 yılında şeyh Abdülkādir b. Şerîf, Muasker'i ele geçirdiyse de buraya tayin edilen Mehmed el-Mukalleş adlı bey tarafından şehirden çıkarıldı.

Emîr Abdülkādir el-Cezâirî, Osmanlılar'ın Cezayir'den çekilmesinin ardından Muasker'i kurma aşamasında olduğu devletin merkezi ilân etti (1832). Şehirde darphâne, ateşli silâhlar fabrikası, baruthane, tahıl ve erzak depoları yaptırdı. Muasker 1836 yılında Fransız ordusu tarafından işgal edildi. Fransızlar, baruthane ve silâh imalâthanesi gibi önemli yerleri yıkıp ertesi gün şehri terkettiler. Bu olayın ardından Emîr Abdülkādir tekrar Muasker'i ele geçirdi. 30 Mayıs 1841'de Fransızlar Muasker'i yeniden işgal ettiler, şehir bu tarihten itibaren resmen Fransız idaresine girdi. Cezayir'de Fransız sömürgeciliğinin en ağır şartlarda devam ettiği yıllarda halkın elindeki verimli arazilere Avrupa'dan getirilen göçmenler yerleştirildi.

27 Ekim 1858'de Muasker bölgede kurulan altı yeni kaza merkezinden biri oldu. Fransız sömürgeciliğine karşı başlatılan bağımsızlık mücadelesi

sırasında bölgede çok kanlı çarpışmalar cereyan etti. Muasker çatışmalarda tamamen harabeye döndü. Bu sırada (1879) şehirde 2840 kişi bulunuyordu. 1901'de Muasker'de yaşayan toplam 20.986 kişinin 9596'sı müslüman, 10.900'ü hıristiyan, 490'ı yahudi idi. 1926'da nüfus 30.669'a ulaştı. Bu tarihten itibaren yerli nüfus giderek artarken (1977'de 51.400, 1987'de 67.000, 2004 yılı başlarında 88.300) dışarıdan gelmiş olanların sayısı devamlı azaldı. Fransız idaresi altındaki dönemde eski şehrin kuzeydoğusunda modern bir şehir kuruldu. Şehirde bugün şarapçılık, deri eş-ya, zeytinyağı, böcek ilâçları sanayii gelişmiştir.

Vehrân tarihine dair Behcetü'n-nâẓır adlı eserin müellifi Abdülkādir b. Abdullah el-Meşrifî el-Garîsî, Mehmed el-Kebîr'in 1189'da (1775) Vehrân'ın güneyine yaptığı seferleri anlatan Riḥletü Meḥmed el-Kebîr bâyü'l-ġarb ile'l-cenûbi'l-Vehrânî adlı eserin müellifi

Ebü'l-Abbas el-Hâc Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, eṡ-Ṡaġrü'l-cümânî fi'btisâmi'ṡ-ṡaġri'l-Vehrânî'nin İbn Sahnûn diye tanınan müellifi Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Sahnûn er-Râşidî, tarihçi, hadis ve fıkıh âlimi Ebû Re's el-Muaskerî, Osmanlı döneminde Muasker'de yetişen önemli âlimlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Muġrib, s. 160; İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, s. 83; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 26-27; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936-37, I, 109-110; II, 58, 68; Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâ᾿iri'ṡ-ṡeḳāfî, Cezayir 1981, s. 269-271, 293-294, 463; Nâsırüddin Saîdûnî, Dirâsât ve ebḥâṡ fî târîḫi'l-Cezâ᾿ir: el-ʿAhdü'l-ʿOṡmânî, Cezayir 1984, s. 247-253; A. Berque, Ecrits sur l'Algérie, Paris 1986, s. 216; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 164, 167; Ahmed Kassab v.dğr., "L'économie coloniale: l'Afrique du nord", Histoire générale de l'Afrique (ed. A. A. Boahen), Paris 1987, VII, 457; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb, Paris 1994, s.

23, 41-42, 104-105, 111, 127, 179, 236; G. Yver, “al-Muʿaskar”, EI² (Fr.), VII, 264-265.

Ahmet Kavas

MUASKERÎ

(المعسكري)

Ebû Re’s en-Nâsır Muhammed b. Ahmed b. Abdilkādir er-Râşidî el-Muaskerî el-Cezâirî (ö. 1238/1823)

Cezayirli tarihçi.

1150’de (1737) Cezayir’in Muasker şehri yakınlarındaki Kal‘atü Benî Râşid’de fakir bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Kafasının büyüklüğünden dolayı “Ebû Re’s” lakabıyla anılır. Çocukluk yılları Kal‘atü Benî Râşid, Mettîce, Tunus, Mağrib-i Aksâ ve Mecâce’de geçti. Kur’an’ı ezberledikten sonra Muasker’e döndü ve dönemin âlimlerinden dinî ilimler okudu. Hocaları arasında Abdülkādir el-Müşrifî ve İbn Ammâr el-Cezâirî’nin adları anılmaktadır.

1204’te (1790) hacca giden Muaskerî Cezayir şehrine, Kostantîne, Tunus, Kahire ve Dımaşk’a uğrayarak ulemâ ile görüştü ve onların düşüncelerinden faydalandı. Murtazâ ez-Zebîdî, el-Emîrü’l-Kebîr ve diğer bazı âlimlerden icâzet aldı. Hac dönüşünde İspanyollar’ın Vehrân’ı işgal ettiğini ve bu sebeple cihad başlatıldığını duyunca doğrudan savaşa katıldı. ʿAcâʾibü’l-esfâr adlı kitabını bu savaşın etkisiyle yazdı. Savaşın ardından Muasker’e dönüp bir süre kadılık görevinde bulunduysa da daha sonra ayrılıp zamanını ders vermek ve kitap yazmakla geçirdi. 1801’de Mağrib’e giderek Sultan Mevlây Süleyman’ı ziyaret etti. Sultanın Fas’a yerleşmesi yolundaki teklifini kabul etmedi. O sırada Derkāviyye tarikatının Osmanlı yönetimine karşı başlattığı ayaklanmanın bastırılmasının ardından Muasker’e döndü. Bu ayaklanmanın Cezayir’de sebebiyet verdiği yokluk ve fakirlik esasen fakir olan Muaskerî’yi de etkiledi ve sağlığı bozuldu; bu durum onun ders vermesini engelledi. Ancak ilmî çalışmalarına devam etti ve 1226’da (1811) tekrar hacca giderken uğradığı yerlerdeki birçok âlimle görüştü. Bu arada Vehhâbî âlimleriyle karşılaşması ve onlarla ilmî tartışmalara girmesi haklarında önceden sahip olduğu olumlu düşünceyi değiştirdi; kendilerini sert bir şekilde eleştirerek Hâricî zihniyeti

taşıdıklarını ileri sürdü. Hac dönüşünde Muasker'e yerleşti. 15 Şâban 1238'de (27 Nisan 1823) vefat etti.

Tarihçiliğinin yanında muhaddis ve fakih olarak da tanınan Muaskerî'nin halka açık derslerine zaman zaman sayısı yüzleri bulan öğrenci gruplarının katıldığı belirtilir. Yetiştirdiği çok sayıdaki talebe arasında Muhammed b. Ali es-Senûsî ve Emîr Abdülkādir el-Cezâirî en önde gelenlerdir. Birçok ilim dalında kitap ve risâle yazmakla beraber daha çok tarih ve ensâba dair telifleri vardır. Gezip dolaştığı yerlerle ve görüştüğü âlimlerle ilgili hâtıra, müşahede ve intibalarını da kitap haline getirmiştir. 130'dan fazla eseri olduğu söylenirse de bunların çoğu kayıptır.

Eserleri. Yahyâ Bû Azîz, Muaskerî'nin ölümünden üç hafta önce çalışmalarının listesini yaptığı Şemsü maʿârifi't-tekâlîf fî esmâʾi mâ enʿamellāhu bihî ʿaleynâ mine't-teʾlîf adıyla bir risâle yayımlamıştır. Listedeki eserlerin ancak bir kısmının günümüze ulaştığı bilinmektedir. 1. el-Ḥulelü's-sündüsiyye fî şeʾni Vehrân ve'l-cezîreti'l-Endelüsiyye (el-ʿİlelü's-sündüsiyye fî mâ cerâ bi-Vehrân ve'l-ʿudveti'l-Endelüsiyye). G. Faure Bigvet tarafından Fransızca'ya çevrilerek Arapça aslıyla birlikte yayımlanmıştır (Les vêtements de soie fine, Alger 1903). 2. ʿAcâʾibü'l-esfâr ve leṭâʾifü'l-aḫbâr. Eserin bir kısmı 1 Ocak 1881 tarihinden itibaren el-Mübeşşir gazetesinde neşredilmiştir. 3. Müʾnisü'l-aḥibbe fî aḫbâri Cerbe. 1884'te Fransızca'ya tercüme edilmiş ve daha sonra Muhammed el-Merzûkī tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1960). Sadece ismi bilinen eserleri arasında el-İṣâbe fî men ġaze'l-Maġribe mine'ṣ-ṣaḥâbe, Mecmaʿu'l-baḥreyn ve maṭlaʿu'l-bedreyn bi't-tefrîd, el-Âyâtü'l-beyyinât, en-Nûrü's-sârî, es-Seylü'l-faṣîḥu'l-cârî, en-Nebẕetü'l-münîḳa, Ẕeylü'l-Medârik, el-Cevherü'n-nefîs, el-Ḳavlü'l-ekmel, Zehretü'ş-şemârîḫ fî ʿilmi't-tevârîḫ, Ẕeylü'l-Ḳırṭâs fî mülûki Benî Vaṭṭâs, el-Meslekü'l-merûm fî aḫbâri't-Türk ve'r-Rûm, el-Cevher ve'l-ʿaraż fî vaṣfi's-semâʾi ve'l-arż, en-Nüzhetü'l-emîriyye fî şerḥi'l-Maḳāmâti'l-Ḥarîriyye yer alır (eserlerinin tam listesi için bk. Yahyâ Bû Azîz, Aʿlâmü'l-fikr ve'ṡ-ṡeḳāfe, III, 236-244).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL, II, 654; Suppl., II, 880; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 106, 114, 117, 151, 154, 155, 179; II, 299, 349, 383, 439, 441, 455; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 306-307; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, III, 569-576; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, II, 341-342; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 150-152; Ebü'l-Kāsım Muhammed Kirrû, Müstedrekü'l-fehresi't-târîḫ li'l-müʾellefâti't-Tûnisiyye, Beyrut 1988, s. 78-80; Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Ebḥâs̱ ve ârâʾ fî târîḫi'l-Cezâʾir, Beyrut 1990, I, 83-103; II, 337-340; a.mlf., Târîḫu'l-Cezâʾiri's̱-s̱eḳāfî, Beyrut 1998, II, 376-381; Ahmed Abdüsselâm, el-Müʾerriḫûne't-Tûnisiyyûn (trc. Ahmed Abdüsselâm - Abdürrezzâk el-Huleyvî), Tunus 1993, s. 321-323; Yahyâ Bû Azîz, Aʿlâmü'l-fikr ve's̱-s̱eḳāfe fi'l-Cezâʾiri'l-maḥrûse, Beyrut 1995, II, 234-244; a.mlf., "el-İntâcü'l-fikrî ve'l-edebî li'ş-şeyḫ Ebî Reʾs en-Nâṣır el-Muʿaskerî", el-Mecelletü't-Târîḫiyyetü'l-Maġribiyye, XVI/53-54, Zağvân 1989, s. 245-253.

Rıza Kurtuluş

MUAŞŞER

(معشّر)

Divan şiirinde her kıtası onar mısradan oluşan bendler halinde yazılmış musammat nazım şeklindeki manzume

(bk. MUSAMMAT).

MUÂTÂT

(المعاطات)

Başta satım olmak üzere bazı sözleşmelerin fiilî mübadele ile gerçekleşmesi veya bozulması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “uzanmak, el atmak, almak” anlamındaki atv kökünden türeyen muâtât “almak vermek” mânasına gelir. Teâtî ile eş anlamlı olan kelime, fıkıh terimi olarak sözlü veya söz yerine geçtiği

kabul edilen bir yolla beyanda bulunmaksızın mal ve bedelin değiş tokuş edilerek bir satım akdinin kuruluş ve ifasının eş zamanlı gerçekleştirilmesini anlatır. Alıcı âdeten satıma sunulduğu anlaşılan bir nesneyi, meselâ fırından ekmeği alıp parasını bırakınca muâtât yoluyla bir sözleşme gerçekleşmiş olur. Sözlü alım teklifi üzerine satıcının hiç konuşmadan malı paketleyip teslim etmesi gibi akdin kuruluşuna taraflardan birinin sözle, diğerinin fiille katılması durumunun muâtât sayılıp sayılmayacağı tartışılmış, Hanefîler karşı çıkmakla beraber Mâlikî ve Hanbelîler bu durumu da muâtât olarak nitelemişlerdir.

Mal mübadelesinin karşılıklı rızaya dayalı olmasını öngören âyet (en-Nisâ 4/29) ve hadisler (Müsned, II, 536; İbn Mâce, “Ticârât”, 18) fakihleri rıza kavramını büyük bir titizlikle ele almaya yöneltmiş, akidlerin kuruluşunda tarafların iradesinin dışarıya yansıtılması, yansıtılma biçimleri ve iç irade ile beyan arasındaki uyum gibi hususlar ayrıntılı incelemelere konu yapılmıştır. Bu çerçevede muâtâtın akid kurmaya yeten bir irade beyanı sayılıp sayılmayacağı, bu yolla akid yapmanın cevaz ve sınırları tartışılmıştır (ayrıca bk. İRADE BEYANI).

Hanefî, Mâlikî ve tercih edilen görüşlerinde Hanbelîler’e göre tarafların rızasını tam olarak gösterir nitelikte bir teâti ile satım akdi meydana gelir. Muvaffakuddin İbn Kudâme, bu hükmün meşruiyetini izah ederken dinin ticarî muamelelere dair getirdiği sınırlama ve yasaklar dışında alım satım biçimini örfe bıraktığını, teâti yoluyla alışverişin de bu kapsama girdiğini ve

Resûlullah zamanından beri uygulanagelen bu usule -şimdi buna karşı çıkanlardan önce-kimse itiraz etmediğine göre artık cevazı yönünde icmâ oluşmuş sayılması gerektiğini belirtir (el-Muġnî, III, 561, 562). Hanefî fakihlerinden Kerhî'nin teâti yoluyla satımın sadece değeri düşük mallarda geçerli kabul edileceği yönündeki görüşü mezhep içinde fazla destek bulmamıştır. Bu görüş, muâtâtı ilke olarak benimseyen diğer mezheplere mensup -Hanbelîler'den Kādî Ebû Ya'lâ ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi- bazı fakihler tarafından da savunulmuştur. İlgili naslarda yer alan karşılıklı rıza kavramını daha dar bir yoruma tâbi tutarak icap ve kabulün sözlü beyanla veya bazı durumlarda söz yerine geçebilecek yazı ve işaret gibi bir yolla olmasını şart koşan Şâfiîler ise muâtât yoluyla satışın geçerli sayılmayacağını ileri sürmüşlerdir. Sosyal olgu karşısında zaman içinde mezhebin bu görüşünde bir yumuşama olmuş, bazı Şâfiî fakihleri muâtâta mutlak şekilde cevaz verirken bazıları sadece düşük değerdeki malların veya hakkında ticarî örf bulunanların bu yolla mübadelesini câiz saymıştır.

Öncelikle satım akdinde ele alınan teâtinin diğer akidlerde de geçerli bir yol sayılıp sayılmadığı tartışılmıştır. Trampa ve sarf birer satım türü olduğu için bunların da teâti yoluyla yapılabileceği genellikle kabul edilir. Şâfiîler dışında kalan üç mezhep satım gibi icârenin de teâti ile gerçekleştirilebileceği kanaatindedir (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, III, 3). Hanefî müellifleri bu hükmü istihsan deliline dayandırırlar; nitekim ücret konuşmaksızın gemiye binen, kan aldırtan veya parayla satılan sudan içen ve daha sonra ödeme yapan kimselerin hükmü sorulduğunda Ebû Yûsuf bunun istihsana göre câiz sayıldığını ve bu durumlarda önceden sözleşme yapmaya gerek bulunmadığını söylemiştir. Klasik fıkıh literatüründe icârenin kira ile sınırlı olmayıp iş, hizmet ve menfaati konu edinen pek çok akdin ortak adı olarak kullanıldığı dikkate alındığında muâtâtın uygulama alanının oldukça geniş tutulduğu görülür. Özetle, yapısı teâtiye elverişli olmayanlar dışında borçlar hukuku akidlerinin teâti yoluyla gerçekleştirilebileceği ve bunların aynı yolla bozulabileceği (ikāle) ilke olarak kabul edilir. Buna karşılık mahiyeti gereği nikâh akdinin muâtât yoluyla meydana gelmeyeceği hususunda ittifak vardır (Osman b. Ali ez-Zeylaî, II, 91).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿaṭâ" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ʿaṭâ" md.; Müsned, II, 302, 305, 328, 409, 536; V, 5; Buhârî, "Hibe", 7; Müslim, "Zekât", 175; İbn Mâce, "Ticârât", 18; Nesâî, "Zekât", 98; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 139; XIV, 141; XV, 169; XVI, 132; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 561, 562; IV, 137; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, II, 91; IV, 2-4; Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Bulak 1324, II, 523; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 3; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, III, 375; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 148; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire, ts., III, 2-3; IV, 24-25; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 513-514; Mecelle, md. 175; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 266-270; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1954, I, 108-125; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, IV, 99, 161, 350, 501; VII, 40; "Teʿâṭî", Mv.F, XII, 198-200.

Hamdi Döndüren

MUATTILA

(المعطّلة)

Allah’ın zâtını sıfatlarından tecrit edenlere verilen isim.

Muattıla kelimesi, sözlükte “boş ve hâli olmak” anlamındaki atl (utûl) kökünün tef’îl kalıbından türeyen muattılın (boş ve hâli kılan) isim şeklidir. İlk dönemlerde Allah’ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade eden muattıla sonraları Allah’ın varlığını tanımayan, tabiatın yaratıcının tasarrufundan bağımsız varlığını sürdürdüğünü ileri sürenler için de kullanılmıştır (bk. DEHRİYYE). Kaynaklarda muattıla yerine ehl-i ta‘tîl tâbiri de geçmektedir.

Ta‘tîl görüşünün ilk defa II. (VIII.) yüzyılın başlarında Ca‘d b. Dirhem tarafından ileri sürüldüğü kabul edilir. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Osman b. Saîd ed-Dârimî gibi erken dönem âlimleri ta‘tîl anlayışını reddeden eserler kaleme almışlardır. Zamanla âlimler kâinatı yaratıcıdan, Allah’ın zâtını sıfatlarından veya sadece mâna sıfatlarından yahut te’vile giderek Kitap ve Sünnet’in delâlet ettiği mânalardan soyutlama şeklinde farklı türlerdeki ta‘tîl görüşlerinden bahsetmişlerdir (Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 123-130; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 268). Şehristânî, Allah ve âhiret inancına sahip olamamış, duyulur nesnelerden akledilir âleme geçiş yapamamış ve metafiziğe kesin biçimde sırtını dönmüş maddeciler diye nitelendirdiği Dehriyye’yi “muattılatü’l-Arab” şeklinde adlandırmıştır (el-Milel, II, 3-5, 235). Bunun yanında tenzih ilkesine fazla yer veren ve bunun sonucunda bazı isimlerle mânevî sıfatları kabul etmeyen Mu‘tezile’nin yaklaşımı kısmî ta‘tîl, Berâhime’nin nübüvveti inkârı da bir tür ta‘tîl olarak değerlendirilmiştir (Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî, s. 16-20).

İslâm tarihinde zât-sıfat münasebeti konusunda ilk defa ortaya çıkan fikrî hareketler, Allah’a sıfatlar isnat edilmesi ve tevhidin korunması noktalarında belirginleşiyordu. Bunlardan ilkine göre evrene ve içindeki bütün nesne ve olaylara hâkim olan yaratıcının bilinmesi, dolayısıyla bazı sıfatlarla nitelendirilmesi kaçınılmazdır. Bu sıfatlar hem zihinde hem zihnin

dışında (hariçte) zât ve mahiyet çerçevesinde gerçek bir varlığa sahiptir (krş. et-Taʿrîfât, "Mâhiyyet" md.). Cenâb-ı Hakk'ın sonradan sıfat kazanmış olması mümkün

değildir; aksi takdirde O'nun bu sıfatların içerdiği yetkinlikten daha önce yoksun bulunduğu, dolayısıyla kusurlu olduğu, ayrıca yeni bazı özelliklere kavuşmak suretiyle değişikliğe mâruz kaldığı sonucu ortaya çıkar. Buna göre sıfatların da zât gibi kadîm olması zaruridir. Fakat bu durumda kadîm varlıklar çoğalacağından tevhid prensibi zedelenmiş olur. Bu telakkilerin her ikisi de Asr-ı saâdet'ten itibaren müslümanların Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki inançlarına ters düşmektedir. Ca'd b. Dirhem tenzihe dayanan tevhid ilkesine ağırlık verip Allah'ın hariçte sıfatları bulunmadığını, naslarda O'na nisbet edilen "yed, vech, ayn" gibi kavramların zâhirî mânalarından farklı şekilde yorumlanması gerektiğini belirtmiştir. Ca'd, sıfat anlayışına paralel olarak Kur'an'ın kadîm sayılmadığını da söylemiştir. Ca'd'ın görüşleri Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve diğer bazı Mu'tezile âlimlerince benimsenmiştir. Cehm b. Safvân'a göre Allah'tan başka her şey sonradan yaratıldığından ezelde ilâhî ilim ve kudrete konu teşkil edecek hiçbir şey yoktu. Dolayısıyla Allah'ın ezelde alîm ve kādir olduğu da söylenemez, şu halde O'nun ilmi hâdistir (Osman b. Saîd ed-Dârimî, s. 131). Teşbihten kaçınmak amacıyla Allah'a vücûd sıfatı bile atfetmeyen Cehm b. Safvân ehl-i hadîs tarafından tekfir edilmiş, hatta bazı Mu'tezilîler'ce sapıklıkla nitelendirilmiştir (Hayyât, s. 92).

Kısmî bir ta'tîl telakkisini benimsediği ileri sürülen Mu'tezile âlimleri, aslında Kur'an'da ve Kur'an'ı destekleyen hadis metinlerinde yer alan sıfatların mevcudiyetini kabul ederken Sünnî âlimlerince ısrarla vurgulanan mâna sıfatları ile tevâtür yoluyla sabit olmayan bazı haberî sıfatları reddetmişlerdir. İlk bakışta yaratılmışlık özelliği taşıdığı görülen haberî sıfatlar -ister Kur'an'da ister sadece hadiste bulunsun-Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından doğrudan, Selef âlimlerince dolaylı biçimde te'vile tâbi tutulmakta ve bu sebeple Mu'tezile anlayışına yaklaşılmaktadır (bk. MU'TEZİLE; SIFAT).

Bâtınıyye adı altında toplanan çeşitli gruplar, dinî nasları mâkul ve sabit bir esasa veya yönteme bağlı kalmadan te'vil ederken tenzih ve tevhid konusunda ileri derecede titizlik gösteren İslâm filozofları naslarda Allah'a

izâfe edilen isimleri (esmâ-i hüsnâ) taabbüdî çerçevede kabul etmişler, Allah'ın zâtına zihinde veya hariçte herhangi bir mâna, bir nitelik nisbet etmeyen selbî sıfatları da benimsemişlerdir. Selef âlimleriyle Mu'tezile'nin ve diğer kelâmcıların kabul ettiği sıfatları zihnen de olsa müstakil mânalar olarak Allah'a nisbet etmeyi tevhide aykırı görmüşlerdir. Bu sebeple Takıyyüddin İbn Teymiyye muattıla nitelemesini filozoflar için de kullanır (Mecmûʿu fetâvâ, VI, 33-34; XIII, 80-81). Mâtürîdî ise sıfatın mâna ve muhtevasını ilâhî zâta nisbet eden filozofların ta'tîl telakkisini benimsemediğini belirtir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 46).

Muattıla, "tabiatın bir yaratıcı ve düzenleyiciden boş ve hâli olduğu görüşünü benimseyenler" mânasına alındığı takdirde tarihin her döneminde bu telakkiye sahip kimselerin bulunduğu görülür (bk. İLHÂD). Ancak bu anlamdaki Muattıla'nın İslâmî gruplarla bir ilgisi yoktur. Muattıla Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenler olarak kabul edilirse burada var olduğu ileri sürülen ta'tîlin mahiyetine bakmak gerekir. Sıfat zâta nisbet edilen bir mâna ise görüşleri literatüre geçebilecek seviyede bulunan herhangi bir müslüman şahıs veya grubun Allah'ı bu sıfatlardan soyutladığı bilinmemektedir. Çünkü böyle bir anlayış kâinatı yaratan ve yöneten, kendisine ibadet edilen Allah'ın fiilen ve gerçekte var olduğu inancıyla bağdaşmaz. Bu durumda tartışma, ilâhî zâta nisbet edilen mânaların belli bir sistem içinde ifadelendirilmesiyle alâkalı görünmektedir. Dinin özellikle inanç konularında niyet ve kalbin ameli esas olduğuna göre inancın yokluğunu göstermeyen farklı ifadeler itikadî bir hüküm taşımaz, bu ifadelerin sahiplerini teşbih veya ta'tîle nisbet etmek de isabetli olmaz. Ayrıca ta'tîl konusunda isimleri başta zikredilen Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'dan sonraki nesillere intikal eden eserlerin kaybolduğunu da unutmamak gerekir.

Ta'tîl telakkisi çeşitli akaid ve kelâm kitaplarıyla "milel ve nihal" türü eserlerde ele alındığı gibi müstakil eserlerde de incelenmiştir. Ahmed b. Hanbel'in er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye, Buhârî'nin Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd, Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin er-Red ʿale'l-Cehmiyye (üç kitap: nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Ammâr et-Tâlibî, ʿAḳāʾidü's-selef içinde, İskenderiye 1971), İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin er-Red ʿale'l-Cehmiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye ʿalâ ġazvi'l-Muʿaṭṭıla ve'l-Cehmiyye (Beyrut 1404/1984) ve Cemâleddin el-Kāsımî'nin

Târîḫu’l-Cehmiyye ve’l-Muʿtezile (Sayda 1320; Kahire 1321) adlı çalışmaları bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿaṭl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿaṭl” md.; et-Taʿrîfât, “Mâhiyyet” md.; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde), s. 64-68, 73; Buhârî, Ḫalḳu efʿâli’l-ʿibâd, Beyrut 1404/1984, s. 7-8; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1416/1995, s. 131, 202-203, 209; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 92; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), s. 484-488; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 46, 102, 159, 161; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 46-51; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 96-97, 112, 115-116, 118-119, 125-130, 140; İbn Sînâ, en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 228-229; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 241-243; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 3-5, 235; a.mlf., Nihâyetü’l-iḳdâm fî ʿilmi’l-kelâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 123-130; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, tür.yer.; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 435; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, V, 20-22; VI, 33-34; XIII, 80-81; İbn Kayyim el-Cevziyye, İġās̱etü’l-lehfân (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1395/1975, II, 268; Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî, Maḳāletü’t-taʿṭîl ve’l-Caʿd b. Dirhem, Riyad 1418/1997, tür.yer.; W. Montgomery Watt, “Dj̲ahm b. Ṣafwān”, EI² (İng.), II, 388; a.mlf., “Dj̲ahmiyya”, a.e., II, 388.

Mustafa Sinanoğlu

MUÂVAZA

(المعاوضة)

Karşılıklı bedelleri değişme veya konusu böyle bir değişim olan akidler anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyin karşılığında başka bir şeyi vermek veya almak” anlamına gelen muâvaza kelimesi, fıkıh terimi olarak iki bedelin (ivaz) değişilmesini veya konusu böyle bir değişim olan akidleri ifade eder. Taraflardan her birinin bedel almasını belirtmek üzere i‘tiyâz terimi kullanılır (ayrıca bk. İVAZ).

Fıkıh literatüründe hukukî muameleler işlevleri bakımından temlîkât, ıtlâkāt ve ıskātât şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutulduğu gibi iki taraflı olanlar (akidler) için her bir tarafın bedel alıp almamasına göre muâvazât ve teberruât şeklinde de bir ayırım yapılır. Bunlardan mübâdele işlevi görenleri muâvaza, karşılıksız kazandırma işlevi görenleri teberru diye nitelenir. Muâvazât terimi zaman zaman nikâh ve muhâlea gibi borçlar hukuku çerçevesi dışında kalan hukukî tasarruflar için de kullanıldığından bazı müellifler, sırf malî hakların mübadelesine aracılık

eden akidleri belirtmek üzere “el-muâvazâtü’l-mâliyye” tabirine yer verirler. Bunların önemli bir kısmı, malların ayn veya menfaatlerinin mülkiyetini değişme işlevi gördüğünden temlîkât grubu içinde yer alır. Bazı eserlerde muâvazât mahza ve gayr-i mahza şeklinde bir ayırıma tâbi tutulur; bunlardan ilki her iki tarafın, ikincisi sadece bir tarafın malî bedel ödediği durumları ifade eder (Mv.F, V, 230-231; XXXVIII, 187).

Bey‘, mukāyeda, sarf, selem, istisnâ‘, icâre, cuâle, bedelli sulh, taksim (kısmet), tehârüc ile müzâraa, müsâkāt ve mugārese gibi ortaklık türleri muâvaza akidleri arasında sayılmıştır. Öte yandan mülkiyetin veya kullanma hakkının karşı tarafa bedelsiz aktarımını sağlayan hibe, âriyet ve karz gibi akidler teberruât grubu içinde yer alır. Çift karakterli bazı akidler ise başlangıç itibariyle teberru, sonuç itibariyle muâvaza niteliği taşır. Zira

bu tür akidler başta kazandırıcı bir nitelik arzederken neticede bir iade veya bedel ödeme yükümlülüğünü öngörür. Diğer taraftan fakihlerin çoğunluğu, bir zararı giderme amacıyla meşrû kılınan şüf‘a hakkı gibi haklar karşılığında ivaz alınmasını câiz görmez; Mâlikîler’e göre ise bunda sakınca yoktur (İbn Nüceym, s. 212; Buhûtî, III, 401; Mv.F, V, 232).

Akidlerin muâvazât ve teberruât şeklindeki ayırımı bir kısım mezheplerde özel bir öneme sahiptir. Muâvaza akidlerinde kural, kabz şartı aranmaksızın tarafların karşılıklı rızasıyla akdin tamam olmasıdır. Meselâ satım sözleşmesinde kabz gerçekleşmese de alıcının satım konusu mal ve satıcının satım parası üzerinde mülkiyet hakkının sabit olması için icap ve kabul yeterlidir. Teberru akidlerinde ise bu açıdan mezhepler arasında görüş ayrılıkları vardır (Subhî Mahmesânî, II, 18, ayrıca bk. HİBE; TEBERRU).

Taraflardan her birini hem alacaklı hem borçlu konumuna getirdiği ve alacakla borç arasında tam bir mütekābiliyet tesis ettiği için muâvaza akidleri doktrinde gerek kuruluş gerek ifa aşaması itibariyle özel bir ihtimama konu olmuştur. Kuruluş aşamasında karşılıklı edimler arasında bir denge oluşturulmaya çalışılmıştır; ribâ ve gabn yasakları bu dengeyi sağlamaya yönelik tedbirlerdir. Ayrıca yapıları gereği bu akidler -ortaklık niteliğinde olanlar hariç- ilke olarak her iki tarafı da bağlayıcı özelliğe sahip bulunduğundan tek tarafın feshine kapalıdır; dolayısıyla ancak her iki tarafın anlaşması halinde akid bozulabilir. Şâfiî ve Hanbelîler’ce muâvaza akidleri bakımından kabul edilen meclis muhayyerliği hükmü akid konusunun ayn olması, iki tarafı bağlayan akidler grubunda bulunması gibi bazı şartlara bağlanmıştır (Kalyûbî, II, 190; Mv.F, XXXVIII, 187). Yine kuruluş aşamasında alınan bir kısım tedbirlerle ifa aşamasında bir anlaşmazlığın çıkması önlenmeye çalışılır. Nitekim karşılıklı edimlerden birinin yeterince belirlenmemiş olması (cehâlet) veya ifa imkânı belirsiz bir edim (garar) içermesi bu tür akidlerin geçerliliğini engelleyen durumlardan sayılmıştır. Sözü edilen akidlerde yer alan karşılıklı edimler, sözleşme veya işin mahiyetinden aksi anlaşılmadıkça ilke olarak eş zamanlı ifa edilir. Bu husus, karşılıklı edimler arasında daha kuruluş aşamasında tesis edilen dengenin ifa aşamasında da korunması düşüncesine dayanır. Bu sebeple, borcunu ifa etmedikçe veya ifaya hazır olmadıkça karşı taraf kendi edimini ifadan kaçınma hakkına (hapis hakkı) sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿavż" md.; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIII, 192; XV, 109; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 233, 254; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Abdülazîz M. el-Vekîl), Kahire 1387/1968, s. 212; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 2, 43-44; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 401; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Minḥâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 190; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 218; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 575-576; V, 20-21; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, II, 18-20; Ahmed b. İbrâhim, el-İltizâmât fi'ş-şerʿi'l-İslâmî, Kahire, ts. (Dârü'l-ensâr), s. 48; "İʿtiyâż", Mv.F, V, 229-232; "Muʿâvaża", a.e., XXXVIII, 187-188.

Bilal Aybakan

MUÂVİYE b. EBÛ SÜFYÂN

(معاوية بن أبي سفيان)

Ebû Abdirrahmân Muâviye b. Ebî Süfyân Sahr b. Harb b. Ümeyye el-Ümevî el-Kureşî (ö. 60/680)

Sahâbî, Emevî hilâfetinin kurucusu (661-680).

602 veya 603 yılında Mekke'de doğdu. Ebû Süfyân ile Hind bint Utbe b. Rebîa'nın oğlu, Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân'dan dolayı Hz. Muhammed'in kayınbiraderidir. Resûlullah'ın peygamberliğini ilân etmesinden sonra Kureyş'in diğer ileri gelenleriyle birlikte İslâm'a cephe alan ve Bedir Savaşı'nın ardından üstlendiği Mekke liderliğini şehrin fethine kadar sürdüren babasının gözetiminde bir şehzade gibi büyüdü ve onunla birlikte fetih sırasında müslüman oldu. Müellefe-i kulûbdan sayıldığı için Huneyn ganimetlerinin dağıtımında payına fazla miktarda para ve mal ayrıldı.

Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e kâtiplik ve onun vefatının ardından Suriye üzerine gönderilen dört ordudan birinde kumandan yardımcılığı yapan Muâviye, 17'de (638) Hz. Ömer tarafından önce Ürdün, ertesi yıl Dımaşk valiliğine tayin edildi. 19 (640) yılından sonra halifenin emriyle Filistin'in sahil şehirlerinden Kaysâriye, Askalân ve Trablusşam'ı aldı, sahillere karakollar kurup asker yerleştirdi. Bu arada Bizans'tan kalma tersanelerden yararlanarak İslâm donanmasında ilk deniz birliklerini teşkil etti. Arkasından sahillere yakınlığı dolayısıyla tehlike oluşturan Kıbrıs'a sefer düzenlemek için halifeden izin istediyse de alamadı. Hz. Osman döneminde Filistin, el-Cezîre, Humus ve Kınnesrîn'in de uhdesine verilmesiyle Suriye genel valiliğine getirilen Muâviye yeni halife ile olan akrabalığı sayesinde daha rahat hareket etmeye başladı. İslâm öncesinde Suriye'ye yerleşmiş bulunan Benî Kelb'den bir kadınla evlenip bölgenin en büyük kabilesini arkasına aldı ve birkaç yıl sonra halifenin de aynı kabileden bir kadınla evlenmesini sağlayarak aralarındaki yakınlığı pekiştirdi. Böylece Kelbîler'e ve halifeye dayandırdığı güç ve itibarını

gittikçe arttırdı; kendisine çok bağlı disiplinli bir ordu kurmanın yanında başarılı yönetimiyle bölge halkının gönlünü kazandı. 27 (648) yılında Kıbrıs'a bir donanma gönderilmesi hususunda Hz. Osman'ı ikna eden Muâviye, yolladığı 1700 parçalık filo ile adayı kan dökmeden yılda 7200 altın haraca bağladı; beş yıl sonra da ikinci bir sefer düzenleyip buraya 12.000 kişilik bir ordu yerleştirdi.

Muâviye, Hz. Osman'ın ardından Medine'de halife seçilen Hz. Ali'ye, Hz. Osman'ın öldürülmesi konusunda ilgisiz kaldığını ve suç ortağı olduğu isyancıları ordusunda barındırdığını ileri sürerek biat etmedi. Bunun yanında Hz. Osman'ın yakın akrabası sıfatıyla onun kanını dava etme hakkına sahip olduğunu söyledi ve bunu gerçekleştirmek şartıyla Şam halkından biat aldı. Daha sonra Mekke'de Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm üçlüsü etrafında, haksız yere öldürülen halifenin kanını dava etmek için toplanan gruplarla, katillerin cezalandırılması hususunda acele edilmemesi gerektiği görüşünde olan Hz. Ali arasındaki mücadelenin neticesini beklemeyi

tercih etti. Cemel Vak'ası'nda galip gelen Hz. Ali'nin kendisini tekrar itaate davet etmesi karşısında ona, Hz. Osman'ın katillerini kendisine teslim etmesini ve halifeliği bırakarak şûra tarafından yeni bir halife seçilmesi işini sağlamasını teklif etti. Onun bu tavrı iki tarafı Sıffîn'de karşı karşıya getirdi (Zilhicce 36 / Haziran 657). Aralıklarla üç ay süren çarpışmaların son gününde Hz. Ali'nin kumandanı Mâlik el-Eşter, Muâviye'nin ordusuna kesin darbeyi vurma noktasına gelmiş, hatta ümidini kaybeden Muâviye kaçmaya karar vermişti (Taberî, I, 3330). Ancak bu sırada maiyetinde savaşan Amr b. Âs ona, mızrak uçlarına Kur'ân-ı Kerîm sayfaları taktırarak karşı tarafı anlaşmazlığı Allah'ın kitabının hakemliğinde çözmeye çağırmasını önerdi. Bu taktik işe yaradı ve Muâviye ağır bir mağlûbiyetten kurtuldu. Neticede savaş durdu ve taraflar hakemlerin Allah'ın kitabı, gerektiğinde de Resûlullah'ın sünnetiyle hüküm vermeleri şartıyla anlaştılar (13 veya 17 Safer 37 [31 Temmuz veya 4 Ağustos 657]). Muâviye, böylece Hz. Ali'nin ordusunun parçalanmasına ve aralarında savaş çıkmasına da zemin hazırlamış oldu. Çünkü kalabalık bir grup (Hâricîler), işin hakemlere bırakılması üzerine isyan ederek Hz. Ali'nin ordusundan ayrılmış ve ona karşı silâhlı mücadeleye girişmişti. Dolayısıyla rakibinin Hâricîler'le uğraştığı bir sırada meselenin daha karmaşık hale gelmesi onun işine yaradı

ve hakemi Amr b. Âs’ın, Hz. Ali’nin hakemiyle yaptığı görüşmelerden sonra kendisini halife seçtiklerini açıklamasının ardından Şam’da biat aldı. Böylece önceleri Hz. Ali tarafında olan askerî üstünlüğün Hakem Vak‘ası’nın ardından kendi tarafına geçmesi üzerine fırsatı değerlendiren Muâviye, Hâricîler’le uğraşmak zorunda kalan Hz. Ali’ye bağlı merkezlere saldırı başlattı ve birkaç yıl içerisinde Mısır, Irak, Hicaz ve Yemen’i eline geçirdi. Her ne kadar Hz. Ali buraları geri aldıysa da çok zor bir duruma düşmüştü. Taberî, 40 (660) yılında iki taraf arasında bir saldırmazlık antlaşması yapıldığını kaydetmektedir (a.g.e., I, 3453).

Hz. Ali’nin aynı yıl bir Hâricî tarafından şehid edilmesi, bir diğer Hâricî’nin aynı zamandaki suikastından yaralı olarak kurtulan Muâviye’yi hedefine biraz daha yaklaştırdı. Bu gelişmenin ardından Kudüs’te “emîrü’l-mü’minîn” unvanıyla biat alan Muâviye, Hz. Ali’nin yerine halife seçilen oğlu Hasan’la savaşmak için Irak üzerine yürüdü. Hz. Hasan’ın kendisini halife seçen ordusuna güvenmemesi ve askerleri arasında karışıklık çıkması onun işini kolaylaştırdı. Karşılıklı yazışmalar neticesinde rakibinin bazı şartlarla halifeliği bırakmayı kabul etmesi üzerine Kûfe’ye giderek ondan ve halktan biat aldı (25 Rebîülevvel 41 / 29 Temmuz 661). Böylece “birlik yılı” (âmü’l-cemâa) adı verilen o yıl ülkenin tamamını hâkimiyeti altında toplamış ve doksan yıl hüküm sürecek Emevî Devleti’ni kurmuş oldu. Sünnîler Muâviye’nin halifeliğinin meşruiyetini Hz. Hasan’ın kendisine biatıyla başlatmaktadır.

Irak, Hz. Ali zamanında gelişen olayların ardından Şîa ve Hâricîler’in yurdu haline gelmişti. Muâviye, Şîa’nın merkezi durumundaki Kûfe valiliğine Mugīre b. Şu‘be’yi getirdi (41/661). Başarılı bir devlet adamı olan Mugīre, bu karışık şehirde müsamahakâr bir politika takip etmekle birlikte gerektiğinde güç kullanmaktan da kaçınmadı. Suriyeli birliklerin Hâricîler karşısında yenilmesi üzerine onlarla mücadeleyi çeşitli baskılar uygulamak suretiyle, Hakem Vak‘ası’na kadar beraber savaştıkları Hz. Ali taraftarlarının omuzlarına yükledi; neticede Hâricîler ağır bir hezimete uğradı (43/663). Mugīre halifeye en büyük iyiliği, kendisi gibi Sakīf kabilesine mensup olan Ziyâd b. Ebîh’in Muâviye’ye katılmasını sağlamakla yaptı. Hz. Ali tarafından vali tayin edildiği Fars’ta direnerek tehditlere ve para vaadlerine boyun eğmeyen Ziyâd, Mugīre’nin araya girmesiyle Ebû Süfyân’ın nesebine katılıp Muâviye’nin kardeşi ilân edildi

ve ardından Basra valiliğine getirildi (45/665). Muâviye, Mugīre'nin ölümünün ardından Kûfe valiliğini de Ziyâd'ın uhdesine verdi (50/670). Doğu vilâyetlerini sekiz yıl başarıyla yöneten Ziyâd, Hâricîler'e göz açtırmayacak derecede sert bir politika izledi; aynı şekilde Hz. Ali propagandasına da izin vermedi. Bu arada idarecilerin Hz. Ali aleyhindeki faaliyetlerine açıkça karşı çıkarak bir muhalefet cephesi kuran Hucr b. Adî ve arkadaşlarını fitne çıkarıp itaatten ayrılmakla suçlayarak Muâviye'ye gönderdi ve neticede idam edilmelerini sağladı (51/671). 53 (673) yılında ölen Ziyâd'ın yerine tayin edilen oğlu Ubeydullah da babası gibi Hâricî isyanlarını kanlı bir şekilde bastırdı. Muâviye, Hâricîler'le mücadelede kendilerinden yararlandığı Hz. Ali taraftarlarına karşı önceleri müsamahakâr davrandı ve liderlerine yakınlık gösterdi. Ancak Hâricîler'in bertaraf edilmesinden sonra ekonomik ve siyasî baskı uygulayıp onları tesirsiz hale getirdi. Hz. Ali aleyhindeki propagandalarla Hucr ve arkadaşlarının idamı gibi bazı sıkıntılı olaylara yol açmakla birlikte onları kendi döneminde isyancı bir unsur olmaktan çıkarmayı başardı.

Muâviye, iç karışıklıklar dolayısıyla yaklaşık on yıldan beri durmuş olan fetih hareketlerini üç ayrı cephede yeniden başlattı. Hz. Ali ile mücadelesi sırasında vergi vermek zorunda kaldığı Bizans üzerine 42 (662) yılından itibaren yeniden seferler düzenledi. 49'da (669) karadan ve denizden İslâmî dönemdeki ilk İstanbul kuşatması gerçekleştirildi. 50 (670) yılında Kyzikos (Kapıdağ) yarımadası ele geçirildi ve buradan başlatılan akınlarla İstanbul dört yıl süreyle muhasara edildi (54-58/674-678). İkinci cephe olan Basra'ya bağlı Horasan ve Sind bölgelerinde de hâkimiyetten çıkan bazı merkezlerin itaat altına alınmasından sonra yeni fetihler gerçekleştirildi. Sicistan'daki merkezlerin ardından Kâbil (44/664), Tohâristan, Kuhistan, Buhara (54/674) ve Semerkant (56/676) alınarak bazı Doğu hükümdarları vergiye bağlandı. Üçüncü cephe olan İfrîkıye'de Muâviye b. Hudeyc bölgeyi yeniden zaptetti (45/665); onun halefi Ukbe b. Nâfi‘ de Mağrib fetihleri için üs olarak kullanmak amacıyla Kayrevan karargâh şehrini kurdu (50/670) ve harekâtını Atlas Okyanusu'na doğru genişletirken başarılı politikasıyla bölge halkı Berberîler'in İslâm'a girmesini hızlandırdı.

Halifeliği kabile asabiyeti temeline dayanan bir mücadeleyle ele geçiren Muâviye'nin en kalıcı icraatı oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesi, böylece devleti veraset kuralını esas alan bir hânedana dönüştürmesidir. Meşhur

rivayete göre bunu, Kûfe Valisi Mugīre'nin tavsiyesiyle ve müslümanların hilâfet meselesi yüzünden yeni bir anlaşmazlığa düşmelerini engellemek amacıyla yaptığını söyleyen Muâviye, Medine dışında önemli bir muhalefetle karşılaşmadı. Medine'de Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr'in başını çektiği bir grup sahâbî kendisine şiddetle karşı çıktı. Bunun üzerine biatlarını bizzat almak için Hicaz'a giden Muâviye tehditle problemi halletti. Onun özellikle bu tasarrufu sebebiyle ilk İslâm tarihçilerinin çoğu tarafından yoğun biçimde eleştirildiği görülür. Ancak İbn Haldûn, içinde bulunulan şartlar düşünüldüğünde bu işin müslümanların hayrına olduğunu söyler. İbn Haldûn'un bu görüşü özellikle çağdaş Sünnî yazarlar tarafından da benimsenmiştir (DİA, XI, 90). Sonuç olarak hilâfeti verasete dayalı mutlak bir saltanata dönüştüren Muâviye 60 yılının Receb (Nisan 680) ayında Dımaşk'ta vefat etti

ve Bâbüssagīr Mezarlığı'na defnedildi; aynı gün yerine oğlu Yezîd geçti.

Kendisiyle birlikte "Araplar'ın dâhileri" denilen Amr b. Âs, Mugīre b. Şu'be ve Ziyâd b. Ebîh'e büyük yetkiler vererek kurduğu devletin temellerini onların yardımıyla sağlamlaştıran Muâviye muhaliflerine anlayacakları dilden konuşarak yaklaşmaya çalışırdı. Nâdir yetişen bir diplomat, çevresini iyi tanıyan ve ileriyi gören bir idareci olarak hilim ve teennîyi ilke edinmişti; mecbur kalmadıkça kuvvete başvurmazdı. Düşmanlarının en ağır hakaretleri karşısında dahi kendini tutar ve soğuk kanlılığını korurdu. İhsanlarının fazlalığı dolayısıyla hayrete düşenlere bir savaşın bundan çok daha fazlasına mal olacağını, paranın iş gördüğü yerde konuşmaya, konuşmanın iş gördüğü yerde kırbaca, kırbacın iş gördüğü yerde kılıca ihtiyaç duymadığını söylerdi (Ya'kūbî, II, 238). "Dilimle, Ziyâd'ın kılıcıyla kazandığı başarıdan daha fazlasını elde ettim" derdi. Ancak valilerinin sert davranışlarına göz yummayı tercih ederdi; hatta Hâricîler'e ve Şiîler'e karşı ılımlı tutumu yüzünden şikâyetlere mâruz kalan Mugīre'yi valilikten almayı bile düşünmüştü. İnsanlarla bağlarını koparmamak için âzami gayret gösterir ve özellikle kabile reislerine büyük önem verirdi. Onların üzerinde kurduğu nüfuz sayesinde oğlu için biat almakta zorlanmadı. Fakat kendi kabilesinin etkisi altında kalmamaya dikkat etmiş, bunun için eyaletlere başka kabilelerden, bilhassa Sakīf kabilesinden valiler göndermiştir. Tâif, Mekke ve Medine valilikleriyle hac emirliğinde ise akrabalarını görevlendirirdi.

Muâviye, valiliğinin ilk yıllarından itibaren Bizans idarecileri gibi giyinmeye ve onlar gibi yaşamaya başlamıştı. Şam'a gelen Hz. Ömer kıyafetini yadırgayıp kendisini hükümdarlara benzetince cihad ruhunu kaybetmediğini, ancak düşmana yakın oldukları için heybetli görünmek gerektiğini söyleyerek halifeyi ikna etmeyi başarmıştı. Devletini Bizans müesseselerinden faydalanarak kurmaya çalışan Muâviye zamanında hâciblik, Dîvânü'r-resâil, Dîvânü'l-hâtem ve Dîvânü'l-berîd oluşturuldu. Ayrıca o saldırılardan korunmak için özel muhafızlar görevlendiren ilk halife idi. Gayri müslimlere karşı iyi davranan Muâviye, müşavirlerinden Sercûn b. Mansûr ve özel doktoru İbn Üsâl gibi bazı hıristiyanları sarayında görevlendirmişti.

Âlimler, edipler ve şairlerle sohbeti sever, onlardan yararlanmaya çalışırdı. Tarihe de büyük ilgi duyardı. Yemenli tarihçi Ubeyd b. Şeriyye'yi Dımaşk'a çağırarak kendisinden Arap ve Acem meliklerinin hayatlarını anlatan bir kitap yazmasını istemişti. Hz. Peygamber'den 163 hadis rivayet etmiş, bunlardan dördü Buhârî ve Müslim'de, beşi yalnız Buhârî'de, dördü de sadece Müslim'de yer almıştır.

Muâviye b. Ebû Süfyân hakkında yazılan eserler arasında İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Ḥilmü Muʿâviye, İbn Ebû Âsım'ın Feżâʾilü Muʿâviye, Gulâmu Sa'leb'in Feżâʾilü Muʿâviye, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Tebriʾetü (Tenzîhü) Muʿâviye, Ubeydullah b. Muhammed es-Sakatî'nin Feżâʾilü Muʿâviye, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin Risâle fî Muʿâviye b. Ebî Süfyân ve İbn Hacer el-Heytemî'nin Taṭhîrü'l-cenân ve'l-lisân ʿani'l-ḫuṭur ve't-tefevvüh bi-s̱elbi Muʿâviye b. Ebî Süfyân adlı kitapları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Nasr b. Müzâhim, Vaḳʿatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1382, s. 502-504; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 173, 402-403; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 351-352; III, 32-33; IV, 255-256; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 99, 141, 155, 160, 203-230; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe),

s. 349-350; el-İmâme ve’s-siyâse, I, 49-50, 74-78, 84-103, 112, 140, 142, 148-174; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), V, 21-127; a.mlf., Fütûh (Fayda), bk. İndeks; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 216-241; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2820-2824, 2985-2986, 3096-3097, 3182-3220, 3330, 3414-3416, 3453; ayrıca bk. İndeks; İbn A‘sem el-Kûfî, Kitâbü’l-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, I, 261-264, 448-495; II, 289-291; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Müfîd M. Kumeyha - Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1407/1987, I, 77-78; II, 105; V, 50-51, 93-94, 110-114, 155-156; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 4-62; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, el-Münteḫab min Târîḫi’l-Menbicî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1406/1986, s. 65-73; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1416-1422; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LIX, 55-241; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 95, 117-118, 201-204, 274-325, 404-525; IV, 5-13; ayrıca bk. İndeks; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 119-162; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 174; V, 30-34, 55, 337-338, 355; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 364-365, 372-374; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 151-154; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 35-53; Ömer Süleyman el-Ukaylî, Ḫilâfetü Muʿâviye b. Ebî Süfyân, Riyad 1984; Bessâm el-Aselî, Muʿâviye b. Ebî Süfyân, Beyrut 1985; İbrâhim el-Ebyârî, Muʿâviye, Kahire, ts. (el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme); İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muâviye Bin Ebî Süfyân, Ankara 1990; Vecdi Akyüz, Hilafetin Saltanata Dönüşmesi: Emevîler’in Kuruluş Devrinde İslâm Kamu Hukuku, İstanbul 1991; H. Lammens, “Muâviye”, İA, VIII, 438-444; M. Hinds, “Muʿāwiya I”, EI^2 (Fr.), VII, 265-270; İsmail Yiğit, “Emevîler”, DİA, XI, 87-90.

İrfan Aycan

MUÂVİYE b. HUDEYC

(معاوية بن خديج)

Ebû Nuaym (Ebû Abdirrahmân) Muâviye b. Hudeyc b. Cefne es-Sekûnî el-Kindî (ö. 52/672)

Sahâbî, Emevî kumandanı.

Kinde eşrafından olup Eş‘as b. Kays’ın halasının oğludur. Yermük Savaşı’na ve Amr b. Âs’ın emrinde Mısır’ın fethine katıldı. Amr tarafından Fustat’ın kuruluş planının hazırlanması ve mahallelerin kabilelere dağıtılmasında görevlendirildi; ardından İskenderiye’nin fethi müjdesini Hz. Ömer’e ulaştırmak için Medine’ye gönderildi. 31’de (652) Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh kumandasında Nûbe üzerine düzenlenen seferde bir gözünü kaybeden Muâviye b. Hudeyc, askerî başarıları sebebiyle Hz. Osman devrinde kumandanlık görevine getirildi ve 34 (654-55) yılında ilk İfrîkıye seferini gerçekleştirdi. Arkasından Mısır’a yerleşti ve ateşli bir taraftarı olduğu Hz. Osman’ın halifeliğinin son yılında valinin Medine’ye gitmek için Fustat’tan ayrılması üzerine yönetime el koyan Muhammed b. Ebû Huzeyfe’ye karşı mücadele başlattı (Şevval 35 / Nisan 656). Hz. Osman’ın şehid edilmesine şiddetli tepki gösterdi ve kendisini destekleyenlerden onun katillerinin cezalandırılmasını sağlamak amacıyla bağlılık yemini aldı. Büyük bir düşmanlık beslediği Hz. Ali’ye karşı Muâviye’nin tarafını tutarak onun en yakın adamları arasına girdi ve Amr b. Âs ile anlaşmasında büyük rol oynadı. Muâviye’nin ordusunda Sıffîn Savaşı’na katıldıktan sonra Mısır’a döndü ve Mesleme b. Muhalled ile birlikte Hz. Ali’nin valisine biat etmeyen Hz. Osman taraftarlarını Hiribtâ’ya (Haribtâ) götürdü.

Vali Kays b. Sa‘d’ın kendilerine iyi davranması ve atıyyelerini ödemesi sebebiyle onun zamanında beklemeyi tercih eden Muâviye b. Hudeyc ve arkadaşları, Kays’ın yerine Muhammed b. Ebû Bekir tayin edilince Muâviye’nin de yardımıyla harekete geçtiler. Muâviye b. Hudeyc, Amr b. Âs’ın emrinde Mısır’ın Hz. Ali’nin valisi Muhammed b. Ebû Bekir’in

elinden alınmasında önemli rol oynadı; rivayete göre onu bizzat öldürmüş ve cesedini yaktırmıştır. Emevî Devleti'nin kuruluşundan sonra Muâviye'nin, Hz. Osman'ın şehâdeti dolayısıyla yaşanan karışıklıklar sırasında itaatten ayrılan İfrîkıye'ye karşı hazırladığı

ve içinde bazı meşhur sahâbîlerin de yer aldığı ordunun kumandanlığına getirildi (45/665). Karargâhını Kayrevan'ın 12 km. kuzeybatısındaki Karn dağının eteklerinde kuran Muâviye b. Hudeyc, İfrîkıye'ye düzenlediği bu ikinci seferinde Sûse liman şehrinin fethini gerçekleştirdi ve güçlü Bizans donanmasının İfrîkıye sahillerine asker çıkarmasını engelledi. Bu arada Celûlâ ve Benzert (Bizerte) başta olmak üzere bölgedeki pek çok merkezi ele geçirdi; fethettiği topraklarda kendi adıyla anılacak pek çok kuyu açtırdı. Bazı kaynaklarda onun Sicilya'ya karşı 200 parçalık bir donanma gönderdiği ve adaya çıkan askerlerin bir ay orada kalıp bol ganimet ve esirle geri döndükleri yolunda -doğruluğu kanıtlanamayan-birtakım bilgilere de rastlanmaktadır. İbn Sa'd, Taberî ve İbnü'l-Esîr gibi tarihçiler onun Mısır valiliği görevinde bulunduğundan bahsetmektedir. Ancak Kindî ve İbn Tağrîberdî gibi asıl Mısır tarihçileri, kendisini valiler arasında saymamış ve söz konusu yıllarda bu görevin Utbe b. Ebû Süfyân, Ukbe b. Âmir ve Mesleme b. Muhalled tarafından yürütüldüğünü belirtmişlerdir ki doğrusu da bu olmalıdır.

Başarılı bir asker ve devlet adamı olarak nitelendirilen Muâviye b. Hudeyc bazı rivayetlere göre 50 (670) yılında tekrar Kuzey Afrika seferine çıkmıştır. Daha sonra Mısır'a (Fustat) yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre sahâbîdir; Hz. Peygamber'le görüşmüş ve ondan birkaç hadis rivayet etmiştir (İbn Hacer, VI, 147). Onun Mısır âlimlerinin önde gelenlerinden olan oğlu Abdurrahman da Mısır'da kadılık ve şurta âmirliği yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 503; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 13-31; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 183, 193-194, 197; Belâzürî,

Ensâb (Zekkâr), III, 160-172; a.mlf., Fütûḥ (Rıdvân), s. 229-239; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 229, 254-255; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - M. Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 15-17, 20-24, 28, 30; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1413-1414; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LIX, 15-29; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 89-90; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 9-19; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 37-40; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 147; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 63-65, 108-110; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 70-72, 76-77, 133-145; Ch. Pellat, "Muʿāwiya b. Hudaydj", EI² (İng.), VII, 269.

Nadir Özkuyumcu

MUÂVİYE b. SEVR

(معاوية بن ثور)

Muâviye b. Sevr b. İbâde b. el-Bekkâ el-Âmirî el-Bekkâî

Sahâbî.

100 yaşlarında iken 9 (630) yılında Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'le görüştüğü dikkate alındığında 530'dan önce doğduğu söylenebilir. Âmir b. Sa'saa kabilesinin Benî Bekkâ koluna mensuptur. Resûl-i Ekrem'le yapılan görüşme, Bekkâoğulları'nı temsilen Muâviye b. Sevr başkanlığında oğlu Bişr, Fücey' b. Abdullah ve el-Esam diye bilinen Abdüamr b. Kâ'b el-Âmirî el-Bekkâî adlı köleden meydana gelen heyet tarafından gerçekleştirilmiştir. İbn Hacer, heyetin Bekkâoğulları'ndan bu üç ismin de içinde bulunduğu bir topluluktan oluştuğunu söylerken (el-İşâbe, I, 53) İbn Kesîr heyetin otuz kişiden meydana geldiğini ileri sürmüştür. Görüşmeden sonra İslâmiyet'i kabul eden heyet mensupları Resûlullah'ın tâlimatıyla hazırlanan bir evde birkaç gün misafir edilmiş ve kabileleri adına Hz. Peygamber'den emannâme alarak geri dönmüşlerdir. Emannâmenin bizzat heyet başkanı Muâviye b. Sevr'e veya Fücey' b. Abdullah'a verildiği kaydedilmiş (İbn Sa'd, I, 304; İbn Hacer, III, 430), Resûl-i Ekrem tarafından Abdurrahman adı verilen heyetin diğer üyesi Abdüamr b. Kâ'b, Suffe ashabı arasında yer almıştır.

Muâviye b. Sevr'in, Hz. Peygamber'in yanına gelmeden önce oğlu Bişr'i yapacakları görüşmenin âdâbı hakkında bilgilendirdiğine ve huzura varıldığında Resûlullah'ı selâmlayıp ondan hayır ve bereket için dua istemesini tavsiye ettiğine bakılırsa onun bu ziyareti İslâmiyet'i kabule hazır bir ruh hali içinde gerçekleştirdiği anlaşılır. Görüşme sırasında Muâviye b. Sevr, ihtiyarlığında kendisine çok iyi davranan oğlunun yüzünü sıvazlamasını Resûl-i Ekrem'den istemiş, Resûlullah onun bu isteğini yerine getirdiği gibi yedi beyaz oğlak hediye etmiş ve ona dua etmiştir. Bişr'in oğlu Muhammed babasının Hz. Peygamber'den gördüğü maddî ve mânevî desteği şiirle ifade etmiştir (İbnü'l-Esîr, I, 225-226).

Resûl-i Ekrem'in Muâviye b. Sevr'e ayırdığı bir miktar yardımı onun önce kabul ettiği, ancak daha sonra kabile reisliğini ve zenginliğini dikkate alarak bu yardımı daha önemli yerlere sarfetmesini söylemek üzere tekrar Hz. Peygamber'e geldiği, Resûlullah'ın bu davranışından dolayı onu takdir ederek isteğini yerine getirdiği kaydedilmektedir. Muhtemelen Kûfe'de vefat eden Muâviye b. Sevr'in ölüm tarihi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 304-305; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 83; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 289, 557; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 1006, 1413; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 225-226; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 90-91; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 53, 155-156; II, 362, 429; III, 430-431; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 380-382; Ahmet Önkal, "Bekkâ (Benî Bekkâ)", DİA, V, 363.

Zekeriya Güler

MUÂVİYE b. YEZÎD

(معاوية بن يزيد)

Ebû Leylâ (Ebû Abdirrahmân, Ebû Yezîd) Muâviye b. Yezîd b. Muâviye b. Ebî Süfyân el-Ümevî (ö. 64/684)

Emevî halifesi (683-684).

43 (663) yılında doğdu; babası I. Yezîd, annesi Ümmü Hâşim bint Ebû Hâşim b. Utbe b. Rebîa'dır. Kısa süren halifeliğinde önemli bir icraatının bulunmayışı sebebiyle kendisine "Ebû Leylâ" denilmiş ve bu künye ile meşhur olmuştur.

Babası tarafından veliaht tayin edilen Muâviye onun ölümü üzerine 14 Rebîülevvel 64'te (10 Kasım 683) tahta çıktı. Bu sırada ülkede büyük bir karışıklık hâkimdi. I. Yezîd'in ölüm haberini duyan Abdullah b. Zübeyr, Mekke'de halifeliğini ilân ederek biat almaya başlamış ve hâkimiyet alanını kısa sürede genişletmişti. Öte yandan halifeliğe bağlı vilâyetlerde de itaatsizlikler görülüyor, Selm b. Ziyâd Horasan'da, Ubeydullah b. Ziyâd Basra'da kendi adına biat alıyordu. Muâviye'nin ömrü ve hilâfeti çok kısa sürdü. Kaynaklarda onun tahta çıktığı sırada on yedi-yirmi üç arasındaki bir yaşta olduğuna dair farklı rivayetler bulunmakta ve halifelik süresi de yirmi gün ile dört ay arasında gösterilmektedir. Ayrıca halifelik günlerini hasta vaziyette Hadrâ sarayında geçirdiği ve halkın huzuruna çıkamadığı, devletin idaresi ve imamlık göreviyle müşaviri Dahhâk b. Kays'ın ilgilendiği belirtilmektedir. Muâviye, farklı rivayetlere göre bir hutbesinde halka halifelik mesuliyetini taşımaktan âciz kaldığını, yerini Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi Hz. Ömer gibi birine bırakmak istediğini, fakat çevresinde böyle bir kimseyi göremediğini, yahut Hz. Ömer'in yaptığı gibi halifeyi seçme

işiyle bir kurulu görevlendirmeyi düşündüğünü, ancak böyle bir kurulu oluşturacak uygun kişileri de bulamadığını söylemiş ve insanlara bu makama uygun şahsı kendilerinin seçmesini tavsiye etmiştir (Taberî, V,

503). Halife seçilene kadar idareyi Dahhâk b. Kays'ın yürütmesini de isteyen Muâviye, diğer bir rivayete göre bu konuşmasında dedesi Muâviye ile babası Yezîd'in Hz. Ali'ye ve evlâdına karşı yürüttükleri iktidar mücadelesinde haksız olduklarını belirterek onları ağır şekilde suçlamış ve öbür dünyada bunun hesabını vereceklerine inandığını dile getirmiştir (Ya'kūbî, II, 254). Makdisî de halifenin bu konuşmayı, Kaderiyye görüşünü benimseyen hocası Amr el-Maksûs'un kendisine, "Ya adaletle hükmet ya da görevi bırak" demesi üzerine yaptığını ileri sürmüştür (el-Bedʾ ve't-târîḫ, VI, 17). Fakat bazı çağdaş müellifler, Muâviye'nin halifelikten çekilmesiyle ilgili rivayetlerin siyasî ve dinî gruplar tarafından uydurulmuş olabileceğine dikkat çekmektedir (Wellhausen, s. 80; Reyyis, s. 266-267; EI² [İng.], VII, 268). Kaynaklarda, babasının tayin ettiği memurları görevlerinde bırakan ve hiçbir tayin yapmayan II. Muâviye'nin, devlet başkanı sıfatıyla icraat olarak sadece haraçlardan merkez beytülmâline gönderilen miktar üzerinden üçte bir oranında bir indirim yaptığı zikredilmektedir.

Hastalığının ağırlaşması üzerine yerine kardeşi Hâlid'i veliaht tayin etmesini isteyen yakınlarının ısrarlı taleplerini kendisinin halifeliğin hayrını görmediğini, bir de veliahtlığa getireceği kişinin hatalarının vebalini üstlenemeyeceğini söyleyerek geri çeviren Muâviye'nin ölüm şekli de ihtilâf konusu olmuştur. Kaynaklarda yakınları tarafından zehirletildiği, akciğerlerindeki rahatsızlık sebebiyle yahut veba yüzünden veya eceliyle öldüğüne dair rivayetler vardır. 7 Receb 64 (29 Şubat 684) tarihinde vefat edince Dımaşk'taki Bâbüssagīr Kabristanı'nda babasının yanına gömüldü. Çocuğu olmayan Muâviye'den sonra iktidar aynı aile içinde Süfyânîler'den Mervânîler'e geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 169; V, 39; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 255; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 352-353; Belâzürî, Ensâb, V, 379-381; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 252-254; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 501-503; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 82-83; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, VI, 16-17; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LIX, 296-305;

Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 139; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 80-83; M. Ziyâeddin Reyyis, İslâm’da Siyasî Düşünce Tarihi (trc. Ahmed Sarıkaya), İstanbul 1990, s. 265-267; Adnan Demircan, “Muâviye b. Yezîd ve Halîfeliği”, Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Şanlıurfa 1996, s. 109-128; İsmail Hakkı Atçeken, “Muâviye b. Yezîd Üzerine Bir Araştırma”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Konya 1997, s. 411-430; C. E. Bosworth, “Muʿāwiya II”, EI² (İng.), VII, 268-269.

Mehmet Ali Kapar

MUAVVİZ b. HÂRİS

(معوّذ بن حارث)

(ö. 2/624)

Avf b. Afrâ ve Muâz b. Hâris’in Bedir Gazvesi’nde şehid edilen kardeşi, sahâbî

(bk. AVF b. AFRÂ; MUÂZ b. HÂRİS).

MUAVVİZÂT

(المعوّذات)

Allah’a sığındıranlar anlamında İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerinin üçüne birlikte verilen isim

(bk. İHLÂS SÛRESİ; MUAVVİZETEYN).

MUAVVİZETEYN

(المعوّذتين)

Felak ve Nâs sûrelerinin ikisine birden verilen isim.

Kur'ân-ı Kerîm'in Felak ve Nâs olarak adlandırılan 113 ve 114. sûrelerine "Muavvizeteyn" (Muavvizetân), bunlara İhlâs sûresinin ilâvesiyle birlikte üç sûreye "Muavvizât" denilmiştir. Muavvizeteyn, "sığındıran, koruyan" anlamındaki muavvize kelimesinin tesniyesi muavvizetânın mansup hali olup Türkçe'de bu şekliyle yaygınlık kazanmıştır. Felak ve Nâs sûreleri ayrıca "Mukaşkışetân" (şirk ve nifaktan koruyan, tedavi eden) diye adlandırılmıştır (Mâverdî, VI, 373; Zemahşerî, IV, 245; Kurtubî, XX, 251; M. Tâhir b. Âşûr, XXX, 624). Bunun yanında Kâfirûn ve İhlâs sûrelerine Mukaşkışetân denildiği gibi Berâe sûresinin bir adı da Mukaşkışe'dir (Kurtubî, XX, 225; M. Tâhir b. Âşûr, XXX, 580, 610). İbn Âşûr, Felak ve Nâs sûreleri için kullanılan Muşakşıkatân isminin ne sebeple verildiğini araştırmadığını belirtir (et-Taḥrîr ve't-tenvîr, XXX, 623-624). Ancak Süyûtî'nin de işaret ettiği üzere (el-İtḳān, I, 177) bu ad sûrelerin fesahatiyle alâkalı olmalıdır.

Muavvizeteyn şeklindeki adlandırmanın kaynağı sûrelerin ilk âyetlerinin muhtevası ile Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerdir. Ukbe b. Âmir'den gelen bir rivayete göre Resûl-i Ekrem Felak ve Nâs sûrelerini kastederek, "Bana bazı âyetler indirildi ki benzerleri görülmemiştir: el-Muavvizeteyn" demiştir (Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 264, 265). Hadisin diğer rivayetlerinde Muavvizeteyn yerine, "Kul eûzü bi-rabbi'l-felak" ve "Kul eûzü bi-rabbi'n-nâs" denilmiş olması sebebiyle bu lafzın Hz. Peygamber'e mi yoksa Ukbe'ye mi ait olduğu hususunda ihtilâf edilmişse de başka yerlerde (el-Müsned, IV, 146, 151, 152; Ebû Dâvûd, "Edeb", 110; Tirmizî, "Daʿavât", 21; Nesâî, "İstiʿâẕe", 1) kelimenin rivayet edilen hadislerin bir parçası olarak zikredilmesi bizzat Hz. Peygamber'in bu ismi kullandığı şeklindeki görüşü desteklemektedir. Hz. Âişe'nin İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini Muavvizât olarak isimlendirmesiyle ilgili rivayet de (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 14; Müslim, "Selâm", 50, 51) bunu teyit eden diğer bir

husustur. Bazı rivayetlerden sahâbenin de bu iki sûreden Muavvizeteyn diye söz ettiği anlaşılmaktadır (Buhârî, “Ṭıb”, 41; İbn Mâce, “Ṭıb”, 33; Tirmizî, “Ṭıb”, 16). Öte yandan Felak ve Nâs sûrelerinin Muavvizeteyn diye adlandırılmasının sûrelerin nüzûl sebeplerini anlatan rivayetlerle ilgilidir. Buna göre müşrikler Hz. Peygamber’e büyü yaparak zarar vermek istemiş, bu sûrelerde ise her türlü şerre karşı Resûl-i Ekrem’in yüce yaratana sığınması gerektiği belirtilmiştir.

İlk dönemlerde Mu‘tezile, son dönemlerde tefsirde çağdaş yaklaşımları temsil eden bazı müfessirler, Hz. Peygamber’in ismet sıfatına aykırı olacağı gerekçesiyle ona büyü yapıldığına dair rivayetleri reddetmiştir. Onlara göre bu haberlerin kabul edilmesi Kur’an’da yer alan müşriklere ait, “Siz ancak büyülenmiş bir adama tâbi oluyorsunuz” şeklindeki iddiayı (el-Furkān 25/8) doğrulamak anlamına gelir. Halbuki Kur’an sihirle ilgisinin olmadığını beyan etmiş (Sâd 38/4-5) ve Allah’ın Resûl-i Ekrem’i insanlardan gelebilecek her türlü zarardan koruduğunu belirtmiştir (el-Mâide 5/67). Bu müfessirler, sahih olduğu kabul edilse bile söz konusu haberlerin âhâd olması sebebiyle Hz. Peygamber’in ismet sıfatı gibi itikadî bir meselede hüccet sayılamayacağını söylemişlerdir (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 187; Cemâleddin el-Kāsımî, VII, 417; Ahmed Mustafa el-Merâgī, XXX, 268; M. İzzet Derveze, I, 198-199).

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu ise Resûlullah’a büyü yapılmasının ve onunbundan etkilenmesinin müşriklerin

iddialarının doğrulanmasıyla ilgisinin olmadığı, bu iddialarda Hz. Peygamber’e delilik isnadının bulunduğu görüşündedir. Ayrıca Resûlullah yapılan sihirlerden etkilenmiş olsa da bu onun ismet sıfatına zarar vermez. Zira sihir peygamber kimliği itibariyle değil beşer olması sebebiyle kendisini etkilemiştir. Nitekim bir beşer olarak Peygamber de diğer insanlar gibi yorulur, hasta olur, savaşlarda yaralanır; bunlar onun ismet sıfatını zedelemez (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 187; Nevevî, XIII, 175; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 51-53; Âlûsî, XXX, 285-288).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿavẕ” md.; Müsned, III, 417; IV, 144, 146, 148, 151, 152, 154; V, 129; Buhârî, “Tefsîr”, 113, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 14, “Ṭıb”, 32, 39, 41, 47, 49, 50, “Cizye”, 14, “Edeb”, 56; Müslim, “Selâm”, 43, 44, 50, 51, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 264, 265; İbn Mâce, “Ṭıb”, 33, 38; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 110; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 12, “Tefsîr”, 93, “Ṭıb”, 16, “Daʿavât”, 21; Nesâî, “İstiʿâẕe”, 1, 37, “Taḥrîmü’d-dem”, 20; Mâverdî, en-Nüket ve’l-ʿuyûn (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, VI, 373; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 245; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, IX, 270-272; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 211; XXXII, 187; Kurtubî, el-Câmiʿ, XX, 225, 251-254; Nevevî, Ṣaḥîḥu Müslim bi-şerḥi’n-Nevevî, Dımaşk 1401/1981, XIII, 175; Zerkeşî, el-Burhân, I, 193-194; İbn Kayyim el-Cevziyye, Tefsîrü’l-Muʿavviẕeteyn (nşr. Seyyid b. İbrâhim), Kahire 1989, s. 44-53; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, VIII, 683; a.mlf., el-İtḳān (Bugā), I, 29-32, 42, 177; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXX, 278-279, 285-288; Cemâleddin el-Kāsımî, Tefsîrü’l-Ḳāsımî: Mehâsinü’t-teʾvîl (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Beyrut 1415/1994, VII, 417, 418; M. Hüseyin Tabâtabâî, el-Mîzân, Beyrut 1394/1974, XX, 394; M. Tâhir b. Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XXX, 580, 610, 623-624; Ahmed Mustafa el-Merâgī, Tefsîr, Kahire 1394/1974, XXX, 268; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü’l-ḥadîs̱, Kahire 1381/1962, I, 197-200.

Hidayet Aydar

MUAYEDE

(bk. BAYRAM).

MUAYKĪB b. EBÛ FÂTIMA

(معيقيب بن أبي فاطمة)

Muaykīb b. Ebî Fâtıma ed-Devsî el-Ezdî (ö. 40/660 [?])

Hz. Peygamber'in mühürdarı ve kâtiplerinden biri.

İlk müslümanlardan olup İslâmiyet'i kabul etmesinde, müslümanlar Mekke'de muhasara altında iken Hz. Peygamber'le gizlice görüşüp kabilesine dönen hemşehrisi şair Tufeyl b. Amr'ın rolü bulunmaktadır. Abdüşemsoğulları'nın müttefiki olduğu söylenmekle beraber Saîd b. Âs ailesinin veya Utbe b. Rebîa'nın müttefiki, yahut Saîd b. Âs'ın âzatlısı olduğu rivayet edilmiştir. Muaykīb, Bey'atürrıdvân'a ve Habeşistan'a yapılan ikinci hicrete katıldı. Oradan Ca'fer b. Ebû Tâlib'le birlikte Medine'ye hicret ettiklerinde Resûl-i Ekrem'in Hayber'in fethiyle meşgul olduğunu öğrenince (7/628) Resûlullah'ın yanına gittikleri ve gazveye katılmadıkları halde ganimetten kendilerine pay verildiği belirtilmiştir. Ayrıca Muaykīb'ın Habeşistan hicretinin ardından memleketine döndüğü ve kabilesinden kalabalık bir grupla birlikte Medine'ye hicret ettikten sonra aralarında kurdukları bir heyette yer alarak Hayber'e gittiği de zikredilmiştir. Muaykīb'ın Bedir Gazvesi'ne (17 Ramazan 2 / 13 Mart 624) iştirak ettiğini kaydeden müelliflere dayanarak onun Medine'ye daha önce geldiğini söylemek mümkünse de Zehebî bu rivayetin sahih olmadığını söylemektedir.

Hz. Peygamber'in diplomatik mektuplarını yazdırdığı kâtiplerinden biri olan Muaykīb aynı zamanda Resûlullah'ın mühürdarlığı görevini yürütmüştür. Resûl-i Ekrem'in, parmağında bulunan yüzük şeklindeki mührünü hazırlanan resmî evraka basması için Muaykīb'a verdiği, onun da bu mührü evraka bastıktan sonra Hz. Peygamber'e iade ettiği anlaşılmaktadır. Muaykīb'ın bu görevini Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman zamanında da sürdürdüğü, ilk iki halifenin onu ayrıca beytülmâlden sorumlu memur tayin ettikleri de belirtilmektedir. Hz. Osman'ın halifeliği sırasında Erîs Kuyusu'na düştüğü ve bütün aramalara rağmen bulunamadığı

bilinen mührün bu kuyuya Muaykīb'ın elinden düştüğü rivayet edilmektedir (Müslim, "Libâs", 55).

Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında cüzzam hastalığına yakalanan Muaykīb ile bizzat halife ilgilenmiş, Yemen'den getirttiği iki doktorun uyguladığı tedavi sayesinde Muaykīb'ın hastalığı durmuş ve bir daha nüksetmemiştir. İfrîkıye'nin fethi sırasında (29/649-50) veya Hz. Osman'ın hilâfetinin sonunda (35/656) vefat ettiği belirtilen Muaykīb'ın 40 (660) yılında Hz. Ali'nin halifeliğinin ilk döneminde öldüğünü, hatta bu tarihten sonra da yaşadığını ileri sürenler bulunmaktadır.

Muaykīb Hz. Peygamber'den yedi hadis rivayet etmiş, kendisinden de iki oğlu Muhammed ve Hâris ile torunu İyâs b. Hâris, ayrıca Ebû Seleme b. Abdurrahmân b. Avf rivayette bulunmuş, bu rivayetler Kütüb-i Sitte yanında Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ile Dârimî'nin es-Sünen'i gibi kaynaklarda yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Libâs", 55; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 116 -118; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 127; Belâzürî, Ensâb, I, 200-201; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 476-477; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 240-241; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 491-493; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 451; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 254; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), II, 267-268; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 106-107; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), III, 219-220; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 261; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, "Küttâbü'n-nebî", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, IV, Bağdad 1975, s. 203.

Abdülkadir Şenel

MUÂZ b. AMR

(معاذ بن عمرو)

Muâz b. Amr b. el-Cemûh el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 25/645 [?])

Sahâbî.

Medine’de doğdu. Hazrec kabilesinin Seleme (Selime) kolundandır. Annesi Hind bint Amr b. Harâm da sahâbî olup Abdullah b. Amr b. Harâm’ın kız kardeşidir. Muâz genç yaşta müslüman oldu ve kabile reisi olan babasını İslâmiyet’i kabul etmesi hususunda ikna etti. İkinci Akabe Biatı’nda bulundu ve Bedir Gazvesi’ne katıldı. Kendisi gibi genç bir sahâbî olan Muâz b. Hâris ile (Muâz b. Afrâ) birlikte Ebû Cehil’in peşine düşerek onu ağır şekilde yaralayıp öldürmüşlerdi. Ebû Cehil’in üzerinden çıkan şeyleri Muâz b. Amr’a veren Hz. Peygamber onu bu hizmetinden dolayı övdü (Müsned, I, 193; Buhârî, “Farżü’l-ḫumus”, 17; Müslim, “Cihâd”, 42). Ancak durumu öğrenen Ebû Cehil’in oğlu İkrime Muâz’ı takip ederek sıkıştırdı ve kılıcıyla kolunu kopardı. Bu yüzden Muâz daha sonraki savaşlara katılamamıştır. Resûlullah, “Ne güzel adam!” dediği (Müsned, II, 419; Tirmizî, “Menâḳıb”, 32) birkaç kişi arasında Muâz’ın da adını saymıştır. Abdullah b. Abbas’ın kendisinden rivayette bulunduğu Muâz b. Amr’ın Hz. Ömer’in hilâfetinin sonlarına doğru 23’te (643), bir başka rivayete göre ise Hz. Osman’ın hilâfetinin ilk yıllarında 24 (644) veya 25 (645) yılında Medine’de vefat ettiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 193; II, 419; Buhârî, “Meġāzî”, 13, “Farżü’l-ḫumus”, 17; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 360; Müslim, “Cihâd”, 42; Tirmizî, “Menâḳıb”, 32; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 87-88, 91, 149; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 452, 463, 634-

635, 710; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 368, 454; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1410; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, IV, 149-150; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 249-252; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 142-143.

Mehmet Efendioğlu

MUÂZ b. CEBEL

(معاذ بن جبل)

Ebû Abdirrahmân Muâz b. Cebel b. Amr el-Ensârî (ö. 17/638)

Sahâbî.

Hicretten on sekiz yıl önce (m. 603) Medine'de dünyaya geldi; yirmi yıl önce (m. 601) doğduğu da zikredilmiş, Hazrecî ve Cüşemî nisbeleriyle de anılmıştır. Hazrecoğulları'nın Benî Udey koluna mensup olan babasının ölümü üzerine annesi Hind bint Sehl b. Cüheyne, Medine civarında yaşayan ve cimriliğiyle tanınan Benî Selime oğullarının reisi Ced (Cüd) b. Kays ile evlendi. Muâz on sekiz yaşında iken müslüman oldu ve İkinci Akabe Biatı'na katıldı. Kendi kabilesinden İslâmiyet'i kabul eden arkadaşlarıyla birlikte geceleri Benî Selime oğullarından henüz müslüman olmayan bazı kimselerin putlarını kırdı veya putların âcizliğini ortaya koyacak eylemler yaptı (İbn Hişâm, II, 95-96; ayrıca bk. AMR b. CEMÛH). Resûl-i Ekrem hicretten sonra onunla Abdullah b. Mes'ûd arasında kardeşlik bağı kurdu; o sırada Habeşistan'da bulunan Ca'fer b. Ebû Tâlib ile kardeş yapıldığına dair rivayet doğru olmamalıdır. Bedir Gazvesi başta olmak üzere Huneyn ve Tâif dışındaki bütün gazvelere katıldı ve bunlarda kabilesinin bayraktarı veya temsilcisi oldu. Mekke fethinin ardından Resûlullah Huneyn Gazvesi'ne giderken onu Mekke'ye önce emîr, ardından Kur'an ve dinî bilgiler muallimi tayin ettiği için Huneyn ve Tâif gazvelerine iştirak edemedi.

Hz. Peygamber, hicretin 9. yılı Rebîülâhirinde (Ağustos 630) Muâz'ı Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile birlikte Yemen'e elçi, zekât memuru ve kadı sıfatıyla gönderdi. Muâz'ı Yemen'e giden heyete başkan tayin ederek onun Yukarı Yemen'de, Ebû Mûsâ'nın da Aşağı Yemen'de görev yapmasını istedi. İslâmiyet'i kabul eden ilk Himyer meliklerinden Hâris b. Abdükülâl'e Muâz ile bir mektup gönderdi. Muâz'ın Yemen'de kadılık yaparken nasıl hüküm vereceğiyle ilgili olarak Resûl-i Ekrem ile aralarında geçen konuşma meşhurdur. Resûlullah'ın sorularına cevap veren Muâz önce Allah'ın

kitabına göre hükmedeceğini, aradığı delili Kur'an'da bulamazsa Resûl-i Ekrem'in sünnetini dikkate alacağını, aradığını orada da bulamazsa kendi kanaatine göre hüküm vereceğini söyleyince Hz. Peygamber memnun oldu ve Resûlullah'ın elçisine Resûlullah'ı hoşnut edecek şekilde cevaplar verdiren Allah'a hamdetti (Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 11; Tirmizî, "Aḥkâm", 3). Ayrıca halka kolaylık gösterip zorluk çıkarmamalarını, müjde verip nefret ettirmemelerini tembih etti (Buhârî, "Meġāzî", 60; Müslim, "Cihâd", 7). Yemen heyetini uğurlarken bir süre Muâz'ın yanında yürüyen Resûl-i Ekrem'in ona belki bir daha görüşemeyeceklerini, Medine'ye döndüğünde sadece mescidini ve kabrini bulacağını söyleyince Muâz ağladı; Hz. Peygamber de onu teselli etti (Müsned, V, 235).

Yemen'deki Benî Bekre kabilesinin Sekûn kolundan bir hanımla evlenen Muâz b. Cebel, orada peygamberlik iddiasında bulunan ve kısa sürede Yemen'in birçok bölgesine hâkim olan Esved el-Ansî'nin üç ay içinde ortadan kaldırılmasında önemli rol oynadı. 11 (632) yılında görevini tamamladı ve Resûl-i Ekrem'in vefatından bir süre sonra Medine'ye döndü.

Muâz, Hz. Ebû Bekir devrinde Suriye fetihlerine katılmak için halifeden izin talep etti. Hz. Ömer, onun bilgisine ihtiyaç duyulacağı gerekçesiyle izin verilmemesini telkin ettiyse de halife şehid olmak isteyen kimseyi engellemeye hakkı olmadığını söyleyerek ona izin verdi. Muâz, önemli görevler üstlendiği Yermük ve Ecnâdeyn savaşlarıyla Dımaşk'ın fethinde bulundu. Ecnâdeyn Savaşı'nda ordunun sağ kanadına kumanda etti. Hz. Ömer halifelik görevini üstlendiğinde Suriye ordusunun kumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile ona bir mektup yazdı. Ebû Ubeyde veba salgınında ölünce ordunun başına Muâz b. Cebel geçti. Daha sonraları bazı sahâbîlerle birlikte Suriye'ye muallim olarak gönderildi. Muâz b. Cebel, 17 (638) yılında Ürdün'de Kusayru Hâlid'de Amvâs tâunu diye bilinen veba salgınında iki oğlu ve iki hanımıyla birlikte öldü. Bu tarih 18 (639) olarak da zikredilmiştir. Bugün İrbid vilâyetine (muhâfaza) bağlı Ağvârüşşimâliye livâsında kendi adıyla anılan köyde bulunan kabri üzerine küçük bir mescid ve türbe yaptırılmıştır.

Uzun boylu ve heybetli bir kimse olan Muâz'ın bir ayağı sakattı. Kaynaklarda ailesi Amvâs tâununda ölünce soyunun tükendiği kaydedilir. Onun hiç çocuğu olmadığına dair rivayet asılsızdır (Nüveyrî, XIX, 355).

Daha çok edebiyat kitaplarında yer alan, oğlunun ölümü üzerine Hz. Peygamber'in ona bir tâziye mektubu gönderdiğine dair rivayetin (Ebû Ca'fer en-Nehhâs, s. 227-228) güvenilir bir kaynağı yoktur. Muâz'ın Rebîa adında bir kardeşinin bulunduğu, onun soyunun da tükendiği (İbn Hazm, s. 358), kızı Ümmü Abdullah ile kız kardeşi Sa'be bint Cebel'in Hz. Peygamber'e biat eden hanımlardan olduğu belirtilmektedir.

Muâz b. Cebel her zaman Resûl-i Ekrem'in yanında bulunmaya gayret eder, merak ettiği konuları sorup öğrenirdi. Hz. Peygamber de onu sever, bazan Ufeyr adlı eşeğinin terkisine bindirirdi (Buhârî, "Cihâd", 46; Ebû Dâvûd, "Vitir", 26; İbn Sa'd, II, 347; III, 586; VII, 389). Muâz bir gün mahallesinde yatsı namazını kıldırırken Bakara sûresini okumuş, ziraatla uğraştıkları için yorgun düşen cemaatten bazıları onu Hz. Peygamber'e şikâyet edince Resûlullah ona, "Sen fitne mi çıkarmak istiyorsun?" demiş ve namazı daha kısa sûrelerle kıldırmasını istemiştir (Buhârî, "Ezân", 60, "Edeb", 74; Müslim, "Ṣalât", 178-179; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 123, 124).

Asr-ı saâdet'te Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ezbere bilen birkaç kişiden biri olan Muâz, Resûlullah'ın kendilerinden Kur'an öğrenilmesini tavsiye ettiği dört sahâbî arasında yer alıyordu. Yine o devirde fetva veren altı sahâbîden biri olan Muâz'ı Resûl-i Ekrem helâl ve haramı en iyi bilen kişi olarak gösterir, kendisine "Muâz ne

iyi adam!" diye iltifat eder, kıyamet gününde onun âlimlerin önünde yürüyeceğini söylerdi (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 8, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 16; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 119; Tirmizî, "Menâḳıb", 32; İbn Sa'd, II, 347, 350). Muâz'ın Hz. Peygamber'in kâtiplerinden olduğu (M. Mustafa el-A'zamî, s. 102-103) ve hazinedarları arasında yer aldığı (DİA, XVII, 141) zikredilmiştir. İnsanlara iyiyi ve hayırlı olanı öğretmesi ve güçlü bir imana sahip olması sebebiyle sahâbîler onu Hz. İbrâhim'e benzetirdi. Hz. Ömer, hilâfeti zamanında fıkhî meseleler için Muâz b. Cebel'e başvurulmasını tavsiye ederdi. Muâz geceleyin bir süre uyuduktan sonra kalkıp Kur'an okur ve namaz kılardı. Daha dinç ibadet edebilmek niyetiyle uyuduğunu, bu sebeple uykusundan da sevap beklediğini söylerdi (Buhârî, "Meġāzî", 60, "İstiṭâbe", 2; Müslim, "İmâre", 15).

Muâz b. Cebel Resûl-i Ekrem'den 157 hadis rivayet etmiştir. Bunlardan

ikisi Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim’de, üçü sadece Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’de, biri sadece Ṣaḥîḥ-i Müslim’de bulunmaktadır. Rivayetleri toplu halde Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde yer almıştır (V, 227-248). Pek çok konuda fetva vermesi ve sahâbîlerin bilmedikleri hadisleri ona sormaları Muâz’ın çok hadis bildiğini, fakat az rivayette bulunduğunu göstermekte, Hz. Peygamber’den yazdığı hadisleri ihtiva eden bir sahîfesi olduğu da anlaşılmaktadır (Müsned, V, 228). Kendisinden Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Ebû Evfâ, Abdurrahman b. Semüre, Câbir b. Abdullah, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Ebû Ümâme el-Bâhilî, Enes b. Mâlik gibi sahâbîler; Yemen’e onunla birlikte giden Abdurrahman b. Ganm ile Abdurrahman İbn Ebû Leylâ, onu Yemen’de tanıyan Amr b. Meymûn, Atâ b. Yesâr, Ebû Müslim el-Havlânî, Şakīk b. Seleme, Ebü’l-Esved ed-Düelî, Esved b. Yezîd, Hâlid b. Ma‘dân, Kādî Şüreyh, Kays b. Ebû Hâzim, Mesrûk b. Ecda‘ gibi tâbiîler hadis, fıkıh ve kıraat öğrenmiştir.

Muâz’ın Allah’ı zikrederek imanı güçlendirmek gerektiğini anlatmak üzere, “Gelin, bir saat oturup mümin olalım” dediği nakledilmiş (Buhârî, “Îmân”, 1); “Oğlum! Namaza durduğunda dünyaya veda etmek üzere olduğunu ve oraya bir daha dönmeyeceğini düşün” (İbn Ebû Âsım, s. 180); “İnsanlarla az, rabbinle çok konuş; belki o zaman kalbin rabbini görür” (Abdülhamîd Sâlih Hamdân, s. 67) gibi sözlerine kaynaklarda yer verilmiştir.

Abdülhamîd Mahmûd Tahmâz Muʿâẕ b. Cebel: İmâmü’l-ʿulemâʾ ve muʿallimü’n-nâsi’l-ḫayr, Abdülhamîd Sâlih Hamdân İmâmü’l-ʿulemâʾ Muʿâẕ b. Cebel adlı eserleri kaleme almış, Mer‘î Mecdû‘ Abdullah el-Karenî de Muʿâẕ b. Cebel: Aḳżıyetühû ve merviyyâtühû adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1400, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye el-ma‘hedü’l-âlî li’l-kazâ).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 227-248; Buhârî, “Îmân”, 1, “Eẕân”, 60, “Edeb”, 74, “Cihâd”, 46; “Ferâʾiż”, 6, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 16, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 8, “Meġāzî”,

60, 164, “İstitâbe”, 2; Müslim, “Şalât”, 178-179, “İmâre”, 15, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 119, “Cihâd”, 7; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 27; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 123, 124, “Vitir”, 26, “Aḳżıye”, 11; Tirmizî, “Aḥkâm”, 3, 8, “Menâḳıb”, 32; Nesâî, “Sehiv”, 60; İbn İshak, es-Sîre, s. 277-278; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 50, 170, 317; ayrıca bk. İndeks; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A’zamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 268-269; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 95-96, 106, 151, 196, 200, 212, 356, 357; IV, 143, 177, 236, 237; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, II, 347-350; III, 583-590; VII, 387-389; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 457; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 72, 126, 286, 304; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 254, 583, 601; İbn Ebû Âsım, Kitâbü’z-Zühd (nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid), Kahire 1408, s. 180; Bezzâr, Müsned (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah), Medine 1415/1995, VII, 118; Ebû Ca‘fer en-Nehhâs, Şınâʿatü’l-küttâb (nşr. Bedr Ahmed Dayf), Beyrut 1440/1990, s. 227-228; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Musul-Kahire 1405/1984, X, 60; XX, 33; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 304-306; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 228-244; İbn Hazm, Cemhere, s. 358; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Mekke 1414, VII, 443; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîḫu medîneti Ṣanʿâʾ (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), San‘a 1401/1981, s. 249-254; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 355-361; İbn Semüre el-Ca‘dî, Ṭabaḳātü fuḳahâʾi’l-Yemen (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1377/1957 → Beyrut, ts. (Dârü’l-kalem), s. 16-18, 23, 26, 35-36, 44-45; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), I, 327; III, 196; V, 194-197; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XIX, 355; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVIII, 105-114; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 19-22; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 443-461; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: ʿAhdü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 167-179; İbn Hadîde, el-Mişbâḥu’l-muḍî fî küttâbi’n-nebiyyi’l-ümmî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, s. 249-254; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, III, 124; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 426-427; IV, 345; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 186-188; İbn Fehd, Ġāyetü’l-merâm, s. 27-33; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 379-380; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 102-103; Abdülhamîd Mahmûd Tahmâz, Muʿâẕ b. Cebel: İmâmü’l-ʿulemâʾ ve muʿallimü’n-nâsi’l-ḫayr, Dımaşk 1408/1988; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, İmâmü’l-ʿulemâʾ Muʿâẕ b. Cebel, Kahire 1410/1990; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddiṡîn, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, I, 281-302;

M. Şît Hattâb, “Muʿâẕ b. Cebel el-Enṣârî el-Ḫazrecî eṣ-ṣaḥâbî el-ʿâlim es-sefîr el-mücâhid raḍıyallāhu ʿanh”, Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, I/1, Mekke 1987, s. 219-252; Erdoğan Merçil, “Hazinedar”, DİA, XVII, 141.

M. Yaşar Kandemir

MUÂZ b. HÂRİS

(معاذ بن الحارث)

Ebü'l-Hâris Muâz b. el-Hâris (Afrâ) b. Rifâa en-Neccârî el-Hazrecî (ö. 37/657 [?])

Sahâbî.

Doğum tarihi bilinmemekte, ancak kardeşleri Muavviz ve Avf ile birlikte genç yaşta Bedir Gazvesi'ne katıldığı belirtilmektedir. Muâz'ın babası ve annesi Afrâ bint Ubeyd ile amcası Râfi' de sahâbîdir. Hz. Peygamber'in bütün gazvelerinde bulunan Muâz ile kardeşleri Bedir'de şehid olan annelerine nisbetle İbn (Benû) Afrâ diye de anılır (İbn Hacer, el-İṣâbe, VIII, 26-27). Zehebî, Muâz'ın Râfi' ve Rifâa adlarında iki kardeşinin daha bulunduğunu kaydeder (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 358).

Muâz, ağabeyi Avf ile beraber Birinci ve İkinci Akabe biatlarında bulundu. İkinci Akabe Biatı'na diğer kardeşi Muavviz'in de iştirak ettiği zikredilmiştir (İbn İshak, s. 289). Muâz'ın, Mekke'de Resûlullah ile ilk önce karşılaşan Medineli iki kişiden biri olduğu şeklindeki rivayet kabul görmemiştir. Hz. Peygamber hicretten sonra Muâz b. Hâris ile Hz. Osman'ın yeğeni Ma'mer b. Hâris'i kardeş ilân etti.

Bedir Gazvesi'nde Kureyşliler'den üç kişi öne çıkıp çarpışacak kimse istediklerinde Muâz, Muavviz ve Avf'ın (veya Abdullah b. Revâha) kendiliklerinden ileriye atıldıkları, ancak müşrikler Medineliler'le işleri olmadığını, kendileri gibi Kureyşli savaşçı talep ettiklerini söyleyince, esasen bu durumu uygun görmeyen Resûl-i Ekrem Muaz ve kardeşlerine yerlerine dönmelerini emretti (İbn Hişâm, II, 277; İbn Sa'd, II, 17). Bu üç kardeşin Bedir Gazvesi'ndeki durumuyla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayete göre bu gazvede Ebû Cehil'i Muâz ile Muavviz veya Muâz ile Muâz b. Amr b. Cemûh öldürmüş (Buhârî, "Farżu'l-ḫumus", 18; Müslim, "Cihâd", 42), bir başka rivayette ise Ebû Cehil'i Muâz ile Muavviz'in önce yaraladıkları daha sonra da onu Abdullah b. Mes'ûd'un

öldürdüğü belirtilmiştir (Buhârî, “Meġāzî”, 8; İbn Abdülber, III, 1408-1409), ayrıca Muavviz ile Avf’ın Bedir Gazvesi’nde

Ebû Cehil’in bacağını kestikleri, Ebû Cehil ile oğlu İkrime’nin de onları şehid ettiği zikredilmiştir (bk. AVF b. AFRÂ).

Vefat tarihi hakkında farklı rivayetler bulunan Muâz’ın (Mizzî, XXVIII, 115) Sıffîn Savaşı’nda (37/657) Hz. Ali’nin saflarında çarpışırken öldüğü görüşü yaygındır. Onun 40 (660) yılından önce Hz. Ali’nin hilâfeti zamanında vefat ettiği rivayeti de bu doğrultudadır (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 188). Muâz’ın Bedir’de yaralandığı ve bunun sonucunda öldüğüne dair nakil yaygın bilgilere uymamakta, onun Yezîd b. Muâviye’nin hilâfeti döneminde Harre Savaşı’nda şehid düştüğü rivayeti ise aynı adı taşıyan kārî sahâbî Ebû Halîme Muâz b. Hâris el-Hazrecî ile (İbnü’l-Esîr, V, 197; İbn Hacer, el-İṣâbe, VI, 138-139) karıştırıldığı ihtimalini akla getirmektedir (İbn Hibbân, Meşâhîrü ʿulemâʾi’l-emṣâr, s. 22, 45). Muâz’ın Bedir’de aldığı bir yara sebebiyle Medine’de öldüğüne dair bilgi de isabetli bulunmamıştır (Nevevî, II, 405).

Muâz b. Hâris’in Hz. Peygamber’e biat eden eşi Habîbe bint Kays’tan Ubeydullah; Ümmü’l-Hâris bint Sebre’den Hâris, Avf, Selmâ, Remle; Ümmü Abdullah bint Nümeyr’den İbrâhim ve Âişe; yine Resûlullah’a biat eden hanımlardan biri olan Ümmü Sâbit Remle bint el-Hâris’ten Sâre adında sekiz çocuğu dünyaya gelmiştir (İbn Sa‘d, III, 491-492). Muâz’ın kardeşi Muavviz’in hanımı Ümmü Yezîd bint Kays Hz. Peygamber’den hadis nakletmiş; Rübeyyi‘ ve Umeyre adında iki kızından Rübeyyi‘ Hz. Peygamber’e Hudeybiye’de biat etmiş, onunla muhtelif gazvelere katılarak yaralıların tedavisinde hizmet görmüş ve kendisinden rivayette bulunmuştur.

Muâz’ın, torunu Nasr b. Abdurrahman tarikiyle gelen, ikindi ve sabah namazlarından sonra nâfile namaz kılmanın Resûlullah tarafından menedildiğine dair bir rivayetine Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde (IV, 219-220), İbn Ebû Âsım’ın el-Âḥâd ve’l-mes̱ânî’sinde (Riyad 1411/1991, IV, 21), Nesâî’nin Sünen’inde (“Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 11) ve Taberânî’nin el-Muʿcemü’l-kebîr’inde (XX, 76) yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 219-220; Buhârî, “Farżu’l-ḫumus”, 18, “Meġāzî”, 8; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 360-361; Müslim, “Cihâd”, 42; Nesâî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 11; İbn İshak, es-Sîre, s. 289; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 277; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 17; III, 491-493; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, III, 370; a.mlf., Meşâhîrü ʿulemâʾi’l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer), Beyrut 1954, s. 22, 45; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XX, 76; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1408-1410; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), V, 197-200; Nevevî, Tehẕîb, II, 101, 405; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVIII, 115-117; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 358-360; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 138-140; VIII, 26-27, 641-642; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 188.

İbrahim Hatiboğlu

MUÂZ b. MÜSLİM el-HERRÂ

(معاذ بن مسلم الهرّاء)

Ebû Müslim (Ebû Alî) Muâz b. Müslim el-Herrâ’ el-Kûfî (ö. 187/803)

Dil âlimi ve şair.

Abdülmelik b. Mervân devrinde (685-705) Kûfe’de doğdu. Kûfe dil mektebinin birinci tabakasına mensup olup Kûfe nahvinin kurucusu sayılan Ebû Ca‘fer er-Ruâsî’nin amcasıdır. Herat yapımı elbise ticaretiyle meşgul olduğundan “Herrâ” lakabıyla anılmıştır. Muâz ilk Kûfeli dilciler gibi Basra’ya gitti ve buranın önde gelen âlimlerinin derslerine devam etti; ardından Kûfe’ye döndü. Yeğeni Ruâsî ile birlikte uzun bir süre burada ders verdi. Kûfe dil mektebinin en tanınmış iki dilcisi olan Ali b. Hamza el-Kisâî ile Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ onun öğrencilerindendir.

Sarf ilmiyle çok meşgul olan Muâz özellikle kelimelerin kalıpları üzerinde çağdaşlarıyla tartışmalar yapmıştır. Bundan dolayı onu sarfın kurucusu sayanlar olmuş, Şiîliğe temayülü sebebiyle bilhassa Şiî çevreleri bu görüş üzerinde ısrar etmiştir. Ancak son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda bunun doğru olmadığı ileri sürülmüştür. Sarf ilminin -sistematik bir şekilde olmasa da-daha önce Basra’da Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ında nahiv içinde toplanmış olması, ayrıca sarfa dair eserlerde Muâz b. Müslim el-Herrâ’ya nisbet edilmiş önemli bir görüşünün bulunmaması onun sarf ilminin kurucusu olduğu yolundaki iddiaları zayıflatmaktadır. Bu ilmin kurucusu sayılmasa da Muâz’ın nahivden ziyade sarf ilminde uzman olduğu ve bu ilmin gelişmesinde önemli hizmetler yaptığı bir gerçektir.

Muâz’a ait şiirlerin bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır. Ca‘fer es-Sâdık’tan hadis rivayetinde bulunmuşsa da bu hususta güvenilir olmadığı ifade edilmiştir. Nahiv ilmine dair yazdığı söylenen eserlerin hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Muammerûn arasında yer alan Muâz ömrünün sonlarına doğru gittiği Bağdat’ta vefat etti. Onun uzun ömrü şiirlere konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 125-126; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 131; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 50; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 288-295; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 290-293; G. Flügel, Die Grammatischen Schulen der Araber, Leipzig 1862, s. 119-121; Brockelmann, GAL Suppl., I, 155; Sezgin, GAS, IX, 123-124; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 140-141; Hasan Hindâvî, Menâhicü'ṣ-ṣarfiyyîn ve meẕâhibühüm, Dımaşk 1989, s. 53-56.

Mehmet Yavuz

MUÂZE el-ADEVİYYE

(معاذة العدويّة)

Ümmü's-Sahbâ' Muâze bint Abdillâh el-Adeviyye (ö. 83/702)

Tâbiî.

Basralı olup Benî Adî'ye mensuptur. Hz. Âişe, Hz. Ali, Hişâm b. Âmir el-Ensârî, Ümmü Amr bint Abdullah b. Zübeyr ile kendi kocası Sıla b. Eşyem'den hadis rivayet etmiş; Ebû Kılâbe el-Cermî, Katâde b. Diâme, Eyyûb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahvel, İshak b. Süveyd el-Adevî gibi âlimler de ondan rivayette bulunmuştur. Muâze'nin kadınlardan meydana gelen bir ders halkasının olduğu anlaşılmaktadır (İbn Sa'd, VIII, 483). Buhârî, Yahyâ b. Maîn ve İbn Hibbân'ın sika kabul edildiğini belirttikleri Muâze'nin rivayetleri Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i ve Dârimî'nin es-Sünen'i gibi kaynaklarda yer almıştır.

Fıkıh ve hadis bilgisi yanında fesahat ve belâgat sahibi olmasıyla da tanınan Muâze'nin sûfî kişiliği ön plandadır. Onun gündüzleri, "Belki öleceğim gün bugündür", geceleri de, "Belki öleceğim gece bu gecedir" diyerek vaktinin büyük kısmını ibadetle geçirdiği söylenmiş, "Kabrin karanlığında uzun süre uyuyacağını bildiği halde bu dünyada uyuyan göze hayret ederim" dediği ve kocasının ölümünden sonra kendisini daha çok ibadete verdiği rivayet edilmiştir. Gaflet halinde veya uykuda ölmeyi istemeyen Muâze hayatı Allah'a yakınlaşmaya vesile olduğu için sevdiğini söylerdi.

Muâze'nin Medine'de ikamet ettiği bilinmediğine göre, "Hz. Âişe Basralı kadınlar arasında iken onu ziyaret ettim" dediğine bakarak (Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 300) onun Hz. Âişe'den Cemel Vak'ası esnasında Basra'ya gittiğinde veya bu savaşı kaybedip Basra'dan Medine'ye gönderildiğinde (DİA, II, 203) faydalanmış olması mümkündür. Muâze el-Adeviyye, Hz. Âişe'ye kadınların hayızlı iken kılamadıkları namazları kazâ edip etmeyeceklerini sorduğunda Hz. Âişe bu sorunun, hayızlı kadının orucu kazâ ettiği gibi namazı da kazâ etmesi gerektiği inancında olan ve

sünneti delil kabul etmeyen Harûrîler’i (İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, I, 560) hatırlattığını anlatmak için ona, “Sen Harûrîler’den misin?” diye tepki göstermiş ve Resûlullah’ın kendilerine bu durumda orucu kazâ etmelerini emrettiğini, fakat namazı kazâ etmelerinin gerekmediğini söylediğini bildirmiştir.

Muâze el-Adeviyye’nin, “Şu dünyada yetmiş yıl yaşadım, göz aydınlığı görmedim” dediği dikkate alındığında onun en az yetmiş yıl yaşadığını söylemek gerekir. Vefat tarihinin 83 (702) olduğu bilinmekte, ancak bazı kaynaklarda 101 (719-20) yılında öldüğü ileri sürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 95, 120, 231, 236, 250; Buhârî, “Ḥayıż”, 20; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 300-301; Müslim, “Ḥayıż”, 67, 69, “Müsâfirîn”, 78, “Ṣıyâm”, 194, “Ṭalâḳ”, 23; İbn Mâce, “İḳāmet”, 187; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 130, “Ṣavm”, 70, “Nikâḥ”, 38; Tirmizî, “Ṣavm”, 54; Nesâî, “Ṭahâret”, 17, “Ṣıyâm”, 64; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 483; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 739; İbnü’lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli’ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1405/1985, II, 612-613; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, Beyrut 1406/1986, IV, 22-24; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 81-100, s. 198; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 497-500; IV, 508-509; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 452; a.mlf., Fetḥu’l-bârî, Beyrut 1414/1993, I, 560; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ, Kahire 1952, I, 56; Münâvî, el-Kevâkib, I, 173-174; Mustafa Fayda, “Âişe”, DİA, II, 203.

Aynur Uraler

MUBAH

(المباح)

Fıkıh usulünde mükellefin yapıp yapmamakta şer'an serbest bırakıldığı fiilleri, fıkıhta ibâha denen bazı yetki ve izinlerin konusunu yahut sonucunu belirtmek için kullanılan bir terim.

Sözlükte "açık olmak; açığa çıkarmak" anlamlarındaki bevh kökünden türetilmiş ibâhanın ism-i mef'ûlü olan mubâh (mübâh) "serbest bırakılmış, müsaade edilmiş, yasaklığı kaldırılmış" demektir (Lisânü'l-ʿ Arab, "bvḥ" md.). Fıkıh usulü terimi olarak "şâriin mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiil" mânasına gelir. Hüküm tanımındaki görüş ayrılığından dolayı bazı teklifî hükümlerde şer'î hitapla bunun fıkhî neticesi farklı terimlerle (meselâ haramda "tahrîm" ve "hurmet" şeklinde) ifade edilebilirken mubahta her ikisi için de ibâha kelimesi kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde mubah kelimesi geçmez; ancak Hz. Peygamber'in bazı söz ve uygulamalarıyla ilgili rivayetlerde masdarı "ibâha" ve "istibâha" olan fiillere rastlanır (Wensinck, el-Muʿ cem, "bvḥ" md.). İbâhanın tarifinde usulcülerin esas aldığı "tahyîr" ile (muhayyer bırakma, seçim hakkı tanıma) aynı kökten gelen "hıyere" (seçim hakkı) kelimeleri iki âyette geçmekte (el-Kasas 28/68; el-Ahzâb 33/36), tahyîr masdarından fiiller de birçok hadiste yer almaktadır. Erken dönem fıkıh müelliflerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin es-Siyerü'l-kebîr'de mubah ve ibâha kelimelerini teknik anlamda değil can ve mal dokunulmazlığının kaldırıldığı bazı durumları belirtmek için kullandığı (Serahsî, I, 191, 318; Ahmad Hasan, s. 38, 57), fıkıh usulündeki anlamıyla mubahın terimleşme sürecinde İmam Şâfiî'nin öncü role sahip olduğu görülür (mubah kavramının ve ibâha masdarından türetilmiş fiillerin kullanımıyla ilgili örnekler için bk. el-Üm, I, 186; II, 137, 197; III, 2, 122; V, 162; İḫtilâfü'l-ḥadîs̱, VII, 59; er-Risâle, s. 209, 229). İlk Hanefî usul eserlerinden olan Cessâs'ın el-Fuṣûl fi'l-uṣûl'ünde (II, 89) mubah için "yapılmasıyla sevabın ve terkedilmesiyle cezanın hak edilmediği fiil" şeklinde bir tanım verilir. İlk Şâfiî usulcülerinden İbn Fûrek'in tariflerle

ilgili kitabında ibâha “mutlak anlamda müsaade”, mubah da “ibâha (izin) mecrasında seyreden bir şeyin terk veya fiiline özel olarak zem veya övgüde bulunmaksızın muhatabı onu yapıp yapmamakta serbest bırakma” şeklinde tarif edilir (el-Ḥudûd fi’l-uṣûl, s. 137-138).

Fıkıh usulü âlimlerince beş esas terim üzerine kurulan yükümlülük teorisinde dinen yapılması istenen fiiller talebin kesin ve bağlayıcı olup olmamasına göre vâcip (farz) ve mendup, yapılmaması istenenler aynı ölçüte göre haram ve mekruh, yapılıp yapılmaması serbest bırakılanlar ise mubah olarak nitelenmiştir. Bununla birlikte mubahın teklifî hükümlerden sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Bazı usulcüler, mubahın teklif (yükümlülük) anlamı içermediğini belirtmek üzere hüküm tanım ve tasnifinde iktizâ ve tahyîr unsurlarına ayrıca yer vermiş, bazıları ise teklifî hükümler tasnifi içinde mubahın da yer almasını değişik biçimlerde açıklamıştır. Bu durumu mükellefin, mubaha konu olan fiilin serbest bırakıldığı yahut mubahın da şer‘î kaynaklı olduğu inancını taşımasıyla açıklayanlar varsa da çoğunluğa göre teklifî hükümler şeklindeki niteleme, bu tasnifte yer alan hükümlerin ekseriyeti ve yapılan tasvirin genel karakteriyle ilgili olup mubahın gerçekten bir yük ve yükümlülük içermesi sebebiyle değildir (M. Ebü’l-Feth el-Beyânûnî, s. 53-55). Bu konuda en aykırı görüşün sahibi olarak tanınan Mu‘tezile âlimi Kâ‘bî’nin kendisiyle haramın terkinin gerçekleştiği gerekçesiyle mubahı emredilmiş (matlûp) hatta muhayyer vâcip kapsamında değerlendirdiği kaydedilir (bu görüş etrafındaki tartışmaların özeti için bk. M. Sellâm Medkûr, s. 22, 285-305). Mu‘tezile usulcüleri de şer‘î hüküm konusunda yukarıda geçen beşli ayırımı ve terminolojiyi esas almıştır; ancak onlara göre taabbüdî olanlar dışındakilerin belirlenmesinde temel ölçüt, şâriin fiillerin özüne yerleştirdiği ve aklın kendi başına idrak edebileceği iyilik ve kötülük sıfatları olup dinî bildirimin işlevi bunları açığa çıkarmaktan ibarettir. Dolayısıyla Mu‘tezilî anlayışa göre mubah, ihtiyarî fiillerden maslahat ve mefsedet yönü eşit olanlar için kullanılan bir terimdir; insanın yeme içme gibi ıztırarî fiilleri ise -maslahat ve mefsedet açısından özel bir değerlendirmeyi gerekli kılmadıkça-zaten mubahlar kapsamındadır. Buna karşılık bazı Mu‘tezile âlimlerine göre mubahı şer‘î hükümler arasında saymak doğru olmaz. Zira ibâha gerek yapma gerekse yapmama konusunda sıkıntıyı gidermek demektir. Bu ise dinî bildirim öncesinde sabit bir husustur. Şu halde dinin bir şeyi mubah kılması, onu hükmünde değişiklik

yapmaksızın olduğu hal yani hükümsüzlük üzere bırakmasıdır. Seyfeddin el-Âmidî bu yaklaşımı tartışırken kendilerinin dinî bildirim öncesinde mevcut olmayan ibâha-i şer‘iyyeden, yani şâriin hitabıyla sabit olan tahyîrden, onların ise farklı bir durumdan söz ettiğine dikkat çeker (el-İḥkâm, I, 115; ayrıca bk. EF‘ÂL-i MÜKELLEFÎN; HÜKÜM).

Fıkıh literatüründe yer alan ibâhayla ilgili tartışmalardan mubahlık hükmünün temellendirilmesi konusunda derin görüş ayrılıklarının bulunduğu izlenimi

edinilirse de dikkatle incelendiğinde ihtilâfın odak noktasını, dinî bildirim öncesinde yükümlülük ve buna bağlı sorumluluğun bulunup bulunmadığı meselesinin oluşturduğu görülür. Usul eserlerinde konuya ilişkin çok farklı görüşlere rastlanmasında, daha çok hüsün ve kubuh meselesi etrafında cereyan eden bu tartışmalarda tarafların bazı kavram ve ifadelerle ne kastettiklerinin ve zaman zaman asıl ihtilâf noktasının açık olmamasının da etkili olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu konudaki görüşleri ana hatlarıyla şöyle özetlemek mümkündür: Çoğunluğa göre din gelmeden önce eşyada asıl olan mubahlıktır ve buna “ibâha-i asliyye” denir. Bazıları bu durumda yasaklığın asıl olduğunu savunurken bazıları görüş açıklanamayacağı kanaatine varmıştır. Dinin gelmesinden sonraki dönem açısından ise, “Eşyada asıl olan ibâhadır” ilkesi hemen bütün fakihlerce benimsenmiştir. Şâriin hitabı ile sabit olan ve “ibâha-i şer‘iyye” diye anılan bu ibâha, aksine delil bulunmadıkça mükellefin bir şeyden yararlanıp yararlanmama veya bir fiili işleyip işlememe hususunda serbest bırakıldığını ifade eder. Naslarla sarâhaten veya delâleten yasaklığı bildirilmeyen şeylerin şer‘an mubah olduğuna dair aklî delil yanında birçok naklî delil vardır. Bu delillerin başlıcaları istidlâl yönü hakkında görüş ayrılıkları bulunan bazı âyetlerdir (bk. el-Bakara 2/29; el-Mâide 5/5; el-A‘râf 7/32; el-Câsiye 45/13). Bazı mezhep imamlarına mubahlığı hakkında özel delil bulunmadıkça temel ilkenin yasaklık olduğu görüşünün nisbet edilmesi, yararlı olan şeylerde ibâha, zararlı olanlarda haramlığın esas alınacağı şeklinde bir ayırım yapılması veya bazı meselelerde haramlığın asıl, mubahlığın istisna olduğunun ileri sürülmesi (Süyûtî, s. 133-138; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, I, 223-230), kısmen konunun aslî ibâha kavramıyla karma biçimde ele alınmasından kaynaklanmakla beraber, belirli konularda mubah alanını sınırlayan dinî bildirime dayalı yoğun ilke ve hükümlerin mevcudiyeti ve

kuralların olaylara uygulanmasında izlenen aklî ve fıkhî istidlâl yöntemleriyle de yakından ilgilidir (ibâha ilkesinin özel bir delil biçiminde işletilmesi ve konunun edille-i şer‘iyye içindeki yeri hakkında bk. İSTİSHÂB).

Fıkıh usulü eserlerinde yer alan değişik mubah tanımlarına bazı usulcüler tarafından yöneltilen eleştirilerde -kısmen lafzî tartışmalar içerse de- mubahın mahiyetini belirleme açısından ince noktalara temas edilir. Meselâ Seyfeddin el-Âmidî, muhayyer vâciple vaktin baş kısmı açısından muvassa‘ vâcibi dışarıda tutmak üzere serbest bırakmanın “seçenek gösterilmeksizin” şeklinde kayıtlanması gerektiğini ileri sürer. Yine “sevap ve cezaya konu olmaksızın yapılıp yapılmaması eşit olan” tarzındaki tanımı Allah’ın fiillerini dışarıda bırakmadığı, “fâiline, yapılması veya yapılmamasının âhirette zarar veya yarar getirmeyeceği bildirilen yahut gösterilen” şeklindeki tarifi de mubah olduğu bildirilen veya anlaşılan bazı fiillerin yapılması veya terkedilmesinin zarar içerebileceği gerekçesiyle eleştirir. Kendi önerdiği tarifte ise bilginin kaynağı açısından Eş‘arî anlayışını yansıtan “sem‘î delilin … gösterdiği” kaydına yer verir (el-İḥkâm, I, 114-115). “Sevap ve cezaya konu olmaksızın yapılıp yapılmaması eşit olan” şeklindeki tanım ayrıca, akıl hastası ve gayri mümeyyiz küçük gibi mükellef olmayan kişileri de kapsadığı için eleştirilmiştir (Tehânevî, I, 113). İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî ise “yapılmasına da terkedilmesine de övme ve kınama olmaksızın” kaydını koyarak Âmidî’nin dikkat çektiği iki vâcip türünü dışarıda bırakan bir tarif yapmıştır (el-Muvâfaḳāt, I, 109).

Mubah tanımında, hatta hüküm tasnifinde özel bir öneme sahip olması sebebiyle usulcüler tahyîr ile ibâha arasındaki ilişkiyi de açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede yapılan izahlar şöyle özetlenebilir: İbâha da bir tür tahyîrdir, yani şâriin mükellefi serbest bırakmasıdır; fakat bu serbestiyet yapıp yapmama arasındadır ve her iki yöndeki davranış için sevap veya ceza söz konusu değildir. Halbuki bazan seçim hakkı tanıma muhayyer vâcip örneklerinde görüldüğü gibi birden fazla vâcip arasında olabilir. Yine mükellefe bazı menduplar veya mendubu yerine getirme biçimleri arasında seçim yapma imkânı verilebilir. Bu durumlardaki tahyîr mükellefe yapma veya yapmama yönünde bir seçim hakkı tanımaz. Sonuç olarak ibâhaya nisbetle tahyîr daha kapsamlı bir kavramdır.

Özellikle fıkıh kitaplarındaki “hazr ve ibâha” bahislerinde bazan eş anlamlı gibi kullanılsalar da helâl kavramı mubaha göre daha kapsamlıdır. Haramın karşıtı olduğuna göre helâl, haram dışında kalan diğer durumları yani mubahın yanı sıra yerine göre vâcip, mendup ve mekruhu da kapsayabilir. Ancak bu bağlamda mekruhtan maksat Hanefî terminolojisindeki tenzîhen mekruhtur. Onların tahrîmen mekruh dedikleri durumlarda ise fiilin yapılmaması yönünde şâriin kesin ve bağlayıcı bir talebi söz konusudur ve zannî delile dayandığı için böyle adlandırılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu gibi durumlar Hanefîler’ce harama daha yakın görüldüğü gibi cumhur tarafından da esasen haram olarak nitelenir. Bununla birlikte bazı fıkıh eserlerinde helâlin mekruhu kapsamadığını belirtmek üzere helâl, haram ve mekruh şeklinde üçlü bir ayırım da yapılır. Câizle mubah arasında da bu duruma benzer bir ilişki görülür. Şöyle ki, Gazzâlî tarafından benimsenen bir görüşe göre cevazla ibâha eş anlamlıdır; çünkü cevaz da ibâha gibi mükellefin yapma ve yapmama arasında serbest bırakılması ve şer‘an fiille terkin eşit sayılması anlamına gelir. Fıkıh literatüründeki bazı kullanımlara uygun düşen diğer bir görüşe göre ise câiz helâl ile eş anlamlı olup mubahtan daha kapsamlıdır; yukarıda açıklanan haram ve tahrîmen mekruh anlayışı çerçevesinde haram dışında kalan diğer durumları, yani mubahın yanı sıra yerine göre vâcip, mendup ve mekruhu da kapsayacak şekilde kullanılabilir (ayrıca bk. CÂİZ; HELÂL).

Bir kısım usulcüler sıhhat kavramını faydalanmanın mubahlığı şeklinde açıklamışlarsa da bu iki kavram arasında böyle mutlak bir bağ kurulması isabetli olmaz. Zira sıhhat (sahih), meşrû amellerin şer‘an aranan nitelikleri taşıyıp taşımaması açısından yapılan ayırımın ortaya çıkardığı bir terimdir. Bunlardan ibadetler grubuna girenler hakkında yararlanmanın mubahlığından söz edilemeyeceği gibi muâmelât türünden olanların sahih olarak nitelenmesi daima mubahlığı ifade etmez. Hukukî muameleler şer‘an aranan rükün ve şartları taşıması sebebiyle sahih olarak nitelendirildiğinde çok defa bunların aynı zamanda mubah olduğu görülürse de bazı hukukî işlemlerin belli durumlarda yapılması teklifî hüküm terminolojisiyle vâcip, mendup veya mekruh şeklinde tavsif edilebileceği gibi işleme konu teşkil eden fiilin kendisinde şer‘î bir olumsuzluk bulunmadığı için geçersizlik müeyyidesinin söz konusu olmadığı fakat zaman, mekân ve amaç faktörü gibi fiilin dışındaki şartların etkisiyle mekruh, hatta tahrîmen mekruh olarak

nitelenen durumlar da vardır. Meselâ bazan vasiyet veya bir akdin yapılması vâcip yahut mendup, talâk tasarrufu mekruh olduğu halde rükün ve şartlarını taşır biçimde gerçekleştirilirse bu işlemler sahih olarak tavsif edilir. Cuma namazı sırasında bu namazla mükellef kişinin yaptığı

satım sözleşmesi bazı fakihlere göre sahih olduğu halde bu eylem teklifî hüküm olarak mubah değil tahrîmen mekruh şeklinde nitelendirilir. İbâha ile yakın ilişkisi bulunan kavramlardan biri de ruhsattır. Teklifî hükümlere mükellefi çevreleyen şartlar açısından yapılan bakışın ortaya çıkardığı azîmet-ruhsat ayırımını ele alırken bir kısım usulcüler ruhsatı ibâha sebepleri arasında sayarsa da haram, mekruh, vâcip ve mendubun ruhsat şartları altında mubah dışındaki hükümlere dönüştüğü de olur.

Şâtıbî dinin sükût ettiği konularda ve hata, unutma gibi durumlarda kullara gösterilen müsamahayı beş temel teklifî hüküm dışında, helâl ile haram arasında bir yerde mütalaa etmek gerektiğini belirtir. Kur’an’ın nüzûl sürecinde Resûlullah’a gereksiz sorular sorulmaması uyarısı içeren ve hakkında özel açıklama yapılmayan hususlarda Allah’ın kullarını muaf tuttuğunu bildiren âyetle (el-Mâide 5/101) Allah’ın emir ve yasaklarına titizlikle uyulmasını isteyen ve O’nun kullarına olan rahmeti sebebiyle ve bilerek bazı konularda yükümlülük getirmeyip muafiyet tanıdığını belirten hadiste (Ebû Dâvûd, “Eṭʿ ime”, 30) ve diğer naslarda geçen “‘afâ” fiilinden ve “afv” kelimesinden hareketle bu gibi durumlara “mertebetü’l-afv” adını verir; konuyu, bazı olayların Allah’ın hükmü dışında kalmasının mümkün olup olmadığı meselesiyle de bağlantılı olarak geniş biçimde inceler (el-Muvâfaḳāt, I, 161-176).

Fıkıh doktrinlerinin özellikle ca‘lî şart konusundaki tavırlarından hareketle bazı çağdaş yazarlar, hakkında dinî yasak bulunmayan konularda akdin taraflarınca -sınırlayıcı hüküm koyma anlamında-serbestçe düzenleme yapılıp yapılamayacağı meselesini ibâha prensibiyle irtibatlandırarak ele alırlar (meselâ bk. Coulson, s. 29-30, 103). Konuya ilişkin kapsamlı bir çalışma gerçekleştiren Medkûr’un da benzer bir yaklaşım ortaya koyarak irade hürriyeti ilkesiyle ibâha arasında bu açıdan bağ kurması haklılık taşımakla beraber bu karşılaştırmanın, fıkıhtaki tahyîr ve ibâha ile günümüz hukuk terminolojisinde “tamamlayıcı (yedek) hukuk kuralı” denilen kurallar arasında benzerlik kurma noktasına kadar götürülmesi

(Naẓariyyetü'l-ibâḥa, s. 28, 57-58), bunların temelindeki düşünce bakımından esaslı bir farklılık bulunduğu gerçeğiyle çatışır. Zira tamamlayıcı hukuk kurallarının amacı hukuktaki serbest alanı göstermek değildir ve tarafların özel düzenleme yapmadıkları durumlarda emredici kurallar gibi işlev görmektedir. Yasaklanmamış her davranışın hukuk tarafından tecviz edildiğinin kabulü ise esasen hukukun genel bir ilkesidir. Müellifin yer yer bu kapsamda zikrettiği yorumlayıcı hukuk kurallarıyla ibâha arasında benzerlik kurulması daha da zordur.

Aksine delil bulunmadıkça eşyadan yararlanma ve yükümlülük (talep, iktizâ) alanı dışında kalan fiiilleri yapıp yapmama serbestliği temel ilke olduğu gibi özel delillerden de mubahlık hükmü çıkarılabilir. Kur'an ve Sünnet'te yer alan birçok ifade, karîneye ihtiyaç duyulmaksızın izin anlamı çıkarmaya elverdiği için sarih biçimde ibâhaya delâlet eden üslûplar arasında kabul edilir. Sıkıntı, sakınca, günah, vebal bulunmadığını ve sorumlu tutmanın söz konusu olmadığını bildiren bazı ifadeler bu grupta yer alır (bu tür ifadelerin her zaman tahyîr anlamı içermediği hakkında bk. Şâtıbî, I, 140-147). Sarih şekilde olmaksızın ibâhaya delâlet eden başlıca üslûplar ise şunlardır: 1. Helâllik bildiren ifadeler. Bunlar yer yer sarih nitelikte olsa da sadece haramın karşıtı anlamında düşünüldüğünde mubahın yanı sıra vâcip, mendup ve mekruhu da kapsayabileceği durumlarda ibâhaya delâleti sarih olmaz. 2. İbâha anlamına yönelten karîne ile birlikte emir sîgası. Karîne bulunmaksızın emrin hakikat mânasında olmak üzere ibâhaya delâlet ettiği yönündeki istisnaî görüş bir yana bırakılırsa emrin vücûb dışında bir mânaya delâletini mecaz sayan çoğunluğa; nedb için, vücûb ve nedbden her biri için veya bunların müşterek noktasını oluşturan talep için vazolunduğunu, dolayısıyla ibâhaya ancak mecazen delâlet edebileceğini savunanlara; hatta hakikat anlamında olmak üzere vücûb, nedb ve ibâhayı ifade etmede müşterek olduğunu ileri sürenlere göre emir sîgasından ibâha mânası çıkarılabilmesi bunu gösteren bir karîne bulunmasına bağlıdır. Bu gibi durumların başında yasaktan sonra gelen emir yer alır. Meselâ, "İhramdan çıktığınızda avlanın" âyetinde (el-Mâide 5/2) geçen emir böyledir; ihramlıyken avlanma yasak olduğundan bu emir sîgasından yeni bir emir değil izin anlamı çıkar. 3. Vücûbdan sonra gelen nehiy sîgası. Bu durumda çoğunluğa göre haram kılma ve bir görüşe göre mekruh kılma anlamı çıkarsa da bazı usulcüler bunun mükellefi muhayyer bırakma anlamı taşıyacağını ileri sürmüştür. 4. Vücûbun neshi.

Vasiyet âyetinde olduğu gibi vâciplik hükmünün neshinden bazı usulcülere göre o fiilin yapılıp yapılmamasının sertbest bırakıldığı, bazılarına göre ise müstehap sayıldığı anlamı çıkar. 5. Nehiy ve haramlığı nefyeden ifadeler (meselâ bk. el-A'râf 7/32; el-Mümtehine 60/8). 6. Açık veya üstü kapalı haram kılma ifadesinden sarih veya zımnî olarak istisna yapılması (meselâ bk. el-En'âm 6/119). Bu gibi durumlarda kalıcı değil geçici bir ibâha hükmü söz konusu olur. Öte yandan Hz. Peygamber'in bazı fiilî ve takrirî sünnetleri lafızsız olarak ibâha hükmünü gösteren deliller arasında sayılır. Zira Resûl-i Ekrem'in sırf beşer sıfatıyla işlediği fiiller yanında mendupluğa veya başka şer'î hükme delâlet etmeyen, Kur'an'a açıklık getirme bağlamı dışındaki teşriî fiilleri ve onayları en azından mubahlık hükmünü gösterme noktasında birleşmektedir.

Esasen mubah yapma ve terketme yönlerinin eşit olması bakımından tek türdür. Yapılması da sakınılması da istenmeyen fiil olma özelliğiyle ilgili tartışmalar sırasında, mubahı işlemenin birçok zarar içerdiği iddiasında olduğu gibi birtakım izâfî durumlara dikkat çekilirse de konunun bu yönünü bakış açılarını belirleyerek ayrı değerlendirmek gerekir. Meselâ mubahın yasak bir sonuca vasıta teşkil etmesi durumunda mubah olması yönüyle, yani fiilin mahiyetinden dolayı değil sedd-i zerâi' ilkesi gereğince o fiil de yasak hale gelir. Bu durumda mubahın terkini mutlak anlamda daha üstün saymanın doğru olmayacağını belirten Şâtıbî mubahı bu açıdan üç gruba ayırır. 1. Yasaklanmış veya emredilmiş bir sonuca aracılık etmeyen mubah. Mutlak mânasıyla mubah bu kısmı ifade eder. 2. Yasaklanmış bir sonuca götüren mubah. 3. Emredilmiş bir sonuca vasıta teşkil eden mubah. Son iki durumda mubah neye vasıta oluyorsa onun hükmünü alır. Daha sonra Şâtıbî, mubaha küllîlik ve cüz'îlik açısından bakış yaparak sonucu itibariyle bununla kesişen dörtlü bir ayırım ortaya koyar. Buna göre tek başına ele alındığında mubah olan bir fiil büsbütün terkedilecek olursa ortaya çıkan sakıncanın derecesi onun işlenmesinin vâcip veya mendup olduğuna hükmettirebilir. Meselâ cüz'î bakışla yemek içmek mubahtır, fakat küllî bakışla bunun işlenmesi vâciptir, zira büsbütün terkedilmesi can kaybına, haram olan bir sonuca götürür. Yine tek başına ele alındığında mubah olan bir fiil, normal sınırı aşacak yoğunlukta işlenecek olursa ortaya çıkan sakıncanın derecesi onun haram veya

mekruh olduğuna hükmettirebilir. Meselâ cüz'î bakışla yemin etmenin hükmü ibâhadır, fakat bu fiilin sürekli ve yoğun biçimde işlenmesi, alışkanlık haline getirilmesi durumunda bütünü itibariyle hükmü hurmettir. Bu arada Şâtıbî, şer'î niteliği belli olmakla beraber fiilî çerçevesi takdire açık olan hususlarda, meselâ israf haram olmakla beraber neyin israf kapsamında sayılacağı konusunda değerlendirme farklılıkları olabileceğine, dolayısıyla mubahın sınırının belirlenmesinde herkesin kendi fakihi olması gerektiğine dikkat çeker (el-Muvâfaḳāt, I, 109-132; müellifin mubahın zarûrî, hâcî veya tekmîlî bir asla hizmet edip etmemesi açısından yaptığı ayırım için bk. I, 128-130, 147-148; aslı mubah olan fiilin zarûrî ve hâcî durumlarda dönüşüme uğraması ve sonradan meydana gelen durumla aslî hüküm arasında oluşan zıt ilişkilerin değerlendirilmesi için bk. I, 181-187). Karâfî mutlak anlamıyla ibâha yanında belli bir sebebe bağlı nisbî ibâhadan söz ederse de (el-Furûḳ, III, 131-132) verdiği örnekler incelendiğinde gerçekte ikinci kısmı ibâhanın bir türü olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira onun bu kısımla, bir fiilin haramlığı için birden fazla gerekçenin veya bir kimse hakkında birden fazla cezalandırma sebebinin bulunması durumlarında bu gerekçe veya cezalandırma sebeplerinin her birinin ortadan kalkmasıyla oluşan nisbîliği kastettiği anlaşılmaktadır; bu ise doğrudan ibâha kavramıyla değil illetlerin birleşmesi konusuyla ilgilidir.

Fürû eserlerinde ibâhanın izin mânası esas alınarak Allah'ın müsaade etmesi yanında kulların izin vermesi, meselâ bir nesnenin tüketilmesi veya menfaatinden faydalanılması için ilgili kişinin başkalarına müsaade etmesi ibâha kavramıyla belirtilir ve bu yolla serbest bırakılan alan da mubah olarak anılır. Esasen ibâhanın, mükelleflerin fiillerine ilişkin şer'î bir hüküm ve usulcülerin ifadesiyle hükmün de vâzıının sadece Allah olduğu dikkate alınınca kul boyutundaki iznin menşe anlamındaki kaynağı meselesi gündeme gelir. Allah'tan sâdır olan temel bir hüküm uyarınca değer kazandığı kabul edilen bu tür müsaadeler de göz önüne alınarak ibâha menşei bakımından iki kısma ayrılır. 1. İster naslardan anlaşılsın, ister müctehidlerin istinbatıyla elde edilsin menşei doğrudan şâri' olan ibâha; 2. Birbirleriyle ilişkilerinden doğması itibariyle menşei insanlar olan ibâha. Birinci kısım fiillere veya eşyaya ilişkin olması bakımından iki grupta ele alınır. a) Yeme içme gibi fiiller hakkındaki ibâhanın hükmü, fâilin bunu işlemesi yahut terketmesinden ötürü sevap veya ikābı hak etmemesidir. b) Su, otlaklar, kamuya ait yerler, yollar vb. eşya hakkındaki ibâhanın hükmü

de ilgili şeyin tabiatına göre iki çeşittir. 1. İbâhatü istihlâk. Kara ve deniz avı, su, ot, tuz gibi eşyadan temel istifade yönü tüketime dayanıyorsa bu nevide ibâhanın hükmü eşyanın mülk edinilerek ve tüketilerek kullanılmasıdır. 2. İbâhatü isti'mâl. Caddeler, mescidler, umumi irtifaklar, kamuya ait park ve bahçeler gibi iznin sırf eşyanın kullanılmasına inhisar ettiği durumlarda ibâhanın hükmü, mülk edinme veya başka bir yolla aynında tasarruf etmeksizin eşyayı kullanma hakkının sübûtudur. İkinci kısım da tüketim izni içerip içermemesi açısından iki çeşittir. a) Özel mülke konu olan bir şeyin tüketilmesine mâlikince genel biçimde veya belirli bir gruba mahsus olarak müsaade edilmesi anlamındaki ibâha. Misafirlere verilen yeme izni, düğünlerde tatlı vb. şeylerin dağıtılması gibi. Bunun hükmü, izin verilen kişinin mubah mal üzerinde mülkiyet hakkı elde etmeksizin onu istihlâk edebilmesidir. Diğer bir ifadeyle izin verilen kimse söz konusu nesneyi tüketebilir, fakat başkalarına satma, bağışlama vb. bir yolla temlik edemez. Bu sebeple meselâ kefâret vecîbesini yerine getirmek isteyen kimsenin fakirlere yeme imkânı sağlaması fakihlerin çoğunluğunca yeterli sayılmamış, borcun düşmesi için temlikte bulunma şartı aranmıştır. b) Hak sahibince eşyanın aynına değil menfaatlerine veya mânevî haklarına ilişkin olarak verilen müsaade anlamında ibâha. Bir eşyanın aynına veya menfaatlerine mâlik olan kimsenin (meselâ kiracı) başkasının ondan faydalanmasına, meselâ evde oturmasına izin vermesi gibi. Bu tür ibâhanın hükmü, izin verilen kişinin temellük ve tüketim hakkı olmaksızın ilgili eşyadan yararlanabilmesidir (eşya üzerindeki hak ve yetkilerle ilgili milk-hukuk-ibâha ayırımı için bk. HAK; mubah mal kavramı hakkında bk. MAL; hak sahibinin başkasına verdiği müsaadenin hükümleri için bk. İZİN).

Yukarıdaki tasnifte birinci kısmın (a) şıkkı dışında kalan durumlarda ağırlıklı olarak bir eşya hukuku kavramı işlevi gören ibâhanın, fürû eserlerinde ceza hukuku ve bununla irtibatlı şekilde devletler hukukunu ilgilendiren bazı konularda da yoğun biçimde kullanıldığı görülür. Temel insan hakları, özellikle can, ırz ve mal dokunulmazlığı hurmet, dokunulmazlığı kaldıran gerekçelerin bulunması durumu ibâha, bunun konusu veya sonucu mubah kavramıyla ifade edilir (bk. İSMET). Meselâ meşrû müdafaa gibi gerekçelerin varlığı durumunda haksız tarafın hurmet ilkesine sığınmasına müsaade edilmez; yine ıztırar halinde olduğu gibi normal şartlarda suç sayılan bir fiil suç olmaktan çıkar. Ceza hukukunda topluca "hukuka uygunluk sebepleri" diye adlandırılan bu gerekçeler

fakihler tarafından daha çok ibâha eksenli kavramlarla işlenmiştir. Günümüz Arap ülkeleri ceza hukuku literatürü yanında çağdaş İslâm hukuku yazarları da bunları “esbâbü’l-ibâha” adıyla ele alırlar. Bu arada hukuk düzeninin cezalandırmadığı fiiller hakkında genel bir iznin varlığını belirtmek üzere kanunsuz suç ve cezanın olmayacağı ilkesi de bir çeşit aslî ibâha olarak değerlendirilir. Öte yandan milletlerarası ilişkilerin incelendiği fürû kitaplarının ilgili bölümleriyle “siyer” adını taşıyan müstakil eserlerde de can ve mal dokunulmazlığını ortadan kaldıran gerekçeler üzerinde durulurken ibâha, istibâha ve mubah kavramlarından geniş biçimde yararlanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “bvḥ” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 113-114; Wensinck, el-Muʿcem, “bvḥ” md.; Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 30; Şâfiî, el-Üm, I, 186; II, 137, 197; III, 2, 122; V, 162; a.mlf., İḫtilâfü’l-ḥadîs̱ (a.mlf., el-Üm içinde), VII, 59; a.mlf., er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 209, 229; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 163-164, 257-261, 347; II, 77-100, 158-165, 294-305; IV, 175-176; İbn Fûrek, el-Ḥudûd fi’l-uṣûl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 137-138; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I, 363-372; II, 868-889; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü’l-âsime), I, 47-60; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 87-101, 308, 313; Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 191, 318; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 65, 73-76, 82, 100, 217-223; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 114-118; Karâfî, el-Furûḳ (nşr. M. Revvâs Kal‘acî), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), III, 73-77, 131-132, 143-145, 208-218; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 261-264; Adudüddin el-Îcî, Şerḥ ʿalâ Muḫtaṣari’l-Müntehâ, Bulak 1317, II, 5-7; İsnevî, Nihâyetü’s-sûl (Muhammed b. Hasan el-Bedahşî, Şerḥu’l-Bedaḫşî içinde), Beyrut 1405/1984, I, 149-177; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 109-187; III,

326-335; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, I, 328-347, 373-419; II, 268-272; Molla Fenârî, Fuṣûlü’l-bedâyiʿ,

İstanbul 1289, I, 209-237; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr içinde), II, 142-146; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Bulak 1316, II, 142-146; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 133-138, 209-215; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 223-230, 335-357; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, I, 79-81; N. L. Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago-London 1969, s. 29-30, 103; Dâvûd el-Attâr, Tecâvüzü’d-difâʿi’ş-şerʿî, [baskı yeri yok] 1402/1982 (el-Merkezü’l-İslâmî), s. 31-124; M. Seyyid Abdüttevvâb, ed-Difâʿu’ş-şerʿî fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1983, s. 19-56; M. Sellâm Medkûr, Naẓariyyetü’l-ibâḥa ʿinde’l-uṣûliyyîn ve’l-fuḳahâʾ, [baskı yeri yok] 1984 (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye); M. Ebü’l-Feth el-Beyânûnî, el-Ḥükmü’t-teklîfî fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1409/1988, s. 25-70, 232-258; Ahmad Hasan, The Early Development of Islamic Jurisprudence, Islamabad 1994, s. 38, 57; M. Ebû Zehre, el-İmâmü’ṣ-Ṣâdıḳ, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 503-506; a.mlf., İbn Ḥazm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 373-376; J. Schacht, “Ibāḥa”, EI^{2} (İng.), III, 660-662; “İbâḥa”, Mv.Fİ, I, 156-172; “İbâḥa”, Mv.F, I, 126-135; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, “el-İbâḥa”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1998, I, 27-28.

İbrahim Kâfi Dönmez

MU‘CEM

(bk. SÖZLÜK).

MU‘CEM

(المعجم)

Râvilerin adlarına göre alfabetik olarak düzenlenen eserlerin genel adı.

Sözlükte “kapalılık” anlamındaki ucme kökünden türeyen i‘câm “kapalılığı gidermek”, mu‘cem ise “kapalılığı giderme / kapalılığı giderilmiş (söz, kelime, harf vb.)” demektir. Buna göre benzer harfler arasındaki karışıklığı noktalarla gidermeye i‘câm, noktalı harflere el-hurûfü’l-mu‘ceme, bazılarına nokta koymak suretiyle karışıklığı / kapalılığı giderilen alfabe harflerine de hurûfü’l-mu‘cem denir. Özel isimlerin alfabe sırasına göre dizimini esas alan eserlerle sözlüklere mu‘cem adının verilmesi de isimlerdeki karışıklığı önleyen, kelimelerin anlamları arasındaki karışıklığı gideren eserler olmaları sebebiyledir. Mu‘cem terimi sözlük, tefsir ve hadis, tabakat ve biyografi, ülke adları gibi çeşitli alanlarda kullanılır. İsimlerin alfabetik sıralandığı çalışmalara ve ansiklopedik tertibe de bu ad verilmektedir. İlk râvisine (sahâbe) göre tertip edilen müsned türü eserlerin aksine son râvisine göre düzenlenen eserlere de mu‘cem denmektedir.

Hadis ilminde mu‘cem bir telif türü olup râvilerine göre tertip edilen kitapları ifade etmektedir. Bu kitaplar ya ilk veya son râvilerine (müellifin hocaları) yahut râvilerin ülkelerine göre alfabetik olarak kaleme alınır. Her râvinin adı altında rivayet ettiği bütün hadisler toplanabildiği gibi özellikle âlî isnadlılarından seçmeler yapılarak rivayetlerinden örnekler de verilebilir (Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, XV/40 [1989], s. 158). Mu‘cemlerde sıralama nâdiren hocanın vefat tarihine yahut ilim ve fazilet bakımından üstünlüğüne göre de yapılabilir (Abdülhay el-Kettânî, II, 41-42). İlk dönemlerin aksine bir âlimin hocalarının, ders arkadaşlarının veya talebelerinin zikredildiği kitaplara da mu‘cem denmektedir. İbn Hacer el-Askalânî’nin el-Mecmaʿu’l-müʾesses, Bikāî’nin ʿUnvânü’z-zamân fî terâcimi’ş-şüyûḫ ve’l-aḳrân, Kādî İyâz’ın Muʿcemü şüyûḫi’ṣ-Ṣadefî (İbn Sükkere) ve İbnü’l-Ebbâr’ın el-Muʿcem fî aṣḥâbi’l-Ḳāḍî eṣ-Ṣadefî adlı eserleri bu türün örnekleridir. Mu‘cem terimi aynı zamanda bilgilerin alfabetik düzenlendiği çalışmaların genel adıdır. Türkçe’de hadis terimleri

sözlüğü denilen eserlerin Arapça karşılığı olarak yine mu‘cem kelimesi kullanılır. Abdurrahman b. İbrâhim el-Humeysî’nin Muʿcemü ʿulûmi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî’si böyle bir çalışmadır. Bir müellifin kendilerinden hadis aldığı hocalarının birer hadisine yer veren mu‘cemler bir yönüyle meşyeha türü eserlere benzemekle beraber meşyehalarda alfabetik olma şartı yoktur. Meşyeha terimi daha ziyade erken dönem muhaddislerince, bir musannifin hocalarının isimlerinin ve onlardan dinlediği rivayetlerin sıralanması ile meydana gelen eserler için kullanılmış, daha sonraları aynı telif türü mu‘cem diye anılmış ve bu kullanım yaygınlık kazanmıştır. Doğulu İslâm âlimleri bu telif türüne aynı zamanda “sebet” ismini vermişlerse de sebet terimi, daha çok talebenin hocasından hadis veya icâzet alma tarihine göre düzenlenen eserleri ifade etmektedir. Kuzey Afrika ve Endülüs ulemâsı, geç dönem çalışmalarında aynı anlama gelen “bernâmec” veya “fehrese” kelimelerini tercih etmişlerdir. Buna göre mu‘cemleri “mu‘cemü’l-hadîs” ve “mu‘cemü’ş-şüyûh” diye iki grupta ele almak mümkündür. Mu‘cemü’l-hadîse dair eserlerde müellif hocasının ismini belirttikten sonra kendisi hakkında kısaca bilgi verir ve onun tarikiyle rivayet ettiği hadisleri zikreder. Mu‘cemü’ş-şüyûhlarda ise şeyhlerin biyografileri verilip genellikle onlardan rivayet icâzeti alınan eserlerin listesi sıralanır. Mu‘cemü’l-hadîs türünün önemli kısmı sahâbe mu‘cemleridir. Sahâbe isimlerinin alfabetik sıralanıp rivayet ettikleri hadislerin kaydedildiği bu eserler arasında Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî’nin ve İbn Kāni‘in Muʿcemü’ṣ-ṣaḥâbe’leri anılabilir.

Mu‘cem kelimesini terim anlamında Muʿcemü’ş-şüyûẖ adlı kitabında ilk kullanan müellifin Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî olduğu ileri sürülmüştür. Daha önce Fesevî ve Nesâî de hocalarının isimlerini ihtiva eden mu‘cemler yazmışlarsa da bunlar alfabetik değildir. Hadis ilmi sahasında yapılan bazı modern çalışmalarda ise mu‘cem “kelime fihristi” anlamına gelmektedir. Wensinck’in el-Muʿcemü’l-müfehres li-elfâẓi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî, Ebü’l-Fidâ Sâmî et-Tûnî’nin Muʿcemü mesânîdi kütübi’l-ḥadîs̱ ve Muhammed Hüseyin Ebü’l-Fütûh’un Muʿcemü elfâẓi’l-ḥadîs̱i’n-nebeviyyi’ş-şerîf fî ṣaḥîḥi’l-Buẖârî adlı eseri bu tür çalışmalardandır.

Literatür. 1. el-Muʿcemü’l-kebîr. Taberânî’nin üç mu‘ceminin en genişi olup sahasındaki en hacimli mu‘cemdir. Eserde sahâbe adları alfabetik olarak sıralanmış, az hadis rivayet edenlerin (mukıllûn) bütün rivayetleri derlenmiş, çok hadis rivayet edenlerin (müksirûn) rivayetlerinden seçmeler

yapılmış ve yaklaşık 25.000 hadis bir araya getirilmiştir. Müksirûndan olan sahâbîlerden Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in rivayetlerine yer verilmiş, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Ebû Saîd el-Hudrî ve Hz. Âişe'nin müsnedleri zikredilmemiş, Ebû Hüreyre'nin rivayetleri ise Müsnedü Ebî Hüreyre adıyla müstakil bir ciltte toplanmıştır. el-Muʿcemü'l-kebîr'in Kütüb-i Sitte'ye olan zevâidleri Nûreddin el-Heysemî'nin Mecmaʿu'z-zevâʾid'inde yer almaktadır. Eser Hamdî Abdülmecîd es-Selefî (I-XXV, Bağdat 1978, 1983, 1987; Musul-Kahire 1405/1984; Beyrut 1414/1993; Riyad 1415/1994) ve Muhammed Habîb el-Hîle (Tâif 1988) tarafından neşredilmiştir. İbn Balabân el-Muʿcemü'l-kebîr'i bablarına göre düzenlemiştir (Kettânî, s. 13-14). Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr, el-Muʿcemü'l-evsaṭ ve el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr'i bu türün en meşhur eserleri olduğundan "meâcim" denildiği zaman bu üç eser, "mu'cem" denilince de el-Muʿcemü'l-kebîr kastedilir. 2. el-Muʿcemü'l-evsaṭ.

Taberânî bu eserinde 2000 kadar hocasının adını sıralamış ve onların 12.000 rivayetine yer vermiştir (Mahmûd et-Tahhân'ın neşrinde 9485, Târık b. İvazullah neşrinde 9489 hadis mevcuttur). Kendilerinden az hadis rivayet ettiği hocalarından birkaç rivayet, çok hadis rivayet ettiklerinden elliden fazla hadis zikrettiği olmuştur. Eserde senedinin bir yerinde râvi sayısı teke düşen rivayetlere (ferd ve garîb hadisler) daha fazla yer verildiği için kitap Dârekutnî'nin el-Efrâd'ına benzetilmiştir. el-Muʿcemü'l-evsaṭ'ta sahihten münkere kadar her türlü rivayete yer verilmiş olup bunların bir kısmı el-Muʿcemü'l-kebîr'de de bulunmaktadır (nşr. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, I-XI, Riyad 1405-1416/1985-1995; nşr. Târık b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Kahire 1416/1995). Heysemî, Mecmaʿu'l-baḥreyn fî zevâʾidi'l-Muʿcemeyn adlı eserinde el-Muʿcemü'l-evsaṭ ile el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr'de yer aldığı halde Kütüb-i Sitte'de bulunmayan rivayetleri tesbit etmiştir. 3. el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr. Eserde Taberânî'nin kendilerinden hadis rivayet ettiği 1161 hocasının adı alfabetik olarak sıralanmış ve bunların birer, bazan da ikişer hadisi senedleriyle birlikte yazılmıştır. Ayrıca müellifin hocalarından nerede ve ne zaman hadis dinlediğine, bazı hadislerin sıhhatine dair açıklamalara, râviler hakkında bilgilere, rivayet şekline ve yolculuk yaptığı yerlere dair ayrıntılara yer verilmiştir. el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr'in birçok baskısı bulunmaktadır (I-II, Kahire 1968, 1983; Beyrut 1403/1983, 1406/1986, 1995; nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, I-II, Medine 1388/1968; Mekke 1992). Muhammed

Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr, er-Ravżü'd-dânî ile'l-Muʿcemi'ṣ-ṣaġīr li'ṭ-Ṭaberânî adlı çalışmasında eseri çeşitli nüshalarını karşılaştırıp rivayetlerin sıhhat derecesini belirterek yeniden neşretmiştir (Beyrut 1405/1985). Seyyid Tâlib Hüseyin el-Muʿcemü'ṣ-ṣaġīr'in tahkik ve tahrîcini doktora tezi (Bahâvelpûr İslâmiyye Üniversitesi), Sâlih Saîd Muhammed Zehrânî de eserin bir kısmının tahkik ve tahrîcini yüksek lisans tezi (1407/1987, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye) olarak gerçekleştirmiştir. İsmail Mutlu kitabı Türkçe'ye çevirmiştir (Mu'cemü's-sagîr Tercüme ve Şerh, I-II, İstanbul 1996). 4. Muʿcemü'ş-şüyûḫ. Ebû Ya'lâ el-Mevsılî bu eserinde 335 hocasının adından sonra onlardan rivayet ettiği bir, nâdiren iki veya üç hadisi zikreder (nşr. Hüseyin Selîm Esed, Beyrut 1410/1989). 5. Kitâbü'l-Muʿcem. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, kendilerinden hadis dinlediği 336 hocasının künyelerini sıraladığı eserinde her birinden rivayet ettiği hadis veya hikâyelere yahut şiirlere yer vermiştir. 2465 hadis ihtiva eden kitabın ilk yarısını Ahmed b. Mîrin Seyyâd el-Belûşî tahkik ederek yayımlamıştır (I-VI, Riyad 1412/1992). 6. Kitâbü'l-Muʿcem fî esâmî şüyûḫi Ebî Bekr el-İsmâʿîlî. Müellif eserinde adlarını sıraladığı 410 hocasından bir veya birkaç hadis zikretmiştir. Beş hocasından hadis rivayet etmemiş, elli altı hocası hakkında cerh ve ta'dîle yer vermiş, hocalarının bir kısmından nerede hadis dinlediğini de belirtmiştir (nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr, I-II, Medine 1410/1990; ayrıca bk. DİA, XXIII, 127). 7. Muʿcemü'ş-şüyûḫ (Muʿcemü İbni'l-Muḳrî). İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî bu eserinde 874 hocasına ve her birinden dinlediği bir veya daha fazla hadise yer vermiştir. Hadisleri hocalarından nerede dinlediğini yazdığı gibi bir kısmının güvenilirliği hususunda açıklamada da bulunmuştur. Muhammed b. Sâlih el-Fellâh eser üzerine üç ciltlik bir doktora tezi hazırlamıştır (1425, el-Câmiatü'l-İslâmiyye kısmü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye [Medine]). 8. Muʿcemü'ş-şüyûḫ (Muʿcemü İbn Cümeyʿ). Eserde müellif kendilerinden rivayette bulunduğu 387 hocasının birer hadisini zikretmiştir. 9. el-Muʿcem fi'l-ḥadîṣ. Abdülhâliḳ b. Esed b. Sâbit'e ait olan eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 390). 10. Muʿcemü'ş-şüyûḫ (el-Muʿcemü'l-kebîr). Zehebî'nin 1040 hocası hakkında bilgi verdiği hacimli bir çalışma olup iki cilt halinde yayımlanmış (nşr. M. Habîb el-Hîle, Tâif 1408/1988), eseri Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî de Muʿcemü şüyûḫi'ẕ-Ẕehebî adıyla neşretmiştir (Beyrut 1410/1990). Zehebî'nin el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddiṣîn adıyla kaleme alıp 394 hocası hakkında bilgi verdiği eserini (nşr. M. Habîb el-Hîle, Tâif 1408/1988) bu

çalışmasından ihtisar ettiği anlaşılmaktadır. Rûhiyye Abdurrahman bu eseri de Muʿcemü muḥaddiṣi'ẕ-Ẕehebî adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1413/1993). 11. el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres. İbn Hacer el-Askalânî hacimli eserinde 730 hocasının hayatı, eserleri ve rivayet ettikleri kitaplar hakkında geniş bilgi vermektedir. Müellif bazı hocalarının hocaları hakkında da kitaplar yazmıştır (DİA, XIX, 525). 12. Muʿcemü'ş-şüyûḫ. Necmeddin İbn Fehd bu eserinde 447'si erkek, altmış yedisi kadın olmak üzere 514 hocası hakkında bilgi vermektedir (nşr. Muhammed ez-Zâhî, Riyad 1982).

BİBLİYOGRAFYA

Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), neşredenin girişi, I, 5-26; a.mlf., el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1405/1985, neşredenin girişi, I, 5-7; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1735-1737; Sıddîk Hasan Han, el-Ḫıṭṭa fî ẕikri'ṣ-ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 68; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, Fas 1346, II, 41-42; M. Zubayr Sıddîqî, Hadith Literature, Calcutta 1961, s. 120-121; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Bağdad 1978, I, 465-499; a.mlf., "Dirâse fî ravâʾiʿi'l-meʿâcim", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XV/40, Bağdad 1989, s. 158-170; Ali Yardım, Hadis, İzmir 1984, II, 69-72; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 13-14, 281-289; İzmirli İsmâil Hakkı, Hadis Tarihi (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2001, s. 255; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 2003, s. 65-69; M. Ali en-Neccâr, "el-Meʿâcim", ME, XXV/2 (1954), s. 169-172; Abdülkadir Palabıyık, "Taberânî ve el-Mu'cemü's-sagîr Adlı Eseri", DÜİFD, XIII-XIV (2001), s. 191-203; M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", DİA, XII, 297-298; a.mlf., "Heysemî", a.e., XVII, 292-293; a.mlf., "İbn Hacer el-Askalânî", a.e., XIX, 525; Emin Âşıkkutlu, "İsmâilî", a.e., XXIII, 127.

İbrahim Hatiboğlu

MU‘CEMÜ’l-MATBÛÂTİ’l-ARABİYYE ve’l-MUARREBE

(معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة)

Yûsuf İlyân Serkîs’in (ö. 1932) Arapça olan ve Arapça’ya başka dillerden çevrilen matbu eserlerle yazarlarına dair eseri

(bk. SERKÎS, Yûsuf İlyân).

MU‘CEMÜ MEKĀYÎSİ’l-LUGA

(معجم مقاييس اللغة)

İbn Fâris (ö. 395/1004) tarafından hazırlanan Arapça etimolojik sözlük.

Arapça kelimelerin kendilerinden türediği köklerin ve bunların temel anlamlarının bulunduğu olgusu ile (usûl-mekāyîs) aynı kökten türeyen kelimeler arasında anlam ilişkisinin mevcut olduğu gerçeğinden hareket eden İbn Fâris sözlüğünde iki nazariyeyi ispat etmeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi, üçlü köklerde “mikyâs” (asıl) adını verdiği ve kendilerinden fer‘î kelimelerin türediği temel anlamların ve dolayısıyla temel kelimelerin bulunduğu, ikincisi, üçten fazla harften oluşan köklerin çoğunlukla terkiplerden veya birkaç kelimeden kısaltılarak elde edilmiş yapay

kelimeler (menhût) olduğudur. Meselâ “بحتر” (tıknaz) kelimesinin “بتر حتر” kelimelerinden, “قلفع” (kuru çamur; demir kırıntısı) kelimesinin “قفع قلع قلف”den ihtisar edilmesi gibi (Hilmî Halîl, s. 491). Böylece müellif, “mekāyîs” sözüyle bazı dilcilerin “el-iştikāku’l-kebîr” dedikleri, her kökle ilgili kelimelerin ortak bulunduğu bir ya da birden çok temel anlamı kastetmiştir (M. Mustafa Rıdvân, s. 87).

İbn Fâris kısa önsözünde eserinin amacını ve başlıca kaynaklarını açıklamıştır. Bunların başında Halîl b. Ahmed’in Kitâbü’l-ʿAyn’ı ile İbn Düreyd’in el-Cemhere’si gelir. Bu iki esere “Kitâbeyn” adını veren müellif temel anlamlar ve yapay kelimeler düşüncesinin Halîl’e ait olduğunu, onun bazı kelimeleri açıklarken bu konuda yaptığı açıklamalardan esinlendiğini belirtmektedir (Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa, I, 440; Hüseyin Nassâr, II, 436; M. Mustafa Rıdvân, s. 96). Halîl b. Ahmed’le ilgili eleştirilerinde son derece saygılı davranan müellif bu eleştirilerini çok defa Kitâbü’l-ʿAyn’a yöneltmiştir (Hüseyin Nassâr, II, 459). İbn Düreyd’i ise ağır biçimde tenkit etmekte, onun kelime uydurduğunu, yanlışları gizlediğini ve yanıldığını sıkça belirtmektedir. Sözlüğünde kabilelerin lehçe farklarına nâdir olarak yer verdiği halde İbn Düreyd’in Yemen lehçesiyle ilgili nakillerinin birçoğu

-onun temel anlamlar teorisiyle uyuşmadığı için-ağır eleştirilere mâruz kalmıştır. İbn Fâris ayrıca Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Ġarîbü'l-ḥadîs̱'i ile el-Ġarîbü'l-muṣannef'inden ve İbnü's-Sikkît'in Iṣlâḥu'l-manṭıḳ'ından faydalanmıştır. Meḳāyîsü'l-luġa'da adları zikredilen ve kendilerinden nakilde bulunulan diğer dil âlimlerinden bazıları da şunlardır: Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî, İbnü'l-A'râbî, Sa'leb (a.g.e., II, 500).

Alfabe harfleri sayısınca yirmi sekiz bölümden (kitab) oluşan sözlükte her bölüm ikili kökler, üçlü kökler ve daha fazla harften oluşan kökler olarak üç kısma (bab) ayrılmıştır. "شدّ، مدّ" gibi ikinci harfi şeddeli olan üçlü köklerle "قلقل، زلزل" gibi iki harfin tekrarıyla meydana gelen dörtlüler ikililer kapsamına dahil edilmiştir. Muzâaf kelimeler alfabetik sıralanmış, harf sayısı üçten fazla olan kökler her ana bölümün sonunda rastgele yerleştirilmiştir. Sıralama esnasında, açıklaması yapılacak kökün ilk harfinden önce gelen harfler sona bırakılmıştır. Meselâ "cîm" bölümünde sıralama "c'e, cb, ct, cs̱ ... cy" şeklinde değil "cḥ, cḫ, cd, cẕ, cr ... cy, c'e, cb, (ct), cs̱" şeklindedir.

İbn Fâris, kökleri incelerken öncelikle onların birden beşe kadar artabilen temel anlamlarını zikretmiş, ardından her temel anlamla ilgili yan anlamları sıralamış, en sonda da kendilerinden türeyen kelimelerin bulunmadığı (şâz) müfredâta yer vermiştir. Şâz kelimeler için anlam tutarsızlığı (tebâyün), anlam uzaklığı (tebâud), anlam benzeşmezliği (adem-i inkıyâs) ve münferit anlamlı kelimeler gibi terimler kullanmıştır (I, 64, 427, 433, 460).

Müellif, temel anlamyan anlam teorisini sahih Arapça olan, kendisinden birçok kelimenin türediği köklerde görmüş ve uygulamıştır. Bu sebeple aşağıdaki kelime türlerinde temel anlamyan anlam ilişkisi ve türeme ilgisi görmemiştir: Bitki ve yer adları, özel isimler ve lakaplar, tabiattaki seslerin taklidiyle oluşan kelimeler, kalemmalem gibi pekiştirmelerin (itbâ') yapay olan ikinci kelimeleri, zarflar, harfler ve edatlar, Arapça'ya başka dillerden geçen kelimeler, sahih Arapça olduğu şüpheli kelimeler, bir harfi başka bir harften dönüşmüş (mübdel) kelimeler, bir kökün iki harfinin yer değiştirmesiyle oluşan fer'î kökler ("جبذ"nin "جذب"nin maklûbu olması gibi), bir terkipten veya birkaç kelimeden kısaltılarak oluşturulmuş yapay kelimeler, türevleri olmayan tek kelime halindeki kökler (Hüseyin Nassâr, s.

447-452; M. Mustafa Rıdvân, s. 97-101). İbn Fâris, kısaltmayı ilke edindiği için kendilerinden nakilde bulunduğu dilcilerin adlarını çoğunlukla zikretmemiş, nakilleri öz ve mefhum olarak almış, bazı kelimelerin açıklamasını terketmiş, mecazi ibarelere özen göstermiş ve onların mecaz, müstear, müşebbeh ya da mahmûl olduklarını belirtmiş (“dʿv”, “ẕvḳ” md.leri), mecazi anlamları köklerin sonuna bırakmıştır.

İbn Fâris, Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa ile Mücmelü’l-luġa adlı sözlüklerinde ilk defa, Halîl b. Ahmed (Kitâbü’l-ʿAyn) tarafından ortaya konulan taklîb (bir kökü oluşturan harflerin farklı dizimleriyle meydana gelen köklerin bir arada zikredilmesi) sistemini ortadan kaldırmış, bab esasına göre dizimi daha sağlam bir zemine oturtmuş, ayrıca sözlüklere temel anlamlar fikriyle kelime gruplarından ihtisarla elde edilen yapay kelimeler düşüncesini getirerek Arap sözlük biliminde etimolojik yaklaşımı başlatmıştır. Özellikle Radıyyüddin es-Sâgānî el-ʿUbâbü’z-zâḫir adlı eserinde, Murtazâ ez-Zebîdî Tâcü’l-ʿarûs’ta onun bu fikirlerinden yararlanmıştır. Bütün Arapça kelimeleri etimoloji açısından ele alan tek sözlük özelliğini taşıyan Muʿcemü Mekāyîsi’l-luġa’dan Mısır Arap Dil Kurumu’nun hazırladığı el-Muʿcemü’l-kebîr’de büyük ölçüde yararlanılmış ve İbn Fâris’in düşüncelerinin çoğuna yer verilmiştir. Esere yöneltilen eleştirilerin başında tertibinin zor anlaşılması, maddelerin asıllarına göre taksimindeki karışıklıklar, bazı kelimelerin açıklanmaması ve ihtisardan dolayı alıntılarda kısaltma yapılması gibi hususlar gelmektedir.

Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından altı cilt halinde yayımlanmış (Kahire 1366-1371/1946-1951, 1389-1392/1969-1972), daha sonra ofset yoluyla Mısır ve İran’da baskıları tekrarlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1389-92/1969-72 → Beyrut 1411/1991, I-VI; a.mlf., eṣ-Ṣâḥibî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî), s. 57; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IV, 84-85; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü’l-ʿArabî:

Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Beyrut 1968, II, 425-465, 500; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1981, s. 85-90; M. Mustafa Rıdvân, el-İmâm Ebü'l-Ḥüseyn İbn Fâris er-Râzî ve âs̱âruhû fi'l-luġa ve fi'n-naḥv, Kahire 1991, s. 87-117; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1414/1994, I, 213-214; Hilmî Halîl, Dirâsât fi'l-luġa ve'l-meʿâcim, Beyrut 1998, s. 491-502; Sadi Çöğenli - Kenan Demirayak, Arap Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum 2000, s. 148.

Hüseyin Elmalı

el-MU‘CEMÜ’l-MÜFEHRES li-ELFÂZİ’l-HADÎSİ’n-NEBEVÎ

(المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي)

Dokuz hadis kitabında yer alan rivayetlerin bu kitaplardaki yerini göstermek için hazırlanan alfabetik kelime fihristi.

Bir hadisin bilinen bir kelimesinden hareketle Buhârî (Leiden 1862-1868, 1907-1908) ve Müslim’in (Kahire 1290) el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri, Ebû Dâvûd (Kahire 1292), Tirmizî (Kahire 1292), Nesâî (Kahire 1312), İbn Mâce (Kahire 1313) ve Dârimî’nin (Delhi 1337) es-Sünen’leri, Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı (Kahire 1279) ve Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde geçtiği yeri (Kahire 1313) tesbit etmek amacıyla 1916 yılında Arent Jean Wensinck, Theodorus Willem Juynboll ve Josef Horovitz’in önderliğinde on beşi aşkın akademiyle enstitünün ilmî ve malî desteği, beşi müslüman, diğerleri şarkiyatçı

altmış dört kişinin katkısıyla başlayan çalışma 1987’de tamamlanmıştır. Muhammed Fuâd Abdülbâkī, el-Muʿcemü’l-müfehres’in ilk fasikülü kendisine gönderilince bulduğu hataları tashih edip önerilerde bulunmuş, bunun üzerine proje heyeti diğer fasiküllerin son tashihlerini ve gerekli ilâveleri yapmasını ona teklif etmiş, böylece eseri hazırlama heyetine dahil edilen M. Fuâd Abdülbâkī vefatına kadar (1968) projeye katkısını sürdürmüştür. Eserin ilk cildi çalışmaya başlanılmasından yirmi yıl sonra çıkmış (I. c. 1936; II. c. 1943; III. c. 1955; IV. c. 1962; V. c. 1965; VI. c. 1967; VII. c. 1969), son cildi de (el-Fehâris) 1988’de yayımlanmıştır (2. bs., I-VIII, Leiden 1992; I-VII, İstanbul 1986; VIII, İstanbul 1988). Kitap Fransızca olarak Concordance et indices de la tradition musulmane, Arapça olarak el-Muʿcemü’l-müfehres li-elfâẓi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî şeklinde anılmış, kısaca Concordance ve el-Muʿcemü’l-müfehres diye meşhur olmuştur. Çalışmanın ilk yedi cildinde hadislere, VIII. cildinde ise senedlerin sahâbî râvileri ve hadis metinleri içinde geçen şahıs, kabile, fırka, mezhep, din, melek, cin, şeytan, put, hayvan, şehir, ülke, dağ, göl, nehir ve diğer yer

adlarıyla nisbelere yer verilmiş, Kur'an âyetlerinin geçtiği yerler gösterilmiştir. Farklı şekillerde anılan şahıs, terim ve yer adları bir defa zikredilmiş, diğer yerlerden buralara atıf yapılmıştır (Raven, VIII, s. k-.a).

el-Muʿcemü'l-müfehres, dokuz hadis kitabındaki rivayetlerin, kelimenin içinde geçtiği cümlenin anlamlı bir kısmı ile birlikte bu eserlerdeki yerlerini gösteren bir çalışmadır. Bir hadisin kaynağı bulunmak istendiğinde en nâdir kullanılan anahtar kelimelerden hareketle hadisin dokuz eserin hangi bölümlerinde geçtiğine dair bilgilere ulaşmak mümkündür. Çalışmada Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i "خ", Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i "م", Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i "د", Tirmizî'nin es-Sünen'i "ت", Nesâî'nin es-Sünen'i "ن", İbn Mâce'nin es-Sünen'i "جه" (ilk 23 sayfada "ق"), Dârimî'nin es-Sünen'i "دي", Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı "ط", Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i "حم" (ilk 23 sayfada "حل") rumuzu ile gösterilmiş, ayrıca hadisin sözü edilen kitap, bab veya sayfada birden fazla geçtiğine işaret etmek üzere ilgili yerdeki tekrarın sayısına göre yıldız (*) işareti konulmuştur.

Eserde her kelimenin sülâsî kök fiili madde başı yapılmış, bu kelimenin içinde geçtiği hadisler önce fiiller, sonra isimler zikredilmek suretiyle sıralanmıştır. İsimlerde tenvinli merfû isim, tenvinsiz ve son ekli merfû isim, izâfetle mecrur tenvinli isim gibi bir sistem takip edilmiş, ayrıca isimler arasında müfred, tesniye, cemi şeklindeki dizilişe riayet edilmiştir. Müştak kelimelerde önce izâfetsizlere, ardından izâfetlilere yer verilmiştir. Fiiller de mâzi, muzâri, emir, ism-i fâil, ism-i mefʽûl olarak sıralanmıştır. Yine fiillerin son eksiz mâlûmları, son ekli mâlûmları, son eksiz meçhulleri, son ekli meçhulleri kaydedilmiş, kendi içinde önce mücerred, daha sonra mezîd bablar alınmıştır.

Hadislerin arkasında kaynağı göstermek için verilen kısaltmalardan sonraki kelime ve rakamlar Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin eserlerinde kitap adı ve bab numarasını, Müslim ve Mâlik'in eserlerinde kitap adı ve hadis numarasını (Müslim'in mukaddimesinde sayfa numarasını), Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde cilt ve sayfa numarasını göstermektedir.

el-Muʿcemü'l-müfehres sahâbî râvisi, baş tarafı veya konusu bilinmeyen hadislerin kaynağını sadece bir kelimeyle tesbit etme ve özellikle Ahmed b.

Hanbel'in el-Müsned'inde kolayca faydalanma imkânı sağlaması, akademik çalışmalarda hadislerin kaynağını gösterme konusunda bir insicam getirmesi bakımından önem taşımaktadır. Ancak eseri hazırlayanlar hadis metinlerinde kendilerince önemli gördükleri kelimeleri esas aldıkları için el-Muʿcemü'l-müfehres'te arama sırasında anahtar kelimenin kök fiilinin nâdir kullanılanı ve çekimli olanı tercih edilmeli, aranan hadisin sadece bir kelimesi değil gerektiğinde çeşitli kelimeleri anahtar olarak denenmelidir. Ayrıca aramada esas alınan lafzın bazı benzer hadislerde ortak olması sebebiyle her zaman istenilen hadise işaret edemeyebileceği, kitap, bab ve sayfa numaralarında hata bulunabileceği düşünülerek hadisin gösterilen yerde olup olmadığı kontrol edilmelidir.

Yukarıda zikredilen dokuz kitapta geçtiği halde el-Muʿcemü'l-müfehres'te yer almamış hadisler az değildir. Ayrıca Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde senedi verilip metni zikredilmeyen rivayetlerin dikkate alınmaması, el-Muvaṭṭaʾda Mâlik'in ve diğer fakihlerin görüşlerine (âsâr ve fetâvâ) değil sadece merfû rivayetlere işaret edilmesi eserin kusurları olarak değerlendirilmiştir. Sa'd el-Mersafî'nin çalışmasında (bk. bibl.) bu hataların bir kısmı belirtilmiştir. Fransızca mukaddimeleri Ahmed et-Tayyib tarafından Arapça'ya tercüme edilen (Mecelletü Merkezi's-sünne ve's-sîre, sy. 1 [Katar 1404/1984], s. 237-296) el-Muʿcemü'l-müfehres'in dayandığı eserlerin kitap ve bab numaralarını göstermek üzere Muhammed Fuâd Abdülbâkī Teysîrü'l-menfaʿa bi-kitâbey Miftâḥi künûzi's-sünne ve'l-Muʿcemi'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî adıyla bir eser kaleme almıştır (Kahire 1353-1354, 1409/1988; Beyrut 1404).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, Sünen (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), neşredenin tanıtım yazısı, İstanbul 1982, II, 1525-1528; J. J. Witkam, "Meşrûʿu teʾlîfi'l-Muʿcemi'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîşi'n-nebevî ʿarżun târîḫiyyün" (trc. Muhammed Tahtah), Wensinck, el-Muʿcem, VIII, s. z-y; W. Raven, "İrşâdât li'l-ḳāriʾ" (trc. Muhammed Tahtah), a.e., VIII, s. k-£a; Muhammed Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, neşredenin

girişi, s. 19; Maʿa’l-Mektebe, s. 62-66; Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî, Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem, Kahire 1987, s. 87-100; Sa‘d el-Mersafî, Eḍvâʾ alâ aḫṭâʾi’l-müsteşriḳīn fi’l-Muʿcemi’l-müfehres li-elfâẓi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî, Küveyt 1408/1988; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 2003, s. 245-247.

İbrahim Hatiboğlu

MU‘CEMÜ’ş-ŞUARÂ

(معجم الشعراء)

Merzübânî’nin (ö. 384/994) Arap şairlerinin biyografisine dair eseri.

Kitapta Câhiliye devrinden başlayarak yazarın kendi zamanına kadar Arap şairlerinin biyografileri alfabetik sıraya göre ele alınmıştır. Müellif, tesbit edebildiği kadar çok sayıda şahsiyete eserinde yer vermeyi amaçladığından meşhur olan ve olmayan yaklaşık 5000 şairden söz etmiştir. Şairleri Câhiliye devri, İslâmî dönem, Emevî ve Abbâsî devirleri şeklinde gruplandırarak kaydeden müellif her şairin ismini, nisbe ve künyesini zikrettikten sonra biyografisiyle ilgili kısa bilgiler aktarmakta; bazı haber, anekdot ve hikâyelerle şiirlerinden örneklere yer vermektedir. Eserde şiirlerin gerçek sahiplerinin belirlenmesinde özel bir titizlik gösterilmiştir. Eserin ayn harfinden yâ harfine kadar olan ve ancak beşte birini teşkil eden kısmı zamanımıza ulaşabilmiştir. Bu harfler arasında gayn, nûn ve vav mevcut olmadığı gibi ayn ve lâm harflerinde de eksiklikler bulunmaktadır.

Kitabın kaynakları arasında müellifin hocası Ebû Bekir es-Sûlî’nin eserleriyle Mufaddal ed-Dabbî’nin el-Mufaḍḍaliyyât’ı, Ebû Temmâm’ın el-Ḥamâse’si, Ebû Abdullah İbnü’l-Cerrâh’ın Men sümmiye mine’ş-şuʿarâʾi ʿAmren adlı kitabı, İbnü’l-Kelbî, Ebû Saîd es-Sükkerî, Müberred, Sa‘leb ve İbn Düreyd’in mizahla ilgili eserleri bulunmaktadır. Öte yandan İbn Hacer’in el-İṣâbe’si başta olmak üzere İbn Asâkir’in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ’ında, Yâkūt’un Muʿcemü’l-üdebâʾında, İbn Şâkir el-Kütübî’nin ʿUyûnü’t-tevârîḫ ile Fevâtü’l-Vefeyât’ında, İbn Hallikân’ın Vefeyâtü’l-aʿyân’ında, yine İbn Hacer’in Tehẕîbü’t-Tehẕîb’i ile Lisânü’l-Mîzân’ında Muʿcemü’ş-şuʿarâʾdan bol miktarda nakillerin yapıldığı görülür. Eser, şairlerin meşhur olmayan adlarıyla zikredilmesi ve alfabetik dizime tam riayet edilmemesi gibi yönlerden eleştirilmiştir. Kitaba İbnü’ş-Şa“âr Tuḥfetü’l-vüzerâʾ ʿalâ Kitâbi Muʿcemi’ş-şuʿarâʾ adıyla bir zeyil yazmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1734).

Muʿcemü’ş-şuʿarâʾın mevcut kısmı ilk defa Fritz Krenkow tarafından

neşredilerek Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif adlı eseriyle birlikte basılmış (Kahire 1354), daha sonra eseri yayımlayan Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, çeşitli kaynaklarda Muʿcemü'ş-şuʿarâʾdan yapılan nakillerde geçen 250 kadar şairin adını neşrin sonuna eklemiştir (Kahire 1960). İbrâhim es-Sâmerrâî, yine kaynaklarda mevcut Muʿcemü'ş-şuʿarâʾdan nakillere dayanarak 258 şairi Mine'ḍ-ḍâʾiʿ min Muʿcemi'ş-şuʿarâʾ li'l-Merzübânî adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1404/1984). İhsan Abbas, aynı eserlerden faydalanıp kaleme aldığı makalesinde bu çalışmaya seksen üç şair daha eklemiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1379/1960, neşredenin girişi, s. e-k; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 192; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1734-1735; Brockelmann, GAL Suppl., I, 191; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 38-40; İzzeddin İsmâil, el-Meṣâdirü'l-edebiyye ve'l-luġaviyye fi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Beyrut 1976, s. 243-247; Maʿa'l-mektebe, s. 152-153; İbrâhim es-Sâmerrâî, Mine'ḍ-ḍâʾiʿ min Muʿcemi'ş-şuʿarâʾ li'l-Merzübânî, Beyrut 1404/1984, s. 5-10; F. Krenkow, "Das Wörterbuch der Dichter Mu'ğcam aš-šu'arā' von al-Marzubānī", Islamica, IV, Leipzig 1931, s. 272-282; İhsan Abbas, "Mülteḳaṭât mine'l-ḳısmi'l-mefḳūd min Muʿcemi'ş-şuʿarâʾ", el-Ebḥâs̱, XXXIII, Beyrut 1985, s. 3-36.

Hüseyin Yazıcı

MU‘CEMÜ’ş-ŞÜYÛH

(bk. FEHRESE).

MU‘CEMÜ’l-ÜDEBÂ

(معجم الأدباء)

Yâkūt el-Hamevî’nin (ö. 626/1229) Arap ediplerinin biyografisine dair İrşâdü’l-erîb adlı eserinin diğer adı

(bk. YÂKŪT el-HAMEVÎ).

el-MU‘CEMÜ’l-VASÎT

(المعجم الوسيط)

Kahire Arap Dil Kurumu tarafından çıkarılan Arapça sözlük.

1932 yılında kurulan Kahire (Mısır) Arap Dil Kurumu’nun (Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye) kuruluş amaçlarından biri de Arap dilinin tarih içindeki gelişimini gösteren bir sözlük hazırlamaktı. Bu maksatla kurum bir komisyon oluşturarak hazırlanacak sözlüğün planını tesbit etmekle görevlendirdi. Komisyon üyelerinden Alman asıllı şarkiyatçı August Fischer, İngilizce Oxford sözlüğünün dengi Arapça bir sözlük telifine girişti, ancak bu çalışma II. Dünya Savaşı’nın başlamasıyla durdu, kendisinin 1949 yılında ölümüyle de sonuçsuz kaldı. Kurum, onun hazırladığı malzemeyi değerlendirip sözlük haline getirmek istediyse de sadece az bir kısmını yayımlayabildi. Bir yandan bu çalışma devam ederken öte yandan tarihî gelişimi de yansıtan el-Muʿcemü’l-kebîr’in hazırlıkları sürdürülmüş ve on yıllık bir mesaiden sonra 1956’da 500 sayfalık bir örnek cilt uzmanların incelemesine sunulmuştu. Bu arada Mısır Millî Eğitim Bakanlığı’nın 1936 yılında Arap Dil Kurumu’nun ilmî ve teknik terimleri içine alan, şekil ve resimlere de yer veren orta hacimli bir sözlük hazırlamasını talep etmesi üzerine el-Muʿcemü’l-vasîṭ yeniden gündeme geldi ve hazırlanmasına ancak 1940’ta başlanabildi. 30.000 madde başı ve 600 resim ihtiva eden eser yirmi yıllık bir çalışma sonunda tamamlandı.

el-Muʿcemü’l-vasîṭ hazırlanırken geçmişle bugün arasında sağlam bir bağın kurulması amaçlanmıştır. Kurumun genel sekreteri İbrâhim Medkûr’un da belirttiği gibi sözlükte XX. yüzyılın kelimeleriyle Câhiliye ve sadr-ı İslâm devri lafızları bir araya getirilerek dilin çeşitli dönemleri arasına konulan zaman ve mekân sınırları ortadan kaldırılmıştır (el-Muʿcemü’l-vasîṭ, giriş, I, 5-14). Esere alınan kelime ve terimler komisyon, kurum meclisi ve kongre üyelerinin kontrolünden geçmiştir.

el-Muʿcemü’l-vasîṭ’te kelimeler köklerinin ilk harfine göre alfabetik olarak sıralanmış, yabancı dilden gelip Arapçalaştırılmış (muarreb) olanlar da

alfabetik tertibe tâbi tutulmuştur. Muarreb câmid kelimelerden türetme yoluna nâdiren gidilmiş, ancak Arapça câmid kelimelerden türetme işleminde bir sakınca görülmemiştir. Kelimelerin açıklanmasında garip ve nâdir kullanımlara yer verilmemiş, eserde âyet, hadis, atasözleriyle şair ve ediplerden örnekler kaydedilmiştir.

Eserde Arap Dil Kurumu'nun Arapça karşılıklarını bularak kullanmayı kararlaştırdığı teknik ve ilmî terimlere de yer verilmiştir. Kurum geniş çaplı bir türetme başlatmış ve Arapçalaştırılan kelimelerden fiil, ism-i fâil, ism-i mefʻûl vb. kelimeler türetmiştir. Meselâ "telefon"dan "تلفن", (telefon etti) fiilini, "mıknatıs"tan (المغناطيس) mâzi (مغطس), ism-i fâil (الممغطِس), ism-i mefʻûl (الممغطَس) ve yapma masdar (الغناطيسية) türetmiştir. Rivayet asrından sonra kullanılan (müvelled),

değiştirilmeden alınan yabancı kelimeler (dahîl) ve yeni dönemde yaygınlık kazanan kelimelerle (muhdes) eski dil âlimlerince yanlış (lahn) kabul edilen lafız ve kullanışlar da sözlüğe alınmıştır. Köklerin türevleri özel bir dizime tâbi tutularak mücerred fiiller -mezîdler, geçişsiz fiiller-geçişliler ve isimler şeklinde sıralanmış, somut anlamlar soyutlardan, hakiki mânalar mecazilerden önce zikredilmiş, sülâsî mücerred fiiller de bablara göre dizilmiştir. Üçlü köklerden (sülâsî mücerred) türeyen fiiller dörtlü, beşli ve altılı kalıplar olarak sıralanmış, ardından dörtlü kök (rubâî mücerred) fiillere ve ondan türeyen kelimelere yer verilmiştir. Fiillerden sonra zikredilen isimler alfabetik olarak dizilmiştir.

Artık kullanılmayan kelimelerle lehçe farklılıklarından doğan eş anlamlı kelimeler sözlüğe alınmamış, bunun yanında yaşayan kelimelerin açıklanmasına özen gösterilmiş, farklı anlam taşıyan fiil bablarının tamamı kaydedilmiş, sülâsî mücerred masdarların en çok bilineni ve bab değişikliği durumunda anlamı da değişen masdarların hepsi zikredilmiş, ism-i fâil ve ism-i mefʻûllerden alınması zorunlu görülenler fiilleriyle birlikte kaydedilmiş, te'nis "tâ"sı taşımayan müennes kelimelerin sadece bilinmeyenlerine yer verilmiştir.

Genellikle kabul gören el-Muʿcemü'l-vasîṭ'in eleştirilen tarafları arasında kendisine gönderme yapılan bir kısım maddelerin bazan alınmamış olması, bir kelimenin izahında bu kelimeden daha kapalı lafızların kullanılması,

resimlerin yeterli sayıda ve kaliteli olmaması, bu yönüyle el-Müncid'e ulaşamaması, istişhâd edilen metinlerin müelliflerinin belirtilmemiş olması zikredilir. el-Muʿcemü'l-vasîṭ'in ilk neşrinden (Kahire 1380-1381/1960-1961) sonra farklı komisyonların incelemesiyle baskıları tekrarlanmış, ayrıca ofset baskıları yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Mustafa v.dğr., el-Muʿcemü'l-vasîṭ, Kahire 1380-81/1960-61, ayrıca bk. giriş, I, 5-14; Hüseyin Atay v.dğr., Arapça-Türkçe Büyük Lûgat, Ankara 1964, Önsöz, s. XXVI; Abdüssemîʿ M. Ahmed, el-Meʿâcimü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1389/1969, s. 226-239; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1981, s. 149-160; Abdülazîz Matar, "el-Muʿcemü'l-vasîṭ beyne'l-muḥâfaẓa ve't-tecdîd", Fi'l-Muʿcemiyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-muʿâṣıra, Beyrut 1407/1987, s. 495-526.

Kenan Demirayak

MÛCİZE

(المعجزة)

Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan hârikulâde olay.

Mu‘cize, sözlükte “bir şeye güç yetirememek” anlamındaki acz kökünden türeyen mûcizin (âciz bırakan) isim şeklidir. Kur’an’da mûcize kelimesi yer almamakla birlikte acz kökünden fiil ve sıfat kalıpları “âciz kalmak; güçsüz bırakmak; Allah’ın âyetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak” mânalarında yirmi bir âyette geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿacz” md.). Hadislerde de mûcize kelimesi görülmemekte, fakat acz kökünden türeyen çeşitli kavramlar sözlük anlamında kullanılmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “ʿacz” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş gerçek el-çiler olduğunu kanıtlayan hârikulâde olaylar çok defa âyet (âyât) kelimesiyle ifade edilmiştir. Hz. Sâlih’in dişi devesi (el-A‘râf 7/73), Hz. Mûsâ’nın asâsı ile parıltılı eli (el-A’râf 7/106-108; Hûd 11/96; el-Kasas 28/31-32, 35), Hz. Îsâ’nın gösterdiği olağan üstü hadiseler (Âl-i İmrân 3/49-50) ve inkârcıların peygamberlerden mûcize talepleri genellikle bu kelime ile anlatılmıştır. Ayrıca beyyine (el-A‘râf 7/ 73), burhân, sultân (el-Kasas 28/32; en-Nisâ 4/153; Hûd 11/96), hak (Yûnus 10/76) ve furkān da (el-Bakara 2/53) Kur’an’da yer yer mûcize anlamında kullanılmıştır. Hadislerde de peygamberlik delilleri umumiyetle âyet kelimesiyle ifade edilmiştir (a.g.e., “evy” md.).

Kelâm terimi olarak mûcize kelimesinin ne zaman kullanılmaya başlandığı kesin şekilde bilinmemekle birlikte Câhiz, Ali b. Rabben etTaberî gibi erken devir âlimlerinin eserlerinde yer almamakta ve terime IV. (X.) yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Eş‘arî ile Mâtürîdî’nin mûcize kelimesini dolaylı da olsa kullanmaları bunu kanıtlamaktadır (Maḳālât, s. 50; Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 286). Kelâmcıların mûcize tarifinde bazı farklılıklar göze çarpar. Mâtürîdî mûcizeyi “peygamberin elinde ortaya çıkan ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay” diye tanımlar (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 289-290). Kādî Abdülcebbâr’a göre ise Allah tarafından yaratılan, nübüvvet

iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanları benzerini getirmekten âciz bırakan olağan üstü hadisedir (el-Muġnî, XV, 199). Nesefî de mûcizenin meydan okuma (tehaddî) ile birlikte dünyada vuku bulan hârikulâde bir vaka olması özelliğine dikkat çeker (Tebṣıratü'l-edille, I, 469, 473, 475).

Literatürde mûcizenin, nübüvvetini ileri süren kişinin doğruluğunu ispatlayabilmesi için bazı özellikleri üzerinde durulur. Bunlar, kanıt olarak gösterilen hârikulâde olayın karışıklığa sebebiyet vermemesi için bizzat iddia sahibinin doğruluğuna işaret edecek tarzda meydana gelmesi, ya doğrudan yahut dolaylı biçimde ilâhî bir fiil olması, olağan üstü bir şekilde zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehaddî ile birlikte vuku bulması, peygamberin güvenilirliğini zedeleyecek bir şüphe taşımaması ve nübüvvet iddiasının ardından gerçekleşmesi gibi hususlardır. Mûcizenin özellikleri arasında iki temel husus öne çıkar. Birincisi ilâhî fiil olması ve sadece peygamberlerin elinde zuhur etmesidir; dolayısıyla herhangi bir kimsenin gösterdiği hârikulâde olaya mûcize denmez (bk. HÂRİKULÂDE; KERÂMET). İkincisi de mûcizenin peygamberlik iddiasının ve meydan okumanın arkasından zuhur etmesidir. Kur'an'da Hz. Sâlih, Mûsâ ve Îsâ'nın mûcizelerinden bahsedilirken meydan okuma özelliğine vurgu yapılması bunu gösterir. Ehl-i sünnet kelâmcıları da bu iki hususa dikkat çekmişlerdir (İbn Fûrek, s. 176-177). Bundan dolayı meydan okuma amacı taşımadan peygamberlerden zuhur eden hârikulâde olaylar ayrıca ele alınmıştır.

Kelâm âlimleri mûcizeleri idrak edilmeleri açısından üç grup altında toplar. a) Hissî Mûcizeler. İnsanların duyularına hitap eden hârikulâde olaylardır. Bunlara tabiatla ilgileri sebebiyle "kevnî mûcizeler" de denir. Kur'an'da belirtildiğine göre hissî mûcizeler geçmiş peygamberlerin elinde ortaya çıkmıştır. Hz. Sâlih'in devesi (Hûd 11/64-68; eş-Şems 91/11-15), Hz. Mûsâ'nın asâsının yılana dönüşmesi ve elinin parıltılı bir ışık vermesi (el-A'râf 7/107-108, 117-122; Tâhâ 20/19-22, 67-70), Hz. Îsâ'nın kuş şekline soktuğu çamuru canlandırması, ölüleri diriltmesi, anadan doğma körleri ve alaca hastalığına tutulanları iyileştirmesi (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110) gibi. Bunlar tabiat kanunlarını aşan ve Allah'ın müdahalesini gösteren ilâhî fiiller olup iradelerini kullananların iman etmesini sağlar. Hissî mûcizeler

peygamberin yaşadığı zaman ve mekânla sınırlıdır. Sonraki nesillerin onları tasdik etmesi haberin bilgi kaynağı

olmasıyla gerçekleşir. İslâm âlimleri, Hz. Muhammed'e verilen en büyük mûcizenin Kur'ân-ı Kerîm olduğu hususunda fikir birliği içindedir, ancak ona hissî mûcizelerin verildiğini de kabul ederler. Kur'an'da yoruma açık birkaç tanesi dışında Resûlullah'a nisbet edilen hissî mûcizelerin hiçbiri tevâtür yoluyla sabit olmamıştır. Bu rivayetlerin hidayet mûcizesinden ziyade İslâm'ı benimsemiş kimseler için itminan verici nitelik taşıdığını söylemek daha isabetli görünmektedir. b) Haberî Mûcizeler. Peygamberlerin Allah'tan gelen vahye dayanarak verdikleri gayb haberleridir. İsyankâr toplumların başlarına geleceğini önceden bildirdikleri felâketlerin aynen vuku bulması, Hz. Îsâ'nın muhataplarının evlerinde ne yiyip ne biriktirdiklerini haber vermesi (Âl-i İmrân 3/49), Resûl-i Ekrem'in Bizanslılar'ın İranlılar'ı savaşta mağlûp edeceğini (er-Rûm 30/1-4), kisrânın saltanatının yıkılacağını (Beyhakī, VI, 325; İbn Hacer, XIV, 122), İslâm dininin doğuda ve batıda yayılacağını (Buhârî, "Menâḳıb", 25) bildirmesi bu tür mûcizelerdendir. c) Aklî Mûcizeler. "Mânevî mûcize" veya "bilgi mûcizesi" diye de anılan bu grup, insanların akıl yürütme gücüne hitap eden ve onları rasyonel kanıtlarla baş başa bırakan gerçeklerden oluşur. Bunlar düşünmekle algılanabilen hususlar olup hissî mûcizelerde görüldüğü gibi belirli bir zaman ve mekânla sınırlı değildir. Peygamberlerin güvenilir, doğru sözlü, güzel ahlâk sahibi, merhametli olmaları, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaları, ilâhî mesajı bizzat uygulayıp insanlara örnek teşkil etmeleri, öğretilerinin erdemli bir toplum için vazgeçilmez ilkeler konumunda bulunması, tebliğ ettikleri vahiy ürünü metnin lafız ve muhteva bakımından erişilmez bir üstünlük taşıması gibi hususlar bu türün kapsamına girer (Râgıb el-İsfahânî, el-İʿtiḳādât, s. 128-129; Nesefî, I, 492-535; Topaloğlu v.dğr., s. 176-180).

Mûcizeler amaçları bakımından da üçe ayrılmıştır. a) Hidayet Mûcizeleri. Tehaddî şartı çerçevesinde inkârcıların gözü önünde ve onları acze düşürecek şekilde zuhur eden mûcizelerdir. Bu tür mûcizeler insanların kanaatleri üzerinde etkili olup ön yargıdan uzak kimselere fayda verir. Hz. Sâlih'in devesi, Hz. Mûsâ'nın asâsı ile parıltılı eli, Hz. Îsâ'nın şifa mûcizesi ve Hz. Muhammed'in Kur'an mûcizesi bunlar arasında sayılır (el-Bakara 2/23-24). Hidayet mûcizeleriyle hitap edilen toplum arasında yakın bir ilişki

bulunur. Bu mûcizeler insanları fikir, ilim ve sanat açısından maharet sahibi oldukları sahalarda âciz bırakır; asıl hedefleri de peygamberin doğruluğunu kanıtlamak suretiyle ilâhî mesajın kabulüne zemin hazırlamaktır. b) Yardım Mûcizeleri. İnananların ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olarak zuhur eden ilâhî yardımlardır. Müminlerin yanında ve meydan okuma amacı dışında vuku bulan bu yardımlar hârikulâde bir özelliğe sahip olmakla birlikte klasik anlamda mûcizenin temel niteliklerini taşımaz. Bu tür fevkalâdelikler hemen her peygamberin hayatında görülür ve ona bağlanan müminlerde mânevî bir şevk ve itminan meydana getirir. Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğulları için Allah'ın emriyle kayadan su çıkarması (el-Bakara 2/60), gökten kudret helvası ve bıldırcın, kavminin gölgelenmesi için bulut getirmesi (el-A'râf 7/160), Hz. Îsâ'nın gökten yiyecek dolu bir sofra indirmesi (el-Mâide 5/112-115), Bedir ve Hendek gazvelerinde meleklerin müslümanlara yardım etmesi (Âl-i İmrân 3/123-127; el-Ahzâb 33/9), çeşitli münasebetlerle suyun çoğalması ve yemeğin bereketlenmesi (Buhârî, "Menâḳıb", 25) bu türdendir. Kur'an'da bu nevi hadiseler "nusret" kelimesiyle ifade edilir (el-Bakara 2/214; Âl-i İmrân 3/123; el-Enfâl 8/10; et-Tevbe 9/25; er-Rûm 30/47). Ahmed b. Hanbel ile Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste (Müsned, II, 385, 434; Buhârî, "ʿAmel fi'ṣ-ṣalât", 7, "Meẓâlim", 35, "Enbiyâʾ", 48; Müslim, "Birr", 7-8) üç çocuğun vaktinden önce konuşması olaylarını yardım mûcizeleri içinde mütalaa etmek mümkündür. Onlardan biri Hz. Îsâ, diğeri Cüreyc, üçüncüsü de Benî İsrâil'den bir kadının çocuğudur (DİA, VIII, 137-138). Ancak Îsâ'nın "beşikte bir sabi" iken konuşması olayı (Meryem 19/29) irhâs veya mûcize şeklinde nitelendirilebilirse de Cüreyc'e ait olanını keramet, Benî İsrâil çocuğunda tecelli edeni mutlak mânada hârikulâde türü içinde düşünmek gerekir. Bunların üçü de -Hızır kıssasında olduğu gibi (el-Kehf 18/65-82)- ilk bakışta kurallara aykırı gibi görünürse de iyi düşünüldüğü ve âkıbet göz önünde bulundurulduğu takdirde hayırlı oldukları anlaşılır. Bu tür fevkalâdelikler hem hidayet hem nusret özelliği taşımaktadır. İbn Kesîr'in yukarıdaki hadise dışında temas ettiği bazı fevkalâdelikler (el-Bidâye, II, 136) sahih rivayetlerle desteklenmemiştir. c) Helâk Mûcizeleri. İnkârda ısrar eden kavimlerin cezalandırılmasına yönelik mûcizelerdir. Kur'an'daki açıklamalara göre helâk mûcizeleri şiddetli fırtına, korkunç bir gürültü, tûfan, zelzele gibi tabii âfetler tarzında gerçekleştiği gibi (el-Ankebût 29/40) düşmanlar tarafından katledilmek şeklinde de görülmüştür. Nûh kavminin tûfanla, Semûd, Âd ve Medyen halkının korkunç bir gürültüyle,

Lût kavminin zelzeleyle, Firavun ve ordusunun denizde boğulmak suretiyle yok edilmesi bunlardandır. Peygamberlerin birçok delil ve mûcizesine rağmen inanmamakta ısrar eden inkârcıların helâk edilmesi Allah'ın süregelen bir kanunudur (bk. SÜNNETULLAH). Helâk mûcizeleri aynı zamanda sonraki nesiller için bir uyarı ve ibret vesilesidir. Son peygamberin helâk mûcizesi toplumsal bir cezalandırma değil Kureyş'in ileri gelen azılı kâfirlerinin Bedir Savaşı'nda katledilmesi şeklinde olmuştur (bk. BATŞE-i KÜBRÂ; DUHÂN). Kur'ân-ı Kerîm'de her millete uyarıcı peygamber gönderildiği ve sözlerine itibar edilmesi için bunların çeşitli kanıtlarla desteklendiği açıklanmıştır (Yûnus 10/74). Resûl-i Ekrem peygamberlere imana vesile olacak çeşitli mûcizelerin verildiğini, kendisinin de Kur'an mûcizesine sahip kılındığını bildirmiştir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 1, "İʿtiṣâm", 1; Müslim, "Îmân", 239).

İslâm âlimleri, nübüvvetin ispatı ve peygamberin tasdik edilmesinde mûcize göstermenin konumunu tartışmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre sağduyulu kimseler gerçek peygamberi söz, fiil ve güzel hasletlerinden tanıyabilirlerse de peygamberlere karşı inat eden ve kibir gösteren inkârcılar için mûcizeden başka çare yoktur, zira onlar ancak bu sayede sorumlu olabilir. Mu'tezile kelâmcılarına göre ise peygamberin tanınmasında mûcize herkes için gereklidir. İlâhî elçilikle görevlendirilen kimsenin nübüvvet öncesinde ahlâklı, doğru sözlü ve güven telkin edici olması peygamberlik için yeterli sayılmaz, bu özellikler mûcizenin zuhurundan sonra delil yerine geçebilir (Câhiz, III, 265-267). Peygamberlik iddia eden kimsenin doğruluğunun bilinmesinde hidayet mûcizeleri asıl, diğer delil ve alâmetler ise destekleyici unsurlardır.

Kelâm âlimleri, mûcizenin peygamberin doğruluğuna delil oluşunu görünmeyenin görünene kıyas edilmesi (kıyâsü'l-gāib ale'ş-şâhid) yoluyla açıklar (Mâtürîdî, s. 47-49). Çünkü Allah'ın, elçisini doğrudan ve herkesin duyacağı şekilde tasdik etmesi kulun özgürlüğü ve ilâhî imtihanla bağdaşmadığı gibi ontolojik açıdan da mümkün değildir. Söz konusu tasdik ancak fiil yoluyla gerçekleşir, bu da mûcizeden ibarettir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî,

XV, 161). Şartlarına uygun biçimde meydana gelen mûcizenin nebînin doğruluğunu kanıtlaması bazı kelâmcılara göre zorunlu bilgi niteliğindendir

(İbn Fûrek, s. 176); kelâmcıların çoğunluğu ise mûcizenin istidlâlî bilgi ifade ettiğini kabul eder. Mûcizeyi zorunlu bilgi niteliğinde görenlerin bu sonuca istidlâlle ulaştığı dikkate alınarak çoğunluğa ait görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir.

Hz. Muhammed'in asıl mûcizesi Kur'ân-ı Kerîm olmakla birlikte kendisine ayrıca hidayet mûcizesi verilip verilmediği hususu tartışılmıştır. Âlimlerin çoğunluğuna göre Resûl-i Ekrem'e de hissî mûcizeler verilmiştir. Ayın yarılması, Bedir Savaşı'nda meleklerin müslümanlara yardım etmesi (Âl-i İmrân 3/122-123; el-Enfâl 8/9-10), Peygamber'in attığı bir avuç kumun düşmanların gözüne isabet etmesi (krş. el-Enfâl 8/17) hadiseleri Kur'an'da zikredilen hissî mûcizelerdendir. Resûlullah'ın az yemekle birçok insanı doyurması, az suyu çoğaltması, elindeki taşların Allah'ı zikretmesi, bazı hayvanların onunla konuşması, çağırdığı ağacın yanına gelmesi olayları da hadis ve siyer kaynaklarında nakledilen hissî mûcizelerindendir. Muhammed Esed ve İzzet Derveze gibi âlimler ise geçmiş peygamberlere verilen hissî mûcizelerin Resûl-i Ekrem'e verilmediğini ileri sürerler. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan mûcize taleplerine karşı ortaya konan olumsuz tavır bunun en açık delilidir. Zira Kur'an'da inkârcıların hissî mûcize isteklerine karşılık Hz. Peygamber'in beşerî özelliklerine, sadece tebliğle görevli bulunduğuna, iman etmek istemeyenlere bu tür olayların fayda vermediğine dikkat çekilmiş, akıl ve sağduyu sahibi kimseler için Kur'an'ın yeterli sayılacağı vurgulanmıştır (el-İsrâ 17/59; el-Ankebût 29/50-51). Daha çok siyer, şemâil, delâilü'n-nübüvve ve hasâisü'n-nebî türü eserlerde Resûl-i Ekrem'e nübüvvet öncesi döneme ait bazı fevkalâdelikler nisbet edilmektedir. Ancak kelâm âlimleri sözü edilen nakillerle istidlâlde bulunmamıştır. Hadis literatüründe rivayet edilen hissî mûcizeler ise âhâd haberlerdendir ve kesin bilgi ifade etmez, sadece haber değeri taşır. Bütün insanlara hitap eden İslâmiyet'in delili her zamanda ve her mekânda geçerli bir nitelik taşımalıdır, bu da Kur'ân-ı Kerîm'dir (Bulut, s. 195). Öte yandan Hz. Peygamber'in elinde bazı hârikulâde olaylar zuhur etmişse de bunlarla nübüvvetin ispatı amaçlanmamıştır. Yemeğin bereketlenmesi ve suyun çoğalması gibi hadiseler müslümanların imanını arttırmaya ve onları gönül huzuruna kavuşturmaya yönelik ilâhî lutuflardır (Topaloğlu v.dğr., s. 176-180).

Geçmiş peygamberlerin nübüvvet delilleri daha ziyade duyularla

algılanabilen fevkalâdeliklerden meydana gelirken Hz. Muhammed'de bu delil Kur'an mûcizesine dönüşmüştür. Önceki peygamberlerin tebliği kendi toplumlarının şartlarıyla sınırlıydı. Onlar, düşünce bakımından henüz olgunluk dönemine ulaşmamış insanlara hitap ettiklerinden somut olaylara dayanan mûcizeler göstermiştir. Kur'an ise olgunluğa ulaşılıp hissî mûcizelere ihtiyaç duyulmayan bir çağda vahyedilmiştir. İnsan zihninin kaydettiği tekâmül hârikulâde olaylara iltifat etme ihtiyacını ortadan kaldırmış, onun yerine evrende hâkim mükemmel düzeni görüp incelemeye ve buradan hareketle Allah'a ulaşmaya sevkeden derin muhtevalı Kur'an yeterli görülmüştür.

Mûcize konusunda telif edilen belli başlı eserler şunlardır: Bâkıllânî, el-Beyân (Beyrut 1958); Beyhakī, Delâ᾽ilü'n-nübüvve (Kahire 1389/1969); Muhammed b. İbrâhim el-İşbîlî, Muʿcizâtü'n-nebî (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 508); İbn Teymiyye, el-Muʿcizât ve'l-kerâmât (Tanta 1986); İbn Merzûk el-Hafîd, el-Âyâtü'l-beyyinât fî vechi delâleti'l-muʿcizât (a.g.e., I, 7); İbn Hacer el-Askalânî, el-Âyâtü'n-neyyirât li'l-ḫavâriḳ ve'l-muʿcizât (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 204); Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Halef b. Hamdân, el-Muʿcizât (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 424); İbrâhim Edirneli, Muʻcizât-ı Nebeviyye (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 508); Yûsuf en-Nebhânî, Ḥüccetullāh ʿale'l-ʿâlemîn fî muʿcizâti seyyidi'l-mürselîn (Beyrut 1316); Uzun Ali Efendi, Risâle-i Muʻcize (İstanbul 1266); Hasan Ziyâeddin Itr, Beyyinâtü'l-muʿcizeti'l-ḫâlide (Halep 1975); Muhammed b. Ahmed, el-Muʿcizetü'l-kübrâ el-Ḳur᾽ân (Kahire 1977), Abdülazîz Muhammed Selmân, Min muʿcizâti'l-enbiyâ᾽ ve'r-rusül (Riyad 1979); Muhammed Mütevellî eş-Şaʻrâvî, Muʿcizâtü'l-enbiyâ᾽ ve'r-rusül (Kahire 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿacz" md.; a.mlf., el-İʿtiḳādât (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 128-129; et-Taʿrîfât, "ʿacz" md.; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997, III, 329-415; Tehânevî, Keşşâf, II, 975-977; Wensinck, el-Muʿcem, "evy", "ʿacz" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿacz" md.; Müsned, II, 385, 434;

Buhârî, “Menâḳıb”, 25, 27, “Feżâ᾿ilü’l-Ḳur᾿ân”, 1, “İʿtiṣâm”, 1, “Tefsîr”, 54/1, “ʿAmel fî’ṣ-ṣalât”, 7, “Meẓâlim”, 35, “Enbiyâ᾿”, 48; Müslim, “Îmân”, 239, “Feẓâ᾿il”, 1, 3, “Selâm”, 18, “Birr”, 7-8; Tirmizî, “Tefsîr”, 54/1-2, “Fiten”, 20, 23, “Menâḳıb”, 5, 6; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 234-235, 628; Ali b. Rabben etTaberî, ed-Dîn ve’d-devle (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1982, s. 57, 65, 80, 98, 108; Câhiz, Ḥucecü’n-nübüvve (Resâ᾿ilü’l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 265-267, 270-280; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 50, 225-226, 438, 439; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 47-49, 282-283, 286-299, 314-332; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1994, s. 240-242; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 114-115, 121-126; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 176-177; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, tür.yer.; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1988, s. 568-571, 585, 587, 595; Mâverdî, Aʿlâmü’n-nübüvve, Beyrut 1986, s. 5-6, 25-29, 50-52; Beyhakī, Delâ᾿ilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, VI, 325; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-ʿAḳīdetü’n-Niẓâmiyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 48-52; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 469, 470-471, 473, 475, 484-485, 492-535; Fahreddin er-Râzî, Meʿâlimü uṣûli’d-dîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire, ts. (Mektebetü’l-külliyyâti’l-Ezher), s. 91-105; İbn Teymiyye, el-Muʿcize ve kerâmâtü’l-evliyâ᾿ (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1985, s. 423-467; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 134-136; a.mlf., Muʿcizâtü’n-nebî (nşr. Hamza en-Neşrâtî v.dğr.), Kahire 1996, s. 31; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳā᾿id, İstanbul 1973, s. 165-169; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XIV, 122; İbn Kemâl, Fî Ḥaḳīḳati’l-muʿcize ve delâletihâ ʿalâ ṣıdḳı men iddeʿa’n-nübüvve (Resâ᾿il içinde, nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 137-148; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 204; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 7; II, 32-33, 508; M. Reşîd Rızâ, el-Vaḥyü’l-Muḥammedî, Beyrut 1971, s. 35-37, 71, 79-85, 205-206; Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ʿİlmi’l-kelâm, Beyrut 1405/1985, II, 133-134, 317; M. Hüseyin Tabatabâî, el-Mîzân, Beyrut 1997, VII, 66-67; XV, 13, 199-200; Bekir Topaloğlu v.dğr., İslâmda İnanç Esasları, İstanbul 1998, s. 176-180; Halil İbrahim Bulut, Kur’an Işığında Mûcize ve Peygamber, İstanbul 2002, s. 19-21, 55-73, 172-216; E. Pax, “Miracle”, Encyclopedia of Biblical Theology (ed. J. B. Bauer), London 1970, II, 584-589; M. Waida, “Miracles”, ER, IX, 542-548; Abdurrahman Küçük, “Cüreyc”, DİA, VIII, 137-138.

Halil İbrahim Bulut

Diğer Dinlerde Mûcize.

İslâm'dan başka dinlerde de önemli bir yer işgal eden mûcize Batı dillerinde genellikle Latince miraculumdan türeyen miracle (miracolo) kelimesiyle ifade edilir. İslâm anlayışındaki mûcize ve kerâmet ayırımı diğer dinlerde yer almadığından bunlarda, ilâhî bir kuvvet tarafından ortaya konan hârikulâde olaylar yanında dinî veya karizmatik bir şahsiyet tarafından sergilenen fevkalâde hadiseler de mûcize kapsamında değerlendirilir. Dinî veya tabiat üstü

bir referansa sahip bulunan mûcize, hile ve illüzyona dayanan sihirbazlıktan farklı olarak hayrete düşürüp etkilemenin ötesinde bir iyiliğin ya da faydanın meydana gelmesine hizmet eder.

Özellikle Asya, Avustralya ve Kuzey Amerika'daki ilkel toplumlarda dinî-karizmatik kişilerin kötü ruhların etkisi altında bulunan insanları iyileştirdiğine ve bu çerçevede çeşitli olağan üstü haller gösterdiğine dair pek çok rivayet söz konusudur. Şaman, otacı veya büyücü diye adlandırılan bu kişilerin, belli teknikler kullanmak ve belli aşamalardan geçmek suretiyle ilâhî güçle bağlantıya girdiklerine ve birtakım olağan üstü yetenekler elde ettiklerine inanılmaktadır. Ateşten ve aşırı soğuktan etkilenmeme, keskin nesneler üzerinde yürüme, hastalıkları iyileştirme ve yağmur yağdırma bu kabiliyetlerin başında gelir. Genelde şaman veya otacılarla büyücüler arasında yetenekleri ve kullandıkları teknik açısından fark görülmezken ortaya konulan fiilin mahiyeti ve sonuçları bakımından belli bir ayırıma işaret edilir. Şaman veya otacıların sergilediği olağan üstü fiiller (iyileştirme, bereket verme vb.), "beyaz (iyi) büyü", büyücülere nisbet edilenlerse (hastalık, ölüm vb.) "kara (antisosyal) büyü" şeklinde adlandırılır (ERE, VIII, 676). Eski Yunan'da felâketleri önceden haber veren ve hastalıkları mûcizevî şekilde iyileştiren gezgin-karizmatik kişilerin varlığından bahsedilir. Bu anlamda çeşitli kaynaklar Pisagor'u filozof şahsiyetinin yanı sıra kâhin olarak nitelendirir (ER, IX, 543).

Uzakdoğu dinlerinde Zerdüştîliğin kutsal kitabı Gathalar'da mûcizenin yer almadığı, Konfüçyüs'ün tabiat üstü hadiselerle fazla ilgilenmediği ve

Taoizm'in kurucusu kabul edilen Lao-Tse'nin her türlü büyü tekniğine ve mûcizeye karşı olduğu belirtilmektedir. Buda, mûcize yeteneğini aydınlanmaya (nirvana) ulaşmak için gerekli olan meditasyonun tabii bir sonucu gibi görmekle beraber bu gücün ortaya konmasını gerekli ve önemli kabul etmemiş, bu hususta teşvik edici davranmamıştır. Bununla birlikte söz konusu dinî liderlere sonraki dönemlerde şahsiyetlerini yüceltici mahiyette mûcizeler atfedilmiştir. Özellikle Buda'nın, muhataplarını ikna etmek için havada yürüme, vücudundan ateş çıkarma, organlarını kesip tekrar yerine koyma, ölüyü diriltme gibi mûcizelerinden bahsedilir. Budizm'in Çin'e yayılmasından sonra Budist din adamları, misyoner faaliyetlerinin bir parçası olarak mûcizevî fiillere sıkça başvurmuşlardır. Dolayısıyla Zerdüşt, Taoist, Budist ve Hindu geleneklerinin hepsi mûcizeyi benimsemekte ve temsil edilen dinin doğruluğu konusunda insanları ikna etmek amacıyla gösterilen birbirine benzer mûcizeler her geleneğe ait literatürde yer almaktadır.

Monoteist dinlere has mûcize anlayışını diğer dinlerdekinden ayıran en önemli husus, onun kazanılmış bir şey olmayıp ortaya çıkış sebebi ve şekli bakımından Tanrı'nın iradesiyle doğrudan bağlantılı bulunduğu yolundaki inançtır. Bu dinlerde mûcize, insanın metafizik alana ulaşma ve olağan üstü güç elde etme çabasının neticesinde ortaya çıkan bir durum veya yetenek değil Tanrı'nın kendi gücünü ve iradesini insanlara gösterme, onları bu yolla deneme iradesinin bir tezahürüdür. Mûcize kavramı, özellikle aydınlanmacı modern bilim mensupları tarafından tabiat düzeninin ihlâli anlamında kabul edilemez görülürken yahudi ve hıristiyan anlayışında Tanrı'nın varlığı ve kâinat üzerindeki otoritesinin özel delili şeklinde tanımlanmıştır.

İsrâiloğulları'nın dininde ve genel olarak yahudi inancında mûcize, Tanrı'nın insanlar üzerindeki gücünü ve iradesini ortaya koymak için tarihe müdahale etmesi diye anlaşılmıştır. Buna göre mûcizevî hadise bazan Tanrı'nın iradesinin delili, bazan da sonucu olmaktadır. Meselâ Hz. Mûsâ'ya verilen asâ, beyaz el ve on felâket mûcizeleri (Çıkış, 7-12) ilk grup içinde yer alırken Kızıldeniz'in yarılmasıyla İsrâiloğulları'nın Firavun'dan kurtulması ve çölde kendilerine gökten men ve selvâ indirilmesi (Çıkış, 14, 16) Tanrı'nın İsrâil kavmiyle ilgili iradesinin tahakkukudur.

Eski Ahid’de mûcize için iki farklı grup kelime kullanılır. Aynı kökten gelen pele’ ve nifla’(ot) Tanrı’ya atfedilen “hârikulâde şeyler veya işler” anlamına gelir (Çıkış, 3/20; Yeşu, 3/5). Daha ziyade peygamberlikle bağlantılı biçimde kullanılan ’ot(ot) (Çıkış, 4/1-9; Sayılar, 14/22) ve mofet(im) (Sayılar, 29/3; I. Krallar, 13/3) “işaret, kehanet” demektir. Hz. Mûsâ’nın yılana dönüşen asâsıyla ilgili olarak Tevrat’ta mofetim yer almakta, Firavun’un sihirbazlarının yılan gibi görünen sopaları ise lehatim (hile, büyü) kelimesiyle ifade edilmektedir (Çıkış, 7/8-13). Fakat zaman zaman yalancı peygamberlerin de Tanrı’nın dilemesiyle mûcizevî fiiller gösterdiğini kabul eden Eski Ahid teolojisine göre tek başına mûcize bir iddianın doğruluğunu ispatlamaya yetmez (Tesniye, 13/2-4). Tanrı’nın her şeyi yapabilme gücünü tartışmasız kabul eden Eski Ahid’de mûcizeler dahil olmak üzere yaratılışla ilgili her fiil ve hadise Tanrı’nın takdiriyle bağlantılı görülmektedir (Çıkış, 15/11; Mezmurlar, 72/18; 104; Eyub, 5/9). Tevrat’ta mûcize bazan yeni bir yaratma (Sayılar, 16/30), dolayısıyla daha önce görülmemiş olağan üstü bir hadise (Çıkış, 34/10), bazan da beklenmedik fakat tabii bir olay (Sayılar, 9/18-23) diye ortaya konmaktadır.

Talmud’da genellikle mûcizenin, özellikle de Eski Ahid’de yer alan mûcizelerin varlığı ve doğruluğu tartışmasız kabul edilmekle birlikte gücü konusuna fazla önem atfedilmediği görülür. Rabbilere göre mûcizeler, yaratılışın en başında Tanrı tarafından öngörülmüş ya da planlanmış olup zamanı geldiğinde yaratılmaktadır (Aboth, 5/6). Bir iddianın doğrulanması noktasında mûcizenin hiçbir şekilde ölçü oluşturmadığı inancını esas alan (Hullin, 43a; Baba Metzia, 59b) ve mûcizelerden medet ummayı yasaklayan (Ta‘anith, 20b; Yebamoth, 121b) Talmud’da yine de pek çok mûcize rivayeti yer alır (Ta‘anith, 24a-b; Berakoth, 27b-28a). Fakat prensip olarak dönemin rabbileri mûcize çağının geçtiğini ve mûcize gösterilmesini hak edecek seviyede dindar insanların artık kalmadığını kabul etmiştir (Berakoth, 20a; Ta‘anith, 18b).

Mûcizelerin Ortaçağ yahudi filozofları tarafından algılanışında, Tevrat’ın gerçekleriyle felsefî-ilmî doğrular arasında uzlaşma sağlamaya yönelik bir çabanın etkileri görülmektedir. Tabiat üstü âlemin varlığını kabul eden Neoplatonizm’in tesirindeki yahudi filozofları için mûcizenin imkânı fazla problem oluşturmaz. Büyük ölçüde Tanrı’yı tabiat düzeninin üzerindeki bir güç değil ona tâbi bir ilke olarak gören Aristocu çizgiyi benimsemiş yahudi

filozofları ise özellikle Eski Ahid'de yer alan mûcizelerin gerçekliğini tamamen inkâr etmemekle birlikte konuyu belli şekillerde te'vile çalışmışlardır.

Mu'tezile kelâmından büyük ölçüde etkilenen Saadiah Gaon, Tanrı'nın yaratılışa müdahalesi bağlamında mûcizeleri tamamen imkân dahilinde görmüş, fakat belli bir mûcizenin ve dayandığı inanç sisteminin doğruluğunu tesbitte aklın verilerini nihaî ölçü kabul etmiştir. Buna göre vahyi destekleyen mûcizenin doğru sayılabilmesi için mesajın akılla çelişmemesi gerekmektedir (Book of Beliefs and Opinions, s. 163-164). Akıl yerine tecrübeyi esas alan Judah Halevi ise gerek vahyin akla uygunluğu ilkesini gerekse mûcizenin vahyi destekleme özelliğini reddetmiş,

mûcizenin bizzat kendisinin bir nevi vahiy olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Sînâ vahyinin doğruluğu içerdiği mesajın akla hitap etmesine değil, Mûsâ ile birlikte bütün İsrâil kavminin toplu olarak bizzat ve dolayısıyla inkâr edilemez biçimde ilâhî izharı tecrübe etmesine dayanmaktadır (The Kuzari, s. 58-63).

Büyük ölçüde Aristocu çizgiyi benimsemiş olan İbn Meymûn, tabiatla mûcize arasındaki çelişkiyi aşmak adına tabiat kuralları gibi mûcizelerin de başlangıçta yaratılışın sistemine yerleştirildiği, dolayısıyla baştan itibaren Tanrı'nın bilgisi ve iradesi dahilinde yer aldığı şeklindeki rabbinik tezi kabul etmiştir. Ona göre tabiat kuralları ve mûcizeler tek bir yaratılış içinde birlikte işlemekte olup biri sıradan ve genel geçer, diğeri ise özel ve bir defalık oluşumlara işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle mûcize sırasında eşyanın tabiatı değişmemekte, fakat başka bir prensip devreye girmektedir; meselâ Kızıldeniz'in yarılması sırasında rüzgâr faktörünün devreye girmesi gibi. Bu mânada İbn Meymûn, Mûsâ'ya verilen mûcizelere belli bir üstünlük atfederken Eski Ahid'de zikredilen birçok mûcizenin mecazi anlamını esas almıştır. Mûcizeye atfedilen vahyi destekleme işlevini reddeden İbn Meymûn İsrâiloğulları'nın Mûsâ şeriatını kabul etmesindeki asıl sebebin Sînâ'da ortaya konan mûcizelerden ziyade vahyin kendisinin olduğunu ileri sürmüştür (The Guide of the Perplexed, II, 498-499).

İbn Meymûn'un karşısında yer alan kabbalist Nahmanides, mûcizevî fiilleri

tabiat düzeni içindeki bir defalık oluşlar değil tabiat üstü düzleme ait ve değişmez gerçeklikler şeklinde anlamıştır. Benzer şekilde mûcizeyi “tabiat üstü düzene ait mutlak bir oluş” diye tanımlayan Hasdai Crescas da, tabiat kurallarının Tanrı tarafından dolaylı biçimde, devam eden bir süreç içinde ve sınırlı bir güçle, mûcizeninse doğrudan özel bir oluş içinde ve sınırlandırılmamış bir güçle ortaya konduğunu söylemiştir.

Modern yahudi filozofları içinde genel anlamda rasyonalist denebilecek grupla geleneksel görüşe daha yakın duranlar arasında vurgu farkı söz konusudur. İlk modern yahudi filozofu olarak nitelendirilen Spinoza aşkın bir ilâh fikrini reddettiği için vahyin yanı sıra mûcizeyi de imkân dışı kabul etmiştir. Tanrı ile tabiat arasında tam bir özdeşlik gören Spinoza’ya göre tabiatı aşan veya onunla çelişen bir mûcize fikri kendisinin anladığı mânada Tanrı kavramı ile de çelişir (Tractatus Theologico-Politicus, bl. II, kısım 6:16-17). İnsan aklını ve evrensel tabiat kurallarını bilginin temeli sayan Spinoza mûcizeyi sadece imkânı değil işlevi açısından da reddetmiştir. Buna göre Tanrı’nın varlığına ancak tabiat kanunlarının sağladığı kesinlikten hareketle ulaşmak mümkündür. Bu kanunları aşan veya ihlâl eden mûcize tabiatla ve dolayısıyla Tanrı’yla ilgili bilgimizi şüphe konusu haline getirir (a.g.e., bl. II, kısım 6:11, 22-23, 25-30).

Gerek Ortaçağ’da gerekse modern dönemde mûcizenin mahiyet ve imkânını açıklamaya çalışan yahudi filozofları genellikle şu üç hususa dikkat çekmiştir: 1. Mûcize, tabiat kurallarıyla çelişmek bir yana ancak tabiat kurallarının olduğu yerde anlam taşımakta ve sunduğu açık delille tabiat kurallarının arkasındaki gizli mûcizeyi ve asıl sebebi ortaya çıkarmaktadır. 2. Sadece belli olaylar üzerinde bir defalık ve geçici bir değişiklik yaratmakta, eşyanın süreklilik arzeden tabiatını değiştirmemektedir. 3. İnsan iradesine dayanan ve ilâhî takdire meydana okuma sonucuna hizmet eden büyünün aksine Tanrı’nın otoritesine bağlı olarak ortaya çıkmakta ve ilâhî takdiri ispatlamayı gaye edinmektedir.

Hıristiyanlık’ta da doğrudan Tanrı’nın gücü ve iradesiyle bağlantılı görülen mûcize (Matta, 12/20; Markos, 10/27; Luka, 11/20) izleyenin üzerinde hayret uyandırmanın ötesinde Tanrı’nın varlığına, gücüne ve takdirine yönelik ilâhî tezahürü ve bu noktada muhatapların bilgilendirilmesini amaçlamaktadır. Yeni Ahid’de mûcize karşılığında başlıca terata (Resullerin

İşleri, 2/19; İbrânîler'e Mektup, 2/4), dunameis (Resullerin İşleri, 2/22; Romalılar'a Mektup, 15/19) ve semeia (Matta, 12/38; Yuhanna, 2/11) kelimeleri kullanılır. Bu kelimeler mûcize kavramının birbiriyle bağlantılı üç boyutuna, mûcizenin yarattığı hârikulâde hal (terata), mûcizenin ortaya çıkmasını sağlayan tabiat üstü güç (dunamis) ve mûcizenin nihaî gayesi olan delil (semeion) olma vasfına işaret etmektedir. Özellikle Îsâ Mesîh'in mûcizeleri söz konusu olduğunda Grekçe erga (işler) kelimesi de Yuhanna İncili'nde sıkça kullanılmaktadır (5/36; 10/38). Yeni Ahid'de Îsâ'ya atfedilen mûcizeler fizikî ve ruhî hastalıkları iyileştirme (Luka, 4/31-41) ve ölüleri diriltme (Markos, 5/35-42) şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca su üzerinde yürüme (Markos, 6/48), fırtınayı dindirme (Matta, 8/26), görünmez olma (Yuhanna, 8/59) ve kalabalıkları doyurma (Markos, 6/34-44) gibi tabiatın işleyişiyle ilgili mûcizelerin yanı sıra rüya, vizyon, vahiy ve dua yoluyla Tanrı ile iletişim kurma, telepatik güç ve kehanet gösterme de Îsâ'nın mûcizelerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır (Matta, 20/17-19; Markos, 11/1-4; Yuhanna, 1/47). Bilhassa Îsâ'nın göğe yükselmesinden sonra benzer mûcizeler, bu konuda onun özel emrine ve inâyetine mazhar olan havârilere de nisbet edilmektedir (Matta, 10/7-8; Resullerin İşleri, 3/1-10). Bunun yanında hıristiyan olmayanlardan bilhassa iyileştirme bağlamında Îsâ adına mûcize gösterenlerden bahsedilmektedir (Markos, 9/38-40; Resullerin İşleri, 19/13-17). Fakat Yeni Ahid'de yer alan en büyük mûcize, aynı zamanda hıristiyan teolojisinin de merkezinde bulunan Tanrı'nın enkarnasyonu olan Îsâ Mesîh'in dirilmesi ve göğe yükselmesidir. Bu açıdan bakıldığında Yeni Ahid'de gerek Îsâ'ya gerekse havârilere atfedilen bütün mûcizeler aslında eskatolojik bir mâna taşımakta, diğer bir ifadeyle Îsâ'nın şahsında ortaya çıkan ilk mûcizenin devamı olarak Tanrı krallığının gelişini müjdelemektedir (Matta, 12/28; Luka, 11/20).

Ortaçağ'ın önemli hıristiyan teologlarından Thomas Aquinas, bir hadisenin mûcize kabul edilebilmesi için ya özü ya sonucu veya yapılış biçimi itibariyle tabiat üstü bir güce dayanması gerektiğini söylemiş, örnek olarak da İsrâil Kralı Hezekiyel zamanında Tanrı'nın emriyle güneş ışınlarının on derece geri alınması (II. Krallar, 20/8-11), Îsâ tarafından ölülerin diriltilmesi (Yuhanna, 11/43-44) ve hastaların iyileştirilmesi (Matta, 8/1-17) olaylarını göstermiştir (The Summa Theologica, V, 45-46). Aziz Thomas'a göre Tanrı, insanlara kolaylık sağlamak maksadıyla genellikle tabiat kuralları doğrultusunda iradesini tecelli ettirmekle birlikte zaman zaman ilâhî takdiri

ve lutfu gereği tabiat üstü hadiseler de meydana getirmektedir. Fakat Tanrı'nın her hâlükârda tabiat kanunlarına göre hareket edeceği şeklinde bir zorunluluk söz konusu olmadığından bu O'nun kendisiyle çeliştiği anlamına gelmemektedir. Ayrıca Tanrı birinde dolaylı, diğerinde doğrudan hem tabii hem tabiat üstü hadiselerin arkasındaki asıl sebeptir (a.g.e., V, 41-43). Onun için ilk dönem kilise babalarından Aziz Augustine mûcizelerden "Tanrı'ya nisbetle tabii hadiseler" diye bahsetmiştir, zira mûcize tabiata değil tabiat hakkında bilinen şeye zıt düşmektedir (The City of God, s. 980).

Hıristiyan inancına göre de mûcizeyi gerçekleştiren asıl kuvvet Tanrı olup

meleklerin veya azizlerin gösterdiği mûcizelerde melek veya aziz sadece araç görevi yapmaktadır. Bu sebeple Yeni Ahid'de mûcizeyle ilgili "Tanrı'nın parmağı" (Luka, 11/20; krş. Çıkış, 8/19) veya "Tanrı'nın ruhu" (Romalılar'a Mektup, 15/19) gibi ifadeler kullanılmaktadır. Ancak sadece iyiliğe sevkedici özelliğe sahip bulunan mûcize aracı konumundaki şahısların iyi veya kutsal olmasını gerektirmemektedir. Genellikle mûcizeler kutsal erkek veya kadınlardan sâdır olup onların bu yönüne işaret etse de aslında kötü olan, fakat Îsâ'nın mesajını tebliğ eden bir kişi de zaman zaman mesajını doğrulamak üzere mûcize gösterebilmektedir (Aquinas, XIV, 95-96). Saint Pavlus tarafından şeytana veya deccâle atfedilen mûcizeler "yalancı mûcize" diye nitelendirilmekte (Selânikliler'e İkinci Mektup, 2/9-10) ve Tanrı'nın hiçbir şekilde yanlışa sevkedici mûcize yaratmayacağına inanılmaktadır (a.g.e., XIV, 95). Bu noktada yahudi inancında yalancı peygamberlere atfedilen mûcize fikriyle hıristiyan teolojisindeki yalancı mûcize kavramının İslâm geleneğinde yer alan istidrâc ile karıştırılmaması gerekir. Yahudi inancında konu, Tanrı'nın İsrâiloğulları'nı denemek maksadıyla başka tanrılara ibadet etmeye çağıran sahte peygamberlere mûcize gösterme yeteneği vermesi şeklinde anlaşılmaktadır. Hıristiyanlık'ta ise yanlışa sevkeden kişilerin gerçek anlamda mûcize ortaya koyamayacağı ileri sürülmekle birlikte şeytanın da gerçek gibi görünebilen bazı hârikulâdelikler gösterme gücüne sahip olduğu kabul edilmektedir (Matta, 24/24; Selânikliler'e İkinci Mektup, 2/9-12; Vahiy, 13/13-14). Bu iki inanıştan farklı şekilde İslâm'ın öngördüğü istidrâc kavramı, Tanrı'nın kötüleri helâk etmeden önce son bir işaret olarak onlar üzerinden bazı hârikulâdelikler ortaya koymasını ifade etmekte, dolayısıyla ne kaynağı itibariyle Tanrı'dan başka bir güce atfedilmekte ne de insanları

denemek adına ortaya konduğu ileri sürülmektedir (bk. HÂRİKULÂDE).

Mûcizenin imkânı konusunda günümüzde üç büyük hıristiyan mezhebi arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Mûcize geleneği Katolik ve Ortodoks Hıristiyanlık'ta kesintisiz biçimde devam etmekte, kötü ruhlardan arındırma ve tedavi teknikleri her iki mezhebin âyin kitaplarında yer almaktadır. Ayrıca Hıristiyanlık tarihi boyunca azizlerle bağlantılı olarak pek çok mûcize rivayet edilmiştir. Özellikle Katolik kilisesi kendi bünyesinde mûcize gösterme yetisinin devam ettiğini kabul etmektedir (krş. Korintoslular'a Birinci Mektup, 12/28-31). Bazı farklı görüşlerin varlığına rağmen genel Katolik anlayışına göre eskisi kadar değilse de putperest milletlerin kazanılması ve hıristiyan imanının diriltilmesi noktasında mûcizeye hâlâ ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla birlikte Katolik kilisesi, imanın bir parçası olan İncil kaynaklı mûcizelerle iman konusu olmayan kiliseye ait mûcizeler arasında ayırım yapmaktadır. Ayrıca kendi dışındaki kiliselerde ve hatta diğer dinlerde de hakiki mânada mûcizelerin gerçekleşebileceğini kabul eden Katolik kilisesi, kendisini Tanrı katındaki tek meşrû temsilci diye gördüğü için bu nevi mûcizelerin diğer dinleri tamamen doğruladığına değil sadece Katolik doktrinle çelişmeyen noktaları teyit ettiğine inanmaktadır (New Catholic Encyclopedia, IX, 894).

Reformasyon sırasında Martin Luther ve John Calvin mûcize çağının havârilerle birlikte sona erdiğini ilân etmiş, Protestanlığın daha sonra rasyonalist ve materyalist akımların etkisine girmesiyle birlikte mûcize konusu gündem dışı kalmıştır. XX. yüzyılın başlarında akademik Protestan çevrelerinde hıristiyan pratiğinin tamamen ahlâkî bir konu özelliği taşıdığı, gerek Tanrı'nın gerekse semavî âlemin insan hayatı üzerinde fazla etkili olmadığı düşüncesi benimsenmiş; Eski ve Yeni Ahid metinlerine dair yapılan tenkit çalışmaları doğrultusunda mûcize pasajları mitoloji kapsamında değerlendirilmiştir. Rasyonalist akım, Protestan teolog Rudolf Bultmann'ın eserlerinde görüldüğü gibi Yeni Ahid'de yer alan mûcizeleri şüphe konusu yapan ve benzer hadiselerin günümüzde de cereyan edebileceğini reddeden liberal Hıristiyanlığı büyük ölçüde etkilerken mûcizelerin Îsâ dönemine ait olup bugün geçerli sayılamayacağını söyleyen muhafazakâr Hıristiyanlık da genel eğilimden payını almıştır.

Moderniteyle birlikte mûcizenin imkânına yöneltilen eleştiriler hem ilmî

hem felsefî karakter taşımakta ve genelde ateist düşünürlerden veya mûcizeyi tabiat düzeninin değişmezliği ilkesine aykırı gören deistlerden gelmektedir. Kökü Grek felsefesine ve bilhassa Aristo düşüncesine dayanan ve XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarında Batı'daki akademik çevreleri büyük ölçüde etkileyen rasyonalist materyalizm bütün tecrübeyi maddî realiteden ibaret görmüş ve gerçekliğin beş duyu organıyla tecrübe edilmeyen veya objektif olarak ispatlanamayan bir yönünün bulunabileceğini reddetmiştir. Bu sebeple mânevî realite birer yanılsamadan ibaret görülüp mûcize adına ortaya konan fiiller hurafe ya da büyü kapsamında değerlendirilmiştir. Dine ve özellikle geleneksel mânada mûcize anlayışına yönelik en ciddi rasyonalist tenkit David Hume'dan gelmiştir.

XX. yüzyılın ortalarından itibaren teorik fizik tabiatta olup biten her şeye nihaî cevap sunma noktasında eski iddiasını kaybetmiş, materyalist düşüncenin etkisinde kalmayan ve paranormal tecrübeyi bilimsel araştırma konusu yapan yeni bir akım ilmî çevrelerde yayılmaya başlamıştır. Bu süreçten olmak üzere Werner Heisenberg, Tanrı ve ruhla ilgili geleneksel tanımların realiteye yüksek seviyedeki fiziğin tanımlamalarından daha yakın olabileceği şeklindeki açık dünya tezini ileri sürmüş, Kurt Gödel, Thomas Kuhn, Andrew Greeley ve Carl Gustav Jung'un sırasıyla matematik, bilimsel teori, modern antropoloji ve parapsikoloji alanlarındaki çalışmaları materyalist determinizmi şüphe konusu haline getirmiştir. İnsanın beş duyu dışındaki vasıtalarla da ispatlanabilir bilgi edinebileceğinin kabulü ile mûcize üzerine bilimsel çalışma yapmanın imkânı doğmuş, fizikî sebeplilik ilkesinin dünyadaki bütün olayları açıklayamayacağını ileri süren ve gerçekliğin fizik dışı ya da psikomânevî bir boyuta da sahip olduğunu ve gerçekliğin bu iki boyutu arasında belli bir münasebet olduğunu ileri süren Jung'un "bağlantılılık teorisi"yle (theory of synchronicity) mûcizeler, gerçekliğin fizik dışı boyutuna ait hadiseler kapsamında değerlendirilmeye başlamıştır.

Öte yandan moderniteye karşı ortaya çıkan fundamentalist akımlar ve Yeniçağ hareketi, mûcizeye yönelik yeni bir ilginin doğmasına ve konunun felsefî / teolojik düzlemden pratik düzleme (günlük hayat) taşınmasına yardım etmiştir. Nitekim Hinduizm ve Budizm gibi Asya dinlerinden doğup bir Protestan oluşum olan hıristiyan bilimi tarafından benimsenen ve

Batı’da gittikçe taraftar toplayan bir görüşe göre esasında maddî realite yanılsamadan ibaret olup kişi bunun farkına vardığında mûcize denilen şey ortaya çıkmaktadır. Ayrıca günümüzde mûcize kavramı ve mûcizevî tedavi metotları Evangelik ve Karizmatik Hıristiyanlık gibi muhafazakâr Protestan grupları arasında büyük ilgi görmektedir. Ancak akademik ve dinî çevrelerde yaşanan bu gelişmelere rağmen mûcize Batı’da bilimsel açıdan hâlâ tartışmalı bir konu olmaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

St. Augustine, The City of God (trc. H. Bettenson), London 1984, s. 976-980; M. Maimonides, The Guide of the Perplexed (trc. S. Pines), Chicago 1963, II, 498-499, 529; a.mlf., A Maimonides Reader (ed. I. Twersky), New Jersey 1972, s. 382-383; B. Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus (trc. S. Shirley - B. S. Gregory), Leiden 1989, bl. II, kısım 6; T. Aquinas, The Summa Theologica, London 1934, V, 41-46; XIV, 91-97; J. Halevi, The Kuzari, New York 1964, s. 58-63; J. Guttmann, Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig (trc. D. W. Silverman), New York 1964, s. 192-193, 244-248, 321, 334-337, 361-362; S. Gaon, The Book of Beliefs and Opinions, New Haven-London 1976, s. 163-164; J. Macquarrie, Principles of Christian Theology, New York 1977, s. 247-253; Three Jewish Philosophers: Jehuda Halevi Kuzari (ed. I. Heinemann), New York 1981, s. 16-17, 32, 56-57; R. Eisen, Gersonides on Providence, Covenant and the Chosen People, Albany 1995, s. 23-26; S. D. Breslauer, “Philosophy in Judaism: Two Stances”, The Blackwell Companion to Judaism (ed. J. Neusner - A. J. Avery-Peck), Oxford 2004, s. 174-175; K. Kohler, “Miracle”, JE, VIII, 606-607; T. G. Pater, “Miracles”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, IX, 890-894; J. Licht, “Miracle”, EJd., XII, 73-74; L. I. Rabinowitz, “Miracle, in the Talmud”, a.e., XII, 74-76; E. Schweid, “Miracle, in Medieval Jewish Philosophy”, a.e., XII, 76-79; M. J. Graetz, “Miracle, Contemporary Views”, a.e., XII, 80-81; J. A. MacCulloch, “Miracles”, ERE, VIII, 676-690; M. Waida, “Miracles, an Overview”, ER, IX, 541-548; M. Kelsey,

“Miracles, Modern Perspectives”, a.e., IX, 548-552; O. Bücher, “Miracle, NT”, The Encyclopedia of Christianity, Leiden 2003, III, 549-550; A. Grözinger, “Miracle, Practicle Theology”, a.e., III, 551.

Salime Leyla Gürkan

MUDÂDDE

(bk. MÜNÂSEBÂTÜ’l-ÂYÂT ve’s-SÜVER).

MU‘DAL

(المعضل)

Senedinden birbiri ardınca iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadis.

Sözlükte “(bir iş) karışık ve zor olmak” anlamındaki i‘dâl masdarından türeyen mu‘dal, senedinin herhangi bir yerinden arka arkaya iki veya daha fazla râvisi düşen hadisi ifade eder. Hadisi bu şekilde rivayet etmeye i‘dâl denir. I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda sözlük anlamında geçen mu‘dal kelimesini ilk defa III. (IX.) yüzyılın başlarında Ali b. Medînî tarif etmiş ve mürselden ayrı olarak onu, “senedde hadisi irsal eden râvi ile Hz. Peygamber arasında birden fazla râvisi düşen hadis” şeklinde tanımlamıştır (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 36). Ancak Yahyâ b. Maîn, Zühlî, Nesâî ve Ebü’l-Feth el-Ezdî gibi muhaddisler terimi, “senedinde veya metninde kapalılık bulunan ya da açıklanması zor meseleler içeren hadis” mânasında kullanmışlardır. Yine bu dönemlerde mu‘dal kelimesine mürsel ve münkatı‘ anlamını verenler de olmuştur.

VII. (XIII.) yüzyılda hadis terimleri belirginleştikten sonra İbnü’s-Salâh, münkatıın bir çeşidi olduğunu söylediği mu‘dal hadis “isnadında iki veya daha fazla râvisi düşen hadis” şeklinde tanımlamıştır (‘Ulûmü’l-ḥadîs̱, s. 59). Ancak İbnü’s-Salâh’ın bu tarifi, isnadda düşen râvilerin peş peşe olması gereğini içermediği için Zeynüddin el-Irâkī tarafından eksik bulunmuştur. Zira râvi düşmesi ayrı yerlerde olursa hadis münkatı‘ olur. İbnü’s-Salâh’a göre tebeu’t-tâbiînden birinin “kāle Resûlullah” diyerek, daha sonraki nesilden bir râvinin “an Resûlillâh” yahut “an Ebî Bekr” şeklinde rivayet ettiği hadis de mu‘daldır. Ebû Nasr es-Siczî, râvinin “beleğanî” (bana şöyle ulaştı) diye rivayet ettiği hadisi muhaddislerin mu‘dal saydığını söylüyorsa da İbn Hacer el-Askalânî, bunun mu‘dal değil senedinde müphem râvi bulunan muttasıl hadis olduğunu belirtmektedir (en-Nüket, II, 582).

Mu‘dal hadiste peş peşe iki râvinin düşmesi senedin herhangi bir yerinde olabilir. Ancak meşhur musanniflerin ve râvilerin senedin baş tarafından iki

yahut daha fazla râviyi atlayarak “kāle Resûlullah” diye naklettikleri hadise de mu‘dal veya muallak denebilir. Çünkü bu durumda senedin baş tarafı hazfedilmiş olmaktadır. İki yahut daha fazla râvi senedin ortasından veya sonundan düşerse hadis mutlak mânada mu‘dal sayılır. Senedinin baş tarafından iki râvisi düşen mu‘dal hadise, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Yahyâ b. Âdem > Ebû Bekir b. Ayyâş > A‘meş > Şa‘bî senediyle naklettiği, kıyamet gününde insana dünyada yaptıkları hatırlatılıp da onları inkâr etmesi üzerine ağzının mühürleneceğine dair rivayeti örnek olarak zikredilmektedir. Bu rivayetin mu‘dal kabul edilmesinin sebebi, Şa‘bî’nin Hz. Peygamber’e muttasıl senedle ulaşan rivayetlerinden biri olduğu halde A‘meş’in bunu senedden Enes b. Mâlik ile Hz. Peygamber’i hazfederek Şa‘bî’nin sözü gibi nakletmesidir. Aynı hadisin Müslim tarafından Fudayl b. Amr > Şa‘bî > Enes b. Mâlik > Resûlullah senediyle tahrîc edilen rivayetinde senedin düşen halkalarını görmek mümkündür (Müslim, “Zühd”, 17).

Pek çok eserde rastlanabilen mu‘dal hadisin örnekleri İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı ile Saîd b. Mansûr’un es-Sünen’inde fazlaca yer almaktadır. İbn Abdülber enNemerî el-Muvaṭṭaʾdaki mu‘dal, mürsel ve münkatı‘ rivayetleri derleyerek muttasıl senedleri bulunup bulunmadığını araştırmış, bu nitelikteki altmış bir hadisten elli yedisinin başka tariklerle İmam Mâlik’ten müsned olarak nakledildiğini, sadece dördünün isnadı bulunmadığını tesbit etmiştir (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 150). Mu‘dal bir rivayet, başka bir tarikle nakledildiğinin tesbit edilmediği veya senedinden düşen râvilerin kimlikleri belirlenip adâlet ve zabt yönünden durumları açığa çıkarılmadığı sürece zayıf kabul edilir ve delil olarak kullanılmaz.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Zühd”, 17; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 36-39; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 59-61; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 71-73; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 575-582; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 211-

214; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 296-298; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 354-356; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 149-150; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 379-380; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü’l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti’l-eḥâdîs̱i’l-ḥasene ve’ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1994, s. 245-254.

Mehmet Efendioğlu

MUDANYA MÜTAREKESİ

İstiklâl Harbi'ni sona erdiren ateşkes antlaşması (11 Ekim 1922).

Millî Mücadele'nin sonunu oluşturan Büyük Taarruz'un hemen arkasından Yunanistan İtilâf devletlerinin ara buluculuğunu istemişti. İstanbul'daki İtilâf devletleri yüksek komiserleri de 4 Eylül 1922'de ilk mütareke teklifini Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin İstanbul'daki temsilcisi Hâmid Bey'e yapmışlardı. Rauf Bey hükümeti, bu gelişmeyi cephede bulunan Başkumandan Mustafa Kemal Paşa'ya bildirdi. Anadolu kurtarıldığı için mütareke ancak Trakya için söz konusu olabilirdi. Mustafa Kemal Paşa, Yunan hükümetinin doğrudan veya İngiltere vasıtasıyla müracaatını dikkate alacağını bildirmekle beraber ordunun ileri harekâtını durdurmadı. İzmir ve Bursa alınırken 2. Süvari Tümeni 6. Kolordu emrinde

Çanakkale'yi ele geçirmekle görevlendirilmişti.

Yunanlılar'ı Anadolu'ya gönderen İngiliz Başbakanı Loyd George ise bölgedeki güçleri takviye ederek hedeflerinden kolay vazgeçmeyeceğini göstermek istedi. Sömürgeler Bakanı Churchill, 16 Eylül'de Boğazlar'ın ele geçirilmesi için Balkan devletlerinden, müttefiklerinden ve sömürgelerinden yardım istemiş, ancak beklediği karşılığı bulamamıştı. Bunun üzerine İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon, Fransa'ya gidip Fransız Başbakanı ve Dışişleri Bakanı Poincaré ve İtalya'nın Paris elçisi Kont Sforza ile mevcut durumu görüştüyse de bir sonuç alamadı. İtilâf devletleri arasındaki uzlaşmazlık Yunan kuvvetlerinin Anadolu'ya çıkarılmasından rahatsız olan İtalya ve Fransa'nın muhalefetinden kaynaklanmakla beraber bunda en büyük etken Yunan kuvvetlerinin savaş meydanında yenilmiş olmasıydı.

İtilâf devletleri, Fransız hükümetinin yarı resmî görevlisi olarak İstanbul'dan Mustafa Kemal Paşa ile görüşmeye giden General Pelle aracılığı ile Türk hükümetinin öncelikli hedefinin Trakya ile İstanbul'un kurtarılması ve Boğazlar'ın serbestliğinin korunması olduğunu öğrendiler. Bunun üzerine 23 Eylül'de tarafsız bölgeye asker gönderilmemesi şartıyla

Edirne dahil Doğu Trakya'nın boşaltılıp Türkler'e teslimini öngören bir notayı Mustafa Kemal Paşa'ya gönderdiler. Türk orduları Biga ve Erenköy'ü geri alınca İngiliz kuvvet kumandanı General Harrington askerlerin tarafsız bölgeden çekilmesini istedi. Mustafa Kemal Paşa, harekâtın Yunan ordusunu takip ve Boğazlar'ın serbestliğini sağlama amaçlı olduğunu ve tarafsız bölge tanımadığını bildirdi. General Harrington, 26 Eylül 1922 tarihli bir telgrafla Mustafa Kemal Paşa'ya müracaat ederek müzakerelerin başlamasına kadar Erenköy ve Biga'nın batısından Türk kuvvetlerinin çekilmesini talep etti. Mustafa Kemal Paşa, Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetiyle muhatapları arasında böyle bir bölgenin belirlenmediğini, Yunan kuvvetlerini takipten başka bir şey yapılmadığını, zira Yunanlar'ın Anadolu'da olduğu gibi Trakya'da da halka kötülük yapmaya devam ettiğini belirterek Türk milletinin de öteden beri Boğazlar'ın serbestliğini istediğini açıkladı. Tarafların barış isteğini ortaya koyduğu bu görüşmelerden sonra 27 Eylül'de Türk süvarilerinin ileri harekâtı durduruldu. Bu aşamada Fransa'nın etkili siyasetçilerinden Franklen Bouillon, İngiliz ve İtalyanlar'ın da tasvibiyle İzmir'e gelip 28 Eylül'de Mustafa Kemal Paşa ile görüştü. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti başkanı ve Dışişleri bakanı ile de bir toplantı yaptı. 29 Eylül 1922 tarihli cevabî bir nota ile 3 Ekim'de Mudanya'da görüşmelere başlanmasının uygun olacağı ve Türk tarafını İsmet Paşa'nın temsil edeceği bildirildi.

Bu görüşmelerde Türk delegasyonunda batı cephesi kurmay başkanı Asım (Gündüz) Paşa ile kurmay yarbay Tevfik Bıyıklıoğlu da yer alıyordu. Fransa'yı kuvvet kumandanı General Charpy, İngiltere'yi işgal orduları kumandanı General Harrington, İtalya'yı General Monbelli temsil ederken Franklen Bouillon da resmî sıfatı olmadan görüşmelere katılıyordu. Yunan delegeleri General Mazarakis ve Albay Sarıyanis, Mudanya'ya gelmekle birlikte müzakerelere katılmayıp limanda demirli bir Yunan nakliye gemisinde beklediler. 3 Ekim'de başlayan müzakerelerde Yunanlılar'ın Meriç nehrinin batı yakasına çekilmesi, boşalan mevkileri önce müttefiklerin, ardından Türkler'in kontrol etmesi, önemli yerlerin müttefik kontrolünde olması, tarafsız bölgelerdeki Türk askerlerinin çekilmesi şeklindeki müttefik isteklerine karşılık Türk tarafı işgalin kısa tutulup Trakya'nın boşaltılmasına hemen başlanmasını, Meriç nehri boyundaki kuvvetlerin nehrin batısında tutulmasını, Karaağaç'ın Türk kuvvetlerine

teslim edilmesini istiyordu. Bu isteklere Fransızlar olumlu yaklaşırken İngiliz ve İtalyan temsilcileri yetkisiz olduklarını ileri sürdüler. Görüşmeler 5 Ekim'de kesildi. Bunun üzerine Mustafa Kemal Paşa 6 Ekim'de ordulara Boğazlar yönünde hareket serbestliği verdi. İsmet Paşa da Trakya'nın hemen boşaltılıp teslim edilmesini, aksi takdirde harekete geçileceğini bildirdi. İstanbul'daki Fransız yüksek komiseri General Pelle ve Franklen Bouillon'un ara buluculuğu ile harekât emri bir gün ertelendi. Türk hükümetinin sert ve kararlı bir tavır alacağını beklemeyen İngiltere prestijini kurtaracak bir şeyler yapma telâşı içerisindeydi. Ancak Türk tarafının kararlı yaklaşımı sonunda 6-7 Ekim gecesi Paris'e giden Lord Curzon, müttefik temsilcileriyle görüşerek Trakya'nın bir ay içinde Türk askerine teslimi ve barış konferansı sırasında tarafsız bölge ile Meriç'in doğu kıyısının müttefik kuvvetlerce işgalinde mutabık kaldı.

9 Ekim'de yeniden başlayan görüşmelerde başından beri gözlemci sıfatında bulunan ve İtilâf devletlerinin vereceği hükme razı olmaktan başka çaresi kalmayan Yunan delegeleri kuvvetlerinin Meriç nehrinin batısına çekilmesi kararının siyasî olduğunu, bunu kabule yetkili olmadıklarını bildirdiler. Yunan delegelerinin yetkisizliğini belirten General Harrington, Yunan hükümetinin varılan anlaşmayı kabul etmemesi halinde bile sözleşmenin müttefikler tarafından uygulanacağını söyledi. Mudanya Mütarekesi 11 Ekim 1922 sabahı imzalandı. Yunan kuvvetlerinin Doğu Trakya'da gerisine çekilecekleri hattı belirlemek, Doğu Trakya'nın boşaltılması ve Türkler'e teslimi düzenini ve işgal döneminde asayişi sağlamak üzere denetimi gerçekleştirmek için şu hususlara karar verilmişti: 1. Üç gün içinde yürürlüğe girecek anlaşma ile Türk-Yunan çarpışması sona erecektir. 2. Yunan kuvvetleri, Akdeniz'e döküldüğü yerden Trakya ile Bulgaristan sınırının kesiştiği noktaya kadar Meriç'in sol kıyısına çekilecektir. 3. Barış yapılana kadar Karaağaç dahil Meriç'in sağ kıyısı müttefiklerce işgal edilecektir. 4. Edirne'ye ulaşan demiryolunun Cisr-i Mustafa Paşa'dan Kuleliburgaz'a kadar Meriç'in sağ kıyısını izleyen kısmı üç müttefik, bir Yunan ve bir Türk delegeden oluşan komisyonun gözetimi altında olacaktır. 5. Doğu Trakya'daki Yunan tahliyesi askerî kıtalar, araç gereçle cephaneler ve yiyecek depoları dahil on beş günde yapılacaktır. 6. Jandarma dahil Yunan sivil memurları mümkün olan en kısa zamanda çekilecek ve yerlerini Türk tarafına teslim edilmek üzere müttefiklere devredecektir. Bu devir teslim âzami otuz günde tamamlanacaktır. 7. Türkiye Büyük Millet Meclisi

hükümeti, asayiş ve düzeni sağlamak için subayları dahil en fazla 8000 kişilik bir jandarma kuvvetini memurlara katabilecektir. 8. Yunan askerlerinin çekilmesi ve mülkî idare teslimi işi müttefik karma kuvvetlerinin gözetimi altında yapılacaktır. 9. Bütün kuvvetlerden başka ortalama yedi taburluk müttefik kuvveti Doğu Trakya'yı işgal edip asayişin devamını sağlayacaktır. 10. Müttefik heyet ve kıtalarının geri çekilmesi Yunanlılar'ın boşaltmasından otuz gün sonra olacaktır. Müttefikler, asayişin sağlanması ve Türk olmayan halkın korunması için yeterli tedbirlerin alındığında hemfikir olursa bu geri çekiliş daha erken bir tarihte de olabilecektir. 11. Türkiye Büyük Millet Meclisi orduları boğazların yaklaşık 15 km. doğusundaki hatta duracak, barış konferansı sırasında da ileriye geçmeyecektir. Bu hat Çanakkale bölgesinde Lapseki, kuzeyde Bozburun ve güneyde Kumburnu esas noktaları

teşkil etmek üzere İzmit yarımadasında İzmit körfezinde Darıca'dan Karadeniz'de Şile'ye kadar uzanmakta ve Gebze'den geçmektedir. Bu mevkiler Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetine aittir. Darıca'dan Şile'ye giden yoldan Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti ve askeriyle müttefik askerleri ortak yararlanabilecektir. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti ve müttefikler burada kuvvet artışı yapmayacaktır. 12. Müttefiklerin birlikleri bulundukları yerde kalacak, barış konferansı sırasında Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti de buna riayet edecektir. Söz konusu arazi İstanbul yarımadasında Pedima'nın 7 km. kuzeybatısında Karadeniz üzerinde bir noktada Istranca, Mertekli, Kışağılı, Sinekli, Karasinan çiftliği, Kadıköy, Yenice, Kaladina çiftliği, Kalikratya hattının doğusundaki yarımadanın bütünü dahil Gelibolu yarımadasında Baklaburnu, Sarosburnu, Bolayır ve Soğluma mansabı hattının güneyinde kalan Gelibolu yarımadasının bütün kısmıdır. 13. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti barış antlaşması onaylanıncaya kadar Doğu Trakya'ya askerî kıtalar geçirmemeyi ve orada ordu toplamamayı taahhüt edecektir. 14. Antlaşma, imzalanmasından üç gün sonra yürürlüğe girecektir.

Başlangıçta bu kararları kabul etmeyen Yunan hükümeti üç gün sonra mütareke sözleşmesini onayladığını bildirmek zorunda kaldı. Kuvvetlerinin çekilmesi ve müttefiklerin kontrolü Türk kuvvetlerine devri otuz günde tamamlandı. Kasım sonuna kadar Doğu Trakya anavatana katılmış oldu.

Mudanya Mütarekesi, Yunanlılar'ın aslında Osmanlı Devleti'nin paylaşımı projesinde bir alet olduğunu, arkalarındaki gücü İngiltere başta olmak üzere İtilâf devletlerinin teşkil ettiğini açık bir şekilde göstermiştir. Bu mütareke, Millî Mücadele'nin sadece Yunan silâhlı gücüne karşı değil gerçek anlamda bütün bir müttefik cepheye karşı verildiğini de kanıtlamıştır. Öte yandan Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti müttefik devletler tarafından resmen tanınmıştır. Mudanya Mütarekesi ile, Boğazlar'ın kontrol edilmesi maddesinden doğabilecek Türk-İngiliz çatışmasının önüne geçildiğini söylemek mümkündür. Bu mütareke askerî zaferlerin siyasî başarılarla desteklenmesi sürecinin ilk hamlesidir. Mustafa Kemal Paşa da Müdâfaa-i Hukuk cemiyetleri ve belediye başkanlıklarına hitaben yayımladığı genelgede büyük zaferin ilk semeresinin Mudanya'da alındığını, bütün milletin sarsılmaz azmi, ordunun karşı konulamaz gücünün barış konferansında meşrû hakları sağlamaya kefil olduğunu bildirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Ankara 1945, I, 240-260; T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, XXIII, Ankara 1960, s. 349-353; Ali Fuat Türkgeldi, Mondros ve Mudanya Mütarekelerinin Tarihi, Ankara 1948; Tevfik Bıyıklıoğlu, Trakya'da Millî Mücadele, Ankara 1955, I, tür.yer.; Ali Fuat Cebesoy, Siyasî Hatıralar, İstanbul 1957, s. 79; D. Walder, The Chanak Affair, Hutchinson-London 1971, s. 298, 304; Selâhattin Tansel, Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, Ankara 1978, IV, tür.yer.; Mustafa İsmet İnönü, Hatıralar (haz. Sabahattin Selek), İstanbul 1987, II, 27-39; A. Mango, Atatürk, London 1999, s. 348-357.

Cezmi Eraslan

MUDAR (Benî Mudar)

(بنو مضر)

Araplar’ın dört ana kolundan biri.

Kabilenin ceddi Mudar, Nizâr b. Mead b. Adnân’ın oğludur; “Hamrâ” (kırmızı) lakabıyla da bilinir; kırmızı aynı zamanda Mudaroğulları’nın bayrak ve sarıklarında kullandıkları renktir. Adnân ve Kahtân’dan sonra Araplar’ın kendilerine nisbet edildikleri dört ana koldan biri olan Mudar (diğerleri Rebîa, Kudâa ve Yemen), İslâmiyet’ten önce Hındif ve Kays Aylân adında iki kola ayrıldı. Sayı ve güç itibariyle çok defa bütün Mudar kabilelerini temsil eden Kays Aylân’ın en meşhur kolları Süleym, Hevâzin, Mâzin, Gatafân, Muhârib, Advân, Fehm ve Enmâr; Hındif’in kolları ise Kureyş, Eşrâf, Kinâne, Hüzeyl, Temîm, Huzâa ve Müzeyne’dir.

Mudar’ın ana yurdu olarak Saravât’a kadar Mekke Haremi’nin sınırlarıyla Gavr ve çevresi kaydedilir (Bekrî, I, 18). Rebîa ile ittifak yapan Mudar, Mead ve kollarını Mekke ve çevresinden çıkarıp yurdunu genişletti. Rebîa’ya üstünlük sağlayan Mudar’ın en önemli kolu Kureyş Mekke’de kalırken diğerleri Arap yarımadasının çeşitli bölgelerine dağıldılar. IV. yüzyılın başından itibaren Arabistan dışına çıkarak Harran, Rakka, Şimşât, Tellümevzen ve Suruç dolaylarına kadar yayıldılar.

III. yüzyılın başlarında Mekke’de birlikte yaşadığı İyâd kabilesiyle mücadeleye giren Mudar galip gelerek şehrin ve Kâbe’nin idaresini üstlendi; fakat bunu uzun müddet sürdüremeyip Huzâa’ya devretmek zorunda kaldı ve sadece icâze, ifâza ve nesî ile yetindi (Taberî, II, 285-286). Daha sonra Mudarlılar, Fihr b. Mâlik’in (Kureyş) liderliğinde savaşarak Kâbe’yi Mekke’den Yemen’e nakledip insanların hac için kendi topraklarına gelmesini sağlamak isteyen Himyerîler’i engellediler (a.g.e., II, 263). Câhiliye döneminde Mudar ile Rebîa arasındaki rekabet ve düşmanlık mücadelelere yol açtı, sonunda Yemenliler’in desteğini alan Rebîa Mudar’a üstün geldi. Tâbiîn âlimlerinden Katâde b. Diâme’nin Mudarlılar’ın Câhiliye’de açlık endişesiyle kız çocuklarını öldürdüklerini kaydetmesi

(Kurtubî, X, 117) kabilenin bütününü kapsamamış olmalıdır (bk. MEV'ÛDE). Kabilenin atası olan Mudar b. Nizâr'ın Arapça okuma yazmayı ilk bilenlerden olduğu zikredilir (Nûreddin el-Halebî, I, 28). Daha sonraki dönemlerde de Mudarlılar arasında yazının bilindiği (Belâzurî, Fütûh, s. 691), ancak kabilenin genellikle bedevî hayat tarzını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

İslâm'ı kabul eden Mudar'a mensup ilk kabilenin Müzeyneoğulları olduğu sanılmaktadır (İbn Sa'd, I, 222). Uhud Gazvesi veya Mekke'nin fethi sırasında Medine'ye gelen Abdülkaysoğulları'nın Mudar müşriklerini kendilerinin Medine'ye gelmesini engellemeleri yüzünden Hz. Peygamber'e şikâyet etmeleri (Buhârî, "Meġāzî", 69; Müslim, "Îmân", 23-24) kabilenin bazı kollarının henüz İslâmiyet'e girmediğini göstermektedir. Resûl-i Ekrem bazan Mekke müşrikleri için Mudar adını kullanırken (Buhârî, "Cihâd", 98; Müslim, "Mesâcid", 294-295) Kureyşliler de kendilerine Mudar'ın eşrafı diyor ve İslâm'ı benimsemelerinin Kâbe'yi mâbed kabul eden diğer Araplar'ı etkileyebileceğini söylüyorlardı (Kurtubî, X, 392). Mudarlılar'ın önemli bir kısmı bedevî alışkanlıklarına ve kabile asabiyetine bağlılığını uzun süre korumuş ve yerleşik hayata geçmekte zorlanmıştır. Bundan dolayı Basra ve Kûfe'deki ilk Hâricîler'in çoğu onlardan çıkmıştır. Emevîler döneminde hem yerleşik hem göçebe hayat tarzını benimseyen Mudarî kabilelerin bulunduğu görülmektedir (İbn Abdürabbih, VI, 173).

Hulefâ-yi Râşidîn devrinden itibaren ilk İslâm fetihlerinde görev almaya başlayan Mudaroğulları, İslâm topraklarına katılan Suriye, Irak, İran, Mısır, Filistin, Kuzey Afrika, Horasan ve Endülüs gibi yerlere göç ettiler; yeni kurulan Kûfe, Basra ve Kahire'de Mudar adına mahalleler oluşturuldu. Bu arada gittikleri yerlere kabile ihtilâflarını da taşıyarak bazan Mudar-Yemen, bazan da Mudar-Rebîa mücadelesini özellikle Emevîler döneminde artan bir şekilde sürdürdüler. Askerî teşkilâtın

kabile temeli üzerine oturtulması ve halifelerin Yemenli kabileleri Mudar'a tercih etmeleri bu mücadeleyi körüklemiş, asabiyet duygusuna dayalı rekabet, Kuzey Afrika ve Endülüs başta olmak üzere batı topraklarında da doğudaki olaylara paralel biçimde gelişerek Emevî Devleti'nin yıkılış sürecini hızlandırmıştır.

el-Cezîre, İslâm’dan önce ve İslâm tarihinin başlarında buraya yerleşen Arap kabilelerine göre Diyârımudar, Diyârrebîa ve Diyârıbekir adıyla üç bölgeye ayrıldı. Bunlardan Urfa, Harran, Rakka (Suriye), Samsat, Karkīsiyâ, Suruç ve Re’sül‘ayn gibi merkezlerin yer aldığı, Diyârımudar, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde ticarî ve askerî sebeplerle önem kazanarak bazan el-Cezîre’den ayrı tutulup müstakil olarak yönetildi. Zaman zaman coğrafî sınırları değişikliğe uğrayan bölgenin Kudâme b. Ca‘fer’in belirttiğine göre geliri 6 milyon dirheme ulaşıyordu (el-Ḫarâc, s. 177). 333-356 (945-967) yılları arasında Hamdânîler’e bağlı olan Diyârımudar, Seyfüddevle’nin ölümünün ardından önce Musul’da kurulan Ukaylî Emirliği’ne, daha sonra Mudar’ın kollarından Nümeyroğulları’na bağlandı. XI. yüzyılda bölgenin Urfa kesimi Bizans’ın, geri kalan yerleri ise Selçuklular’ın hâkimiyeti altına girdi; böylece Arap emirliklerinin yerini Türkmen beylikleri aldı. Bir kısmı Haçlı istilâsına mâruz kalan Diyârımudar, 26 Cemâziyelâhir 539’da (24 Aralık 1144) Musul Atabegi İmâdüddin Zengî’nin Urfa’yı fethetmesiyle tamamen Türkler’in eline geçti. 1230’dan itibaren Eyyûbî-Anadolu Selçuklu, Aynicâlût Savaşı’ndan (25 Ramazan 658 / 3 Eylül 1260) sonra da İlhanlı-Memlük mücadelesine sahne olan Diyârımudar’ın bazı şehirleri İlhanlılar tarafından tahrip edildi. Süratle fakirleşen ve ardından Memlükler, Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasında birkaç defa el değiştiren bölge 922’de (1516) Osmanlı hâkimiyeti altına girdi ve Diyarbekir eyaletine bağlandı.

Araplar’ın geleneğinde yer alan üstünlük ve şeref çekişmeleri Mudar ile Rebîa arasında çetin bir rekabet doğurmuştur. Câhiliye döneminde Rebîa şiirde öncü iken daha sonra Mudar öne geçmiştir. Hz. Peygamber’in Mudar’dan olması Rebîa’dan yalancı peygamber Müseylimetülkezzâb’ın çıkmasına yol açmıştır. Yemâme Savaşı’nda Rebîa’dan Talha en-Nümeyrî’nin Müseylime’ye giderek, “Sen yalancısın, fakat Rebîa’nın yalancısı Mudar’ın doğrucusundan bize daha yakındır” sözleriyle (Taberî, III, 286) onun yanında yer alması ve Hakem Vak‘ası’nda Eş‘as b. Kays’ın, “İki hakemin Mudar’dan olmasını kabul etmeyiz” demesi (Mes‘ûdî, II, 402), iki kabile arasındaki rekabetin İslâm’dan sonra da sürdüğünü göstermektedir.

Emevîler devrinde Şiî şairlerinden Kümeyt el-Esedî, ikinci Hâşimiyye’sini

yazdıktan sonra kendisine takdim ettiği Ferezdak’ı Mudar’ın şeyhi ve şairi olarak görüyordu. Benî Hâşim taraftarı olan ve Mudar’ın sözcüsü gibi davranan Kümeyt’in Mudar’ı destekleyen ve öven derlemeleri bulunmaktadır. Cenâhiyye hareketinin lideri Abdullah b. Muâviye, Kümeyt’ten, halk arasında kargaşa çıkarmak amacıyla Benî Hâşim’in yararlanabileceği Mudar-Yemen rekabetini tahrik etmesini istemiş ve Kümeyt de bunu yapmıştır (a.g.e., III, 242-244). Abbâsîler devrinde Mudar ve Yemen kabileleri arasındaki çekişme Mudarlılar’ın Emîn’i, Yemenliler’in Me’mûn’u desteklemesi şeklinde kendini göstererek savaşa dönüşmüştür.

İslâmiyet’in doğuşunda, dil âlimlerince fasih kabul edilen lehçelerin çoğu Tay hariç Mudar asıllı olan kabilelere aitti ve bunun için fasih dile Mudarî deniliyordu (Mustafa Sâdık er-Râfiî, I, 130). İbn Haldûn, zamanındaki Arapça’nın Mudar’ın dil geleneğini takip ettiğini söyler ve bu dildeki beyan ve belâgatın güçlü olduğunu belirtir (Muḳaddime, s. 555-559). İslâm âlimlerinden bazıları Kur’ân-ı Kerîm’in Mudar lehçesinde indirildiğini söylemişler ve lugat konusunda ihtilâf çıkması halinde Mudar’a uyulmasını isteyen Hz. Ömer’e ait bir rivayeti de delil göstermişlerdir (Kurtubî, I, 45). Nitekim Kur’an çoğaltılırken değişik okuyuşlara yol açan lehçe farklılıkları terkedilerek Mudar’ın en önemli kolu olan Kureyş lehçesi benimsenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Îmân”, 40, “Cihâd”, 98, “Menâḳıb”, 5, “Meġāzî”, 69, 74, 77; Müslim, “Îmân”, 23-24, 26, “Mesâcid”, 294-295, “Zekât”, 69; İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 29, 50; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1011; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 19, 48, 57, 222; II, 40, 142; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 130-132, 264-265, 456; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986, V, 151-152, 156; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 512, 577-578, 605, 691; a.mlf., Ensâb (Zekkâr), I, 28, 35-41, 57; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 332; II, 234; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 263, 268-270, 285-286; III, 151, 286, 347, 478; VII, 30, 47, 69; 342;

Kudâme b. Ca‘fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 177; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1987, I, 285; VI, 173; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 116-117, 402: III, 242-244; Bekrî, Muʿcem, I, 18, 381, 382; II, 683; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 520-522; VIII, 108; 354, 384, 468, 672-673; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 44-45; VII, 153; VIII, 342; X, 117, 392; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1984, s. 19, 195, 204, 419, 555-559, 582-583; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, V, 169; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 28; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, s. 1, 98-116; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 393-398, 470; IV, 323-326, 330, 351, 469, 476; VII, 375; VIII, 329, 483, 586, 625, 761; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, I, 130; M. Süleyman et-Tayyib, Mevsûʿatü’l-ḳabâʾili’l-ʿArabiyye, Kahire 1421/2001, I, 47-50; II, 12-74; Adnan Çevik, XI-XIII. Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi (doktora tezi, 2002), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 35-38; M. J. Kister, “O God, Tighten Thy Grip on Mudar …”, JESHO, XXIV/3 (1981), s. 242-273; H. Kinderman, “Rebîa ve Mudar”, İA, IX, 653-656; M. Canard, “Diyār Muḍar”, EI² (İng.), II, 347; Cl. Cahen, “Diyār Muḍar”, a.e., II, 347-348.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

MUDÂREBE

(المضاربة)

Kâr paylaşımı esasına dayanan emek-sermaye ortaklığı anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte “yol tepmek” anlamındaki darb fi’l-arz deyiminde geçen darb kelimesinden türetilen mudârebe terim olarak bir tarafın sermaye koyması, diğer tarafın işletmeyi üstlenmesiyle kurulan kâr paylaşımı esasına dayalı ortaklığı ifade eder. İlk dönem Irak bölgesi İslâm hukukçularının benimsediği bu adlandırmada yukarıda geçen deyimin bir âyetteki (el-Müzzemmil 73/20) kullanımı belirleyici olmuştur; zira burada anlatılan kâr amacıyla gezip dolaşma işletmeci tarafın ağırlıklı faaliyetini oluşturmaktadır. Hicaz bölgesi fakihleri ise sermayedar parasının bir kısmını kesip işletmeciye verdiği için bu ortaklığı karz (kesip koparmak) kökünden türeyen kırâz (mukāraza) kelimesiyle ifade ederler. Hanefî ve Hanbelîler’in mudârebe, Mâlikî ve Şâfiîler’in kırâz dedikleri akidde işletmeci tarafa mudârib, dârib, âmil, mukāraz, sermaye sahibi yatırımcıya rabbü’l-mâl (mukārız), çalışmaya ise amel adı verilir.

Helâl kazancı emreden, rızık aramayı ve ticareti özendiren âyetler (el-Müzzemmil 73/20; el-Cum‘a 62/10; el-Bakara 2/198), Resûl-i Ekrem’in bu yöndeki kavlî ve takrîrî sünneti (İbn Mâce, “Ticârât”, 63; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VI, 111), sahâbenin uygulamaları ve ilk nesillerde bir itirazda bulunulmamış olması mudârebenin meşrû sayılmasının başlıca dayanaklarıdır. Bu uygulamaların bir yanda

tasarruflarını bizzat işletme imkân, kabiliyet ve tecrübesinden mahrum, diğer yanda gerekli bilgi, deneyim ve donanıma sahip, fakat sermayeden yoksun kesimleri buluşturup âtıl birikimleri harekete geçirecek ve işsizlere istihdam sağlayacak yol ve yöntemlerin bulunması zaruretiyle yakından ilgili olduğu açıktır. Bazı unsurlarında bilinmezlikler taşıması sebebiyle bu akdi genel kuralın (kıyas) bir istisnası sayan fakihler varsa da İslâm âlimleri arasında mudârebenin cevazında görüş ayrılığına rastlanmaz.

Mudârebe Câhiliye devrinde kervan, İslâm döneminde hem kervan hem deniz ticaretinde kısa vadeli finansman ihtiyacını karşılamanın en pratik araçlarından biri olmuştur. Kaynaklarda yer alan erken döneme ait basit sözleşme örnekleri kendi içinde gelişme göstererek zamanla daha teknik bir görünüme kavuşmuştur (Tahâvî, II, 726). V-VII. (XI-XIII.) yüzyıllara ait Kahire Geniza belgeleri arasında bulunan mudârebe numuneleri ticarî sözleşmelerle ilgili evrakın önemli bir kısmını oluşturmaktadır (Ortaçağ Endülüs ticaretindeki örnekler için bk. Constable, s. 70-74; 1526-1623 yılları arasındaki Osmanlı uygulamaları için bk. Gedikli, tür.yer.; krş. Çizakça, s. 66-77).

Ca‘fer b. Ali ed-Dımaşkī'nin kendi döneminde uygulanan üç ticaret yöntemi (Kitâbü'l-İşâre, s. 60) ve Gazzâlî'nin hükümleri bilinmesi zorunlu altı kazanç yolu (İḥyâʾ, II, 82) arasında saydığı mudârebe vb. ortaklıkların gelişip yaygınlaşmasında sınırlı bir gelirle başkasının emrinde çalışmak yerine zarar riskini üstlenip daha fazla kazanma ve kendi işini kurma arzusu etkili olmuştur. Fesih ve infisah şartları dikkate alındığında uzun vadeli finansmana pek uygun düşmediği düşünülebilirse de mudârebe Avrupa'da X. yüzyıldan itibaren "commenda" adıyla bir çeşit âdi komandit şirket biçiminde yaygınlaşıp bölge ülkelerinin ticaret hukukuna girerek standart bir görünüm kazanmış, iş ortaklıklarının daha çok girişimci ve tasarrufçuyu bünyesinde toplamasına katkı sağlamıştır.

Mudârebe, geçmişte gördüğü işlevin yanı sıra günümüzde özel finans kurumlarının kullandığı bir araç olması bakımından da önemlidir. Kârzarar ortaklığı biçiminde çalışan bir finans kurumuna mudârebe usulüyle yatırılan en kısa yirmi sekiz günlük, en uzun bir yıllık vadeli katılım hesapları murâbaha, alt mudârebe, müşâreke (sermaye ortaklığı), finansal kiralama (leasing) gibi yöntemlerle işletilir. Özel finans kurumlarının kuramsal temelini oluşturan güncel mudârebe ticaret yanında sanayi, hizmet ve tarım kesimlerinde faaliyet göstermek üzere kurulabilmesine rağmen uygulamada çok sınırlı bir yere sahiptir. Mudârebe usulüyle toplanan fonlar başka yöntemlerle işletilmektedir (bunun sebeplerinden bazıları için bk. Bacha, IV/1-2 [1995], s. 33-49). Mudâribin taaddîsi bulunmadığı sürece zarar riskini sermayedar yüklendiği için mudârebe sermayesi, 1970'lerden itibaren özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde çok büyük boyutlara

ulaşarak en son teknolojik yeniliklere ait projelerin finansmanını sağlamakta kullanılan “risk sermayesi”ne (venture capital) benzetilebilir.

Kuruluşu ve Sıhhat Şartları. Diğer akidler gibi mudârebe de gerekli ehliyete sahip tarafların karşılıklı irade beyanlarıyla (icap-kabul) kurulur. Hanefîler’e göre karşılıklı irade beyanı mudârebenin rüknü, taraflarla akdin konusunu oluşturan sermaye ve amelle kârın oran olarak belirlenmesi sıhhat şartlarıdır; cumhura göre ise bunların tamamı rüköndür.

1. İcap-kabul. Çoğunluğa göre kurucu beyanların mutlaka mudârebe veya mukāraza kelimeleriyle yapılması gerekmez; bu akde ait temel unsurları içeren ve ana özelliklerini bertaraf edecek şartlar taşımayan herhangi bir ifade kullanılabilir. Buna karşılık meselâ kârın tamamının mudâribe kalması şartı akdi karza dönüştürür; fakat böyle bir akid kırâz / mudârebe adıyla yapılmışsa birçok fakih bunu fâsid mudârebe kabul eder. Kârın tamamının sermayedara ait olması şartı akdi icâreye çevirir ve mudârib ecr-i misle hak kazanır (Mecelle, md. 1413, 1426, 1428). Âmilin hiçbir karşılık istememesi halinde ise ibdâʻ sayılır. Hanefîler sermayenin mudârebe, ibdâʻ ve / veya karz şeklinde üç parçalı bir işletmeye verildiği karışık yatırımları da onaylamıştır (Udovitch, Partnership and Profit, s. 189). Mudâribi zarara da ortak eden şart Hanefî ve Hanbelîler’e göre akdin sıhhatini zedelemeksizin hükümsüz sayılır (Mecelle, md. 1426, 1428); Şâfiî, Mâlikî ve İbâzîler’le Caʻferîler’in zâhir görüşüne göre ise akdin tabiatına aykırı olan böyle bir şart mudârebeyi bâtıl kılar. Sermayedarın îcabına diğer tarafın red beyanında bulunmaksızın îcabın gerektirdiği işleri yapmaya girişmesinin kabul sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır (bk. İRADE BEYANI; MUÂTÂT). Mudârebenin gelecekteki bir şarta bağlanmak (taʻlik) suretiyle kurulmasına Şâfiîler cevaz vermez; İbn Âbidîn’in ifadesinden Hanefîler’in de bunu geçerli kabul etmediği anlaşılmaktadır. Zeydîler’e göre ise kendisine taʻlik edilen şart meçhul bile olsa böyle bir mudârebe yapılabilir. Mudârebenin ilerideki bir tarihte başlatılması veya belli zaman dilimiyle sınırlandırılması konusundaki ayrıntılarda ihtilâf bulunmakla birlikte Hanefî, Hanbelî ve Zeydîler buna olumlu bakarlar.

2. Taraflar. Mudârebe ehliyeti konusunda vekâlet akdi esas alınmış, mudârib için vekilin, sermayedar için müvekkilin ehliyet düzeyi şart koşulmuştur (a.g.e., md. 1408, 1457-1458; ayrıca bk. VEKÂLET). Ölümcül hasta ve

reşîd kadın mudârebeye taraf olabilir; fakat Mâlikîler bir hadise dayanarak (İbn Mâce, “Ticârât”, 65; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 88; krş. Tirmizî, “Zekât”, 34; Nesâî, “Zekât”, 58) evli kadının tasarruflarını kocasının iznine tâbi kılarlar. Borçluluk sebebiyle tasarruf yetkisi kısıtlanmış kişi Şâfiîler’e göre bu akde sadece mudârib sıfatıyla katılabilir. Din farkı ilke olarak engel görülmemekle birlikte genellikle şer‘î hükümlere hassasiyet göstermeyeceği endişesiyle gayri müslimle mudârebe mekruh sayılmıştır. Hanefîler’e göre mudârib sayısının birden fazla olması ve aralarında müslüman bulunması halinde bu sakınca ortadan kalkar.

Cumhura göre akdin her iki tarafı birden fazla kişiden oluşabilir. Anlaşma es-nasında sermaye sahibinin mudârible beraber çalışma şartının koşulması -fiilen çalışmasa bile-akdi fâsid icâreye dönüştürür. Ancak yatırımcının âmilin rızasıyla bizzat yardımcı olması veya kârdan pay karşılığı çalışacak bir temsilci tayin etmesi sahihtir; bu durum iki işletmecisi bulunan mudârebe gibidir. Mâlikîler’e göre mudârib izin vermezse sermayedarın tasarrufu engellenir. Yatırımcının âmile eş-lik ederek kendisini denetleyecek ve ana parayı koruyacak bir temsilci tayini câiz değildir. Zâhirîler de bu son görüşe katılmaktadır. Hanbelîler’in çoğunluğuna göre sermayedarlardan biri fiilen çalışırsa ortaklık inan ve mudârebe karışımı olur; mudârib tarafın kâr payı âmiller arasında paylaştırılır, diğer tarafın hissesi yaptıkları anlaşma uyarınca bölüştürülür. İşletmeci bir hak kaybına uğramadığından akdin sıhhati de zedelenmez.

3. Sermaye. Cumhura göre sermaye miktar, cins ve vasıf yönünden belirlenmiş hazır nakit para olmalıdır (Mecelle, md. 1409, 1411). İlk dönemlerde nakit paradan maksat özellikle kullanımdaki dinar ve dirhemdir; ancak İmam Muhammed eş-Şeybânî ve geç dönem Hanefî

hukukçuları ile bazı Mâlikîler buna tedavüldeki bakır paraları ve meskûk olmayan altın ve gümüşü de katmıştır (a.g.e., md. 1339, 1340). Ahmed b. Hanbel dışındaki fakihler, ya faiz karşılığında vadeyi uzatma yöntemi olarak kullanılabileceği yahut zimmet borcunun emanete dönüşemeyeceği gerekçesiyle mudâribin zimmetindeki borcu sermaye olmaya elverişli görmez, kurulan akdi de fâsid sayar. Buna rağmen iş yapılmışsa Ebû Hanîfe ve Mâlikîler borçluyu sonuçtan sorumlu tutar; zimmetindeki borç da bâki kalır. Ebû Yûsuf ve Muhammed ise borçlunun işlemleri vekil sıfatıyla

yürütmüş olduğunu düşünür, kâr ve zararı da alacaklıya ait görür.

Hanefî ve Zeydîler ile Mâlikî ve Hanbelîler'den bazıları ve bir görüşüne göre Şâfiî, bir kimsenin âmil olmayı kabul eden tarafı üçüncü şahısların zimmetindeki miktar, cins ve vasıfları belli alacağını toplayıp işletmeye vekil kılmasını mudârebenin kuruluşunu deynin tahsil edildiği zamana izâfesi çerçevesinde câiz görürken (a.g.e., md. 1409) Hanbelîler'in ve Mâlikîler'in çoğu ile İbâzıyye, İmâmiyye ve diğer ictihadına göre Şâfiî mudâribe karşılıksız külfet, sermayedara da sebepsiz menfaat sağladığı gerekçesiyle tecviz etmemiştir. Bunda, belirsizlik içeren ifadelerle kurulmak istenen böyle karmaşık mudârebelerin anlaşmazlığa sebebiyet verdiği gerçeği rol oynamış olabilir (Udovitch, Partnership and Profit, s. 188). Ancak havale ile mudârebeyi birleştiren bu yöntem, özellikle uzak mesafeli ticarette sermaye akışını ve yatırımları kolaylaştırarak önemli bir ihtiyacı gidermiştir.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler, her iki akid de emanet hükmünde olduğu için kolaylık sağlamak düşüncesiyle mûdinin gerek mudâribin gerekse başkasının elindeki vedîasını mudârebe sermayesi yapabileceği görüşündedir. Öte yandan faiz yasağını aşma aracı kılınabileceği endişesiyle Mâlikîler bunu ancak emanetçinin vedîa üzerinde tasarrufta bulunmamış, kendisiyle mûdi arasında daha önce faiz doğurucu gizli bir anlaşmaya varılmamış olması şartına bağlarlar.

Fakihlerin çoğunluğuna göre gayri menkuller ve mislî de olsa para dışındaki menkul mallar mudârebe sermayesi yapılamaz; zira bu tür mallar, gerek âmile tesliminden sonra nakde çevrilip akde sermaye kılınırken gerekse ana para iade edilirken anlaşmazlıklara yol açacak pek çok belirsizlik ve bilinmezlik unsuru içermektedir. Ancak Hanefî, Hanbelî ve Zâhirîler'le bazı Zeydîler, bu tür malların paraya dönüştürüldüğü anda oluşturulması şartıyla kurulacak mudârebeyi sahih sayarlar; Hanbelîler nakde tahvil işinin mudâribden başkasına yaptırılması şartını da ilâve ederler. Mâlikîler ile Şâfiîler ise bu yaklaşımı, akdin kuruluşu sırasında sermaye miktarındaki bilinmezliği ortadan kaldırmadığı gerekçesiyle onaylamazlar. Ayrıca Mâlikîler'e göre satışla mudâribe karşılıksız külfet yüklenmektedir. İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Tâvûs b. Keysân ve Hammâd b. Ebû Süleyman, mudârebenin kurulması esnasındaki kıymeti esas alınarak mislî

malların sermaye yapılmasını tecviz etmektedir.

4. Amel. Fukahanın önemli bir kısmı mudârebeyi ticarete veya onunla bağlantılı işlemlere münhasır kılar, bunun haricindeki muamelelerin şart koşulmasını fesad sebebi sayar. Bu anlayışa göre kendi inisiyatifiyle ticaret dışındaki alanlara yatırım yapan mudârib sermaye kaybından sorumlu olur. Ancak uygulamada tüccarın sanayiciye imalât yapması için sermaye sağlaması şeklindeki mudârebe çeşitlerine de rastlanmaktadır. Hanbelîler, iki taraf arasında birbirinin şartı kılınmaksızın mudârebe yanında istisnâ‘ gibi akidlerin ayrı ayrı kurulabileceği kanaatindedir. Erken dönem Hanefî hukukçuları tüccarın yaygın teamülüne binaen sermayenin tarım sektöründe, zamanla da mâmul madde üretiminde kullanılmasına cevaz vermişlerdir (örnekleri için bk. Serahsî, XXII, 54). Mâlikîler ise söz konusu tarlanın düşman saldırısı veya sel baskını gibi tehlikelere kapalı olması şartıyla tarımsal üretime yönelik mudârebeyi tecviz ederler.

Akdin yapısıyla çelişmediği sürece taraflar ve özellikle sermayedar muhtemel risklere karşı tedbir sadedinde veya bir şekilde yararlı olacağını düşündüğü şartlar ileri sürebilir. Nitekim meşrû şartlara riayeti öngören hadisler de (Buhârî, “İcâre”, 14; Ebû Dâvûd, “Aķżıye”, 12; Tirmizî, “Aḥkâm”, 17) taraflara kâr paylaşımı dışında zaman, mekân, ticaret çeşidi, satıcı ve müşteri tayini gibi pek çok konuda faydalı gördükleri şart ve kayıtlar koyma imkânını verir. Bu açıdan mudârebe mutlak ve mukayyet diye ikiye ayrılır (Mecelle, md. 1406).

5. Kârın oran olarak belirlenmesi. Cumhura göre oran belirtilmeksizin kârın taraflar arasında paylaşılacağı şeklinde anlaşma yapılmışsa bölüşüm yarı yarıyadır; çünkü ortaklık kavramı örfen eşitliği gerektirir. Maktû bir kârın şart koşulması mudârebeyi fâsid kılar (a.g.e., md. 1412); zira o miktarda veya daha az kazanç sağlanırsa karşı taraf bir şey alamaz, dolayısıyla kârda ortaklık gerçekleşmez. Hanefîler’den İmam Muhammed ile Şâfiî, Hanbelî, İmâmî ve Zeydîler’e göre böyle bir şart mudârebeyi fâsid icâre akdine dönüştürür. Bu durumda mudârib yalnız ecr-i misl alır, kâr / zarar da sermayedara kalır. Ecr-i misl âmilin kâr oranına karşılık gelecek tutarı aşamaz, kâr yoksa ecr-i misl de tahakkuk etmez (a.g.e., md. 1426). Öte yandan Zeydiyye kârın tamamına ulaşmayan maktû miktar şartını câiz görür. Hanefîler, tek sözleşmede ticareti yapılacak malın cinsine göre

değişen alternatif kâr oranlarının belirlenmesini de onaylamaktadır (Udovitch, Partnership and Profit, s. 195-196).

Hükümleri. Mudârib mukayyet mudârebede sözleşme hükümleri, mutlak mudârebede ticarî teamüller çerçevesinde ticaretin gerektirdiği her türlü işlemi yapmaya yetkilidir (Mecelle, md. 1414). Doktrinde bu yetkinin kapsamı belirlenirken genellikle somut işlemin işin niteliğine uygun düşüp düşmediği, şirketin yararına olup olmadığı, yüksek risk taşıyıp taşımadığı gibi kıstaslar esas alınmıştır. Şirketin tabiatıyla bağdaşmayan ve açıkça zararına olan muameleleri yapmaya yetkili kılınmayan mudârib, salâhiyet yönünden tereddüde yol açan veya yüksek risk içeren işlemlerde özel izin almak durumundadır. Rehin, takas, veresiye alışveriş, borçlanma, sermaye ile iş seyahatine çıkma, sermayeleri karıştırma, alt mudârib istihdam etme, portföyü aşan miktarda alım yapma gibi ihtilâflı konulardaki işlem ve faaliyetlere dair yorumlar bu çerçevede değerlendirilebilir. Dilediği gibi icraatta bulunabileceği belirtilse, hatta açıkça izin verilse bile işletmeci hukuka aykırı işlemlere mezun değildir.

Kural mudâribin işleri bizzat görmesidir. İşletme sürecinde gereken durumlarda münferit işleri başkalarına yaptırabilir. Hatta işin boyutları onu aştığı takdirde genel idare kendisinde kalmak şartıyla yardımcılar istihdam edebilir; onlara gerektiği kadar kısmî yetki devrinde de bulunabilir. Yardımcılar mudâribe, o da sermayedara karşı sorumlu olur. İşletmeci ile yardımcıları arasındaki bağ duruma göre ya hizmet veya ücretli vekâlet ilişkisidir. İşi bizzat görme borcuyla bağdaşmayan alt mudârib istihdamı ise sermayedarın özel iznine bağlıdır; ancak yatırımcının menfaati korunmak kaydıyla bunun için izne ihtiyaç bulunmadığını söyleyenler de vardır. Hanbelî ve Mâlikîler'e

göre işletmeye gereken özen ve dikkati göstermesini engelleyebileceği için mudâribin aynı anda aynı sıfatla başka bir şirkette yer alması da sermayedarın özel iznine bağlıdır. İşletmeci sayısı birden fazla olup kararları müştereken vermeleri şart koşulmuşsa birbirlerinin veya yatırımcının onayı bulunmadan bağımsız işlem yapmaları akde muhalefet sayılır. Bazı fakihler, mudâribin şirketin menfaatini korumakta zorlanacağı düşüncesiyle sermayedarla alışverişini uygun görmemiştir. Emek sahibinin şirket adına üçüncü şahıslarla olduğu gibi sermayedarla da ticaret

yapabilmesi mudârebenin hükmî şahsiyet boyutunu öne çıkarmaktadır.

Hanefî ve Mâlikîler'e göre yatırımcının akdin kuruluşu esnasında şart koşmaksızın mudâribin izniyle çalışması, ana parayı teslim ettikten sonra bir kısmını onun rızasıyla işletmek üzere geri alması câizdir; çünkü bu ibdâ‘ hükmünde olup akdi ifsat etmez. Fakat işletmeciden izinsiz çalışır ve meselâ bir mal satın alırsa Mâlikîler'e göre bu işlem ancak mudâribin izniyle geçerlilik kazanır, aksi takdirde mal iade edilir. Ali el-Hafîf, vekil tayininin müvekkilin bizzat tasarrufta bulunma hakkını ortadan kaldırmadığından hareketle sermayedarın ana parayla ilgili kârlı işlemlerinin de nâfiz olması gerektiğini ileri sürer (eş-Şerikât, s. 76-77).

Mudârebede ana para mudâribin elinde nakit cinsinden kaldıkça vedîa hükmündedir. İşletmeci sermayede tasarruf edebilmesi bakımından sermayedarın vekili statüsünde bulunur, kâr yapması durumunda ise ortak sıfatıyla hak sahibi olur (Mecelle, md. 1413). Mudâribin her üç durumda akde muhalefeti gasp hükümlerine tâbidir. Bu arada fâsid mudârebe sorumluluk açısından sahihinden farksızdır.

Hangi aşamada olursa olsun sermayenin tamamına varan kayıp hallerinde sözleşme son bulur. Akid sonrasındaki kısmî kayıp ve zararlar ise tahakkuk ettiği aşamaya göre farklı hükümlere tâbidir. Akdin ardından sermayedarın elinde ve mudâribin hiçbir dahli olmaksızın meydana gelen kayıptan sermayedar sorumludur. Bu kayıp önemli bir yekün tutacak düzeydeyse işletmeci, geri kalan kısmın planladığı ticareti yapmaya yetmeyeceğini düşünerek akdi feshedebilir. Fakat akdin devamından yana tercihte bulunursa şirket sermayesi kalan kısımla sınırlı olur. Mudâribin eline geçtikten sonra henüz şirket faaliyete başlamadan doğan kısmî kayıpların hükmü ise tartışmalıdır. Bir yaklaşıma göre bu da önceki durumdan farksızdır. Diğer görüşe göre sermaye âmilin kabzıyla birlikte şirkete ait olur ve onun tasarrufundan önceki kayıplar işletme zararı sayılarak sonraki kârdan kapatılır. Bu son yaklaşıma göre sermaye işletilmeye başlandıktan sonra henüz mudâribin elindeyken mücbir sebeplerle herhangi bir kayıp veya vade sonunda işletme zararı ortaya çıkarsa önce kârdan karşılanır, kâr yetmezse mudârib emeği karşılığında bir şey almayarak, sermayedar da ana parasından mahrum kalarak zarara katılmış olur. Yatırımcının sermayesi kadar yükümlü sayılması iktisat tarihinde sınırlı sorumluluk kavramının

doğuşu olarak bilinmektedir.

Sahih mudârebede işletmecinin mûtat şahsî masraflarını şirketten alıp alamayacağı konusu tartışmalıdır. Hanefî, Mâlikî ve Zeydîler'e göre akdin kurulduğu belde dışında çıkacağı iş seyahati esnasında içtimaî konumuna ve yörenin âdetlerine uygun olarak israfa kaçmadan yaptığı masrafları alabilir. İşleri aslî ikametgâhının bulunduğu beldeye gidip orada kalarak veya bir başka yere yerleşerek yürütürse özel harcamalarını kâr payına mahsûben yapar. Hanefîler'e göre şirket zarar etmişse mudârib kendi bütçesinden karşılamış olduğu şahsî giderlerini artık sermayedardan tahsil edemez. Hatta bundan kaynaklanan borcu kendisi, işle ilgili harcamalardan doğan borcu sermaye sahibi üstlenir. Mudârib şahsî parasını da şirkete katarak veya ayrıca çalıştırırsa özel masrafları iki ana malın birbirine oranına göre paylaştırılır. Sermayedar âmile bizzat eşlik eder veya hizmetçilerini ya da hayvanlarını onun hizmetine verirse bunlar için yapılan harcamaları kendi bütçesinden karşılar. Fâsid mudârebede de -ecir konumuna düştüğü için- âmilin özel giderleri şahsına aittir. Fıkıh eserlerinde mudâribin devlet görevlilerine rüşvet vermek zorunda kalması örneğine kadar hemen bütün ihtimaller üzerinde durulması, şirket hesaplarının gider kalemlerinin ilgili meselelerin halline yarayacak ölçüde ayrıntılı tutulduğu izlenimi vermektedir (bazı hesap örnekleri için bk. Goitein, I, 204-209, 339-346).

Hanefî ve Mâlikîler kârın taksiminden önce yatırımcının şirketten avans çekmesine cevaz vermez; mudâribin rızasını almaksızın sermayenin bir kısmını nakit olarak çekmesi veya urûz cinsinden çekip paraya çevirmesi akdi bâtıl kılar. Sözleşme düzenlenirken âmilin yıl sonunda elde edilecek kâra mahsûben avans kullanması kararlaştırılabilir. Şâfiî, Hanbelî, İmâmî ve Zeydîler karşılıklı rıza bulunması durumunda iki tarafın da avans almasını tecviz ederler. Ancak Şâfiîler mudâribin rızası olmadan çekilen miktarın sermayeden düşüleceği kanaatindedir. Cumhura göre sermayedar şirket malını itlâf ederse bu miktar ana paradan düşülür, kazançtan telef olan kısım için de âmilin payını tazmin eder.

Sermayedar şirketin kâra geçmesiyle kâr payına hak kazanırken (Mecelle, md. 1426) mudârib, sermayenin iadesi ve kazancın paylaşımı gerçekleştikten sonra kendi hissesine sahip olur. Fesih durumunda ana para iade edilir, ardından kâr paylaştırılır. Kâr taksimi sermayedarın huzurunda

yapılmalıdır. Kâr bölüşülür, ancak ana para geri verilmezse mudârebe devam ediyor sayılır; bu durumda sermaye kısmen veya tamamen telef olur yahut mudârib onunla yeni iş yapıp zarar ederse kâr hiç bölüşülmemiş sayılır. Sermayedarın aldığı miktar ana paraya mahsup edilir, mudâribin hissesine düşen zimmet borcu olur ve varsa kazançtan geriye kalan kısım yeniden paylaşılır. Eğer taksimden önce işletmeci kârdan kendi hissesini ayırmışsa bakiyedeki muhtemel telef ortaklaşa üstlenilir. Ancak Zeydîler'e, Hanbelîler'den gelen bir rivayete ve müsâkāta kıyasta bulunan bazı Şâfiîler'e göre kâr edildiği belli olmuşsa mudârib kendi payını alabilir; ama onun üzerindeki mülkiyeti ancak paylaşımdan sonra kesinleşir. Teoride mudârebe bir defalık sözleşme olsa da uygulamada uygun zamanlarda muhasebeye dayalı temettü dağıtımı yapılıp akdin sürdürüldüğü görülmektedir (Serahsî, XXII, 107; Goitein, I, 171, 172, 178).

Akde açıkça aykırı davrandığı veya gereken özeni göstermediği için oluşacak sermaye kayıplarını mudâribin tazminle yükümlü tutulacağında ittifak vardır. Hanefîler'e göre bu durumda gāsıp hükmünde olan âmilin yaptığı işlere ait kâr veya zarar kendisinin olur (Mecelle, md. 1421). Mâlikî, Şâfiî ve İmâmîler ise söz konusu durumda kârın taraflar arasında akid uyarınca paylaşılacağını, zararı ise mudâribin üstleneceğini söylemişlerdir. Hanbelîler'den gelen iki görüşten birine göre kazanç sermayedara aitken ikincisine göre tasadduk edilir. Zeydîler, ana paranın iadesi ve kârın paylaşımından önceki kayıpların kazançtan düşüleceği kanaatindedir.

Sona Ermesi. Mudârebe fesih yahut infisâh yoluyla sona erer. 1. Fesih. Hanefî,

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre mudârebe iki taraf açısından gayri lâzım bir akiddir. Mâlikîler'e göre mudâribin çalışmaya başlamasından önce böyle olmakla beraber sermayeyi işletmeye koyulmasıyla birlikte akid bağlayıcı bir özellik kazanır. Feshin ne zaman geçerli olacağı hakkında iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bazı Hanefîler'le Hanbelîler'e göre feshin hüküm doğurması diğer tarafın bunu öğrenmesine bağlıdır (a.g.e., md. 1424). Cumhur, feshin geçerli hale gelmesi için ayrıca sermayenin nakit halde bulunması gerektiği kanaatindedir. Aksi takdirde hesapların tasfiyesi için malın paraya dönüşmesine kadar beklenir. Bu durumda işleticinin mudârebe malını -sermayedar karşı çıksa dahi-nakde çevirme hakkı vardır. Şâfiîler

feshi diğer tarafın öğrenmiş olmasını şart koşmazlar. Fesih durumunda şirketin alacaklarını cumhura göre mudârib, Hanefîler'e göre kâr edilmişse âmil, edilmemişse sermayedar toplar. Tarafların tek yanlı iradesiyle fesih güncel planlı yatırım mantalitesine aykırı olup mudârebeye asgari süre sınırlaması getirilmesi uygun görünmektedir.

2. İnfisâh. Taraflardan birinin ölümü veya ehliyet kaybı, sermayenin tamamen telef olması, belli bir süreye veya şarta bağlı mudârebede sürenin dolması yahut şartın gerçekleşmesi infisâh sebepleri arasında yer alır. Buna göre belirtilen olaylardan birinin vuku bulmasıyla şirket kendiliğinden sona erer. Sermayedar öldüğünde sermaye nakit halde değilse veya borç, emanet yahut alacak varsa mallar paraya çevrildikten ve / veya borçlar kapatıldıktan, alacaklar toplandıktan sonra mirasçılarla hesap kesilir. Hanefîler'e göre sermaye işletilmeye başlandıktan sonra mudârib ölmüşse şirketin tasfiyesini onun mirasçılarıyla sermayedar birlikte yürütür; Mâlikîler'e göre tasfiye işi ya işletmecinin güvenilir vârislerince üstlenilir ya da bunun için bir emin tayin edilir, aksi takdirde ortaklığın bütün varlıkları sermayedara aktarılır. Şâfiî ve Hanbelîler tasfiyenin yatırımcı izin verirse mudâribin mirasçılarınca, aksi halde mahkemenin tayin edeceği bir vasî tarafından yürütüleceğini söyler. Âmil, şirketin durumuyla ilgili hiçbir bilgi veya belge bırakmadan ölmüşse Hanefî ve Hanbelîler'e göre sermayenin aynı bulunmasa bile bekasına hükmedilerek misli vedîa gibi terekesinden alınıp sermayedara aktarılır (a.g.e., md. 1430; krş. md. 801, 1355). Helâk olduğu ihtimalini de göz önünde tutan Şâfiîler ise terekeye bir şey terettüp etmeyeceği görüşündedir. Mâlikîler mudâribin üzerinde emanet ve borç yükü olduğu halde ölmesi, sermaye ve emanetin aynıyla mevcut bulunmaması durumunda terekesinin mudârebenin tarafları, mûdiler ve alacaklılar arasında paylaştırılacağı kanaatindedir. Ebû Hanîfe sermayedar için irtidadı ölümle eşdeğer sayar. Fakat Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre irtidad mudârebeyi doğrudan etkilemez; sermayedar bu sebeple ölüme mahkûm olur veya düşman ülkesine sığındığı karara bağlanırsa vefat hükümleri cereyan eder. Mudâribin dinden çıkmasının mudârebeyi etkilemeyeceğinde görüş birliği vardır. Taraflardan birinin devamlı akıl hastalığına tutulması (a.g.e., md. 1429) veya sefeh gerekçesiyle hacir altına alınması da infisâh sebebidir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḍrb" md.; Buhârî, "İcâre", 14; İbn Mâce, "Ticârât", 63, 65; Ebû Dâvûd, "Aḳżıye", 12, "Büyûʿ", 27, 88; Tirmizî, "Aḥkâm", 17, "Zekât", 34; Nesâî, "Zekât", 58; Şâfiî, el-Üm, III, 233-237; Sahnûn, el-Müdevvene, V, 86-131; Tahâvî, eş-Şürûṭu'ṣ-ṣaġīre (nşr. Ruhi Özcan), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 726; Mâverdî, el-Muḍârebe (nşr. Abdülvehhâb Havvâs), Mansûre 1409/1989; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 247-250; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, VI, 111; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXII, 17-153; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1387/1967, II, 82, 90-91; Ca'fer b. Ali ed-Dımaşkī, Kitâbü'l-İşâre ilâ meḥâsini't-ticâre (nşr. el-Bişrî eş-Şürbâcî), İskenderiye 1397/1977, s. 60; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 79-115; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 208-215; İbn Kudâme, el-Muġnî, V, 24-79; Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu'l-İslâm fi'l-fıḳhi'l-İslâmiyyi'l-Caʿferî, Beyrut 1406/1986, I, 217-220; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, IV, 79-89; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1376/1956, V, 408-458; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 309-322; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 507-526; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VI, 202-227; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 517-539; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 483-493; Mecelle, md. 801, 1339-1340, 1355, 1406, 1408-1409, 1411-1414, 1421, 1424, 1426, 1428-1430, 1457-1458; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 713-757; S. D. Goitein, A Mediterranean Society: Economic Foundations, Berkeley 1967, I, 92-93, 171, 172, 178, 204-209, 339-346; Abraham L. Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam, Princeton 1970, s. 170-261; a.mlf., "Ḳirāḍ", EI² (İng.), V, 129-130; Osman Şekerci, İslâm Şirketler Hukuku Emek-Sermaye Şirketi (el-Mudaraba), İstanbul 1981, s. 247-341; Muhammed b. İbrâhim el-Mûsâ, Şerikâtü'l-eşḫâṣ beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn, Riyad 1401, s. 189-224; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü'l-İmâm Caʿfer eş-Ṣâdıḳ, Beyrut 1404/1984, IV, 153-170; Zekeriyyâ Muhammed el-Fâlih el-Kudât, esSelem ve'l-muḍârebe min ʿavâmili't-teysîr fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1984; Ziaul Haque, Islam and Feudalism: The Economics of Riba, Interest and Profit, Lahore 1985, s. 177-229; Cihangir Akın, Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma, İstanbul

1986, s. 124-148; Ahmed Muhyiddin Ahmed Hasan, ʿAmelü şerikâti'l-istis̱mâri'l-İslâmiyye fi's-sûḳı'l-ʿâlemiyye, Cidde 1407/1986, s. 252-265; Abdülazîz İzzet el-Hayyât, eş-Şerikât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-vażʿî, Beyrut 1408/1987, II, 50-67; M. Salâh M. es-Sâvî, Müşkiletü'l-istis̱mâr fi'l-bünûki'l-İslâmiyye ve keyfe ʿâlecehe'l-İslâm, Mansûre 1410/1990, s. 19-133; Safiyye Abdülazîz eş-Şerkāvî, et-Tekyîfü'ş-şerʿî li-şerikâti'l-muḍârebeti'l-İslâmiyye, Kahire 1991; Zakariya Man, "Islamic Banking: Prospects for Mudharabah and Musharakah Financing", Development and Finance in Islam (ed. Abul Hasan Muhammad Sadeq v.dğr.), Kuala Lumpur 1991, s. 239-251; Masudul Alam Choudhury - Uzir Abdul Malik, The Foundations of Islamic Political Economy, Hampshire 1992, s. 147-200; O. R. Constable, Trade and Traders in Muslim Spain, Cambridge 1995, s. 70-74; Murat Çizakça, A Comparative Evolution of Business Partnerships, Leiden 1996, s. 4-6, 10-22, 66-77; Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî, Şeriketü'l-muḍârebe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî: Dirâse taḥlîliyye muḳārene, Mekke 1417/1997; Fethi Gedikli, Osmanlı Şirket Kültürü: XVI.-XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulaması, İstanbul 1998; İbrâhim Fâzıl ed-Debû, ʿAḳdü'l-muḍârebe: Dirâse fi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, Amman 1418/1998; Nuṣûṣü'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî kitâben ve sünneten ve fıḳhen (nşr. Safâeddin Basrî), Meşhed 1420/1999, IX, 9-192; M. Abdülmün'im Ebû Zeyd, Naḥve taṭvîri niẓâmi'l-muḍârebe fi'l-maṣârifi'l-İslâmiyye, Kahire 1420/2000; Ali el-Hafîf, eş-Şerikât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî: Buḥûs̱ muḳārene, [baskı yeri ve tarihi yok] (Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye), s. 63-92; Mahmûd Ârif Vehbe, "et-Teshîlâtü'l-maṣrafiyye ve'l-aʿmâlü'l-istişmâriyye", Mecelletü'l-Müslimi'l-muʿâṣır, sy. 27, Safat 1981, s. 57-82; Ahmed Yûsuf Süleyman, "Hüḳmü'l-muḍârebe bi-mâli'l-vedîʿa evi'l-ḳarż ev bihimâ maʿan", Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm, XI, Kahire 1988, s. 73-85; Abdullah Alwi Bin Haji Hasan, "al-Mudārabah (Dormant Partnership) and its Identical Islamic Partnerships in Early Islam", HI, XII/2 (1989), s. 11-38; Muhammad Nejatullah Siddiqi, "Some Economic Aspects of Muḍārabah", Review of Islamic Economics, I/2, Wiltshire 1991, s. 21-33; Shamim Ahmad Siddiqui - Mohsen Fardmanesh, "Saving and Investment under Mudarabah Finance", a.e., II/1 (1992), s. 31-51; Obiyathulla Ismath Bacha, "Conventional Versus Muḍārabah Financing: An Agency Cost Perspective", Journal of Islamic Economics, IV/1-2, Selangor 1995, s. 33-49; Zeyd Muhammed er-Rummânî, "ʿAḳdü'l-muḍârebe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve medâ taṭbîḳ aḥkâmihî fi'l-maṣârif ve büyûti't-temvîli'l-İslâmiyye", Mecelletü'ş-Şerîʿa ve

dirâsâti’l-İslâmiyye, XIII/37, Küveyt 1999, s. 207-283; Tanzilur Rahman, “Mudarabah and the Pakistan Perspective”, HI, XXV/3 (2002), s. 31-55; Murtaza Köse, “Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarabe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme”, EAÜİFD, sy. 17 (2002), s. 151-177; Jeanette A. Wakin, “Muḍāraba”, EI² (İng.), VII, 284-285; “Muḍârebe”, Mv.F, XXXVIII, 35-99.

Cengiz Kallek

MUDEJAR

(bk. MÜDECCENLER).

MUFADDAL ed-DABBÎ

(المفضّل الضّبّي)

Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî el-Kûfî (ö. 178/794 [?])

Kûfe mektebine mensup Arap dili ve edebiyatı âlimi, şiir râvisi ve eleştirmen.

Muhtemelen II. (VIII.) yüzyılın başlarında Kûfe'de doğmuştur (Ömer Ferruh, II, 119). Soyu Benî Sa'lebe b. Seyyid b. Dabbe'ye ulaşır. Dedesi Ya'lâ Rey, Hemedan ve Mâhin'in haracına memur edilmişti. Babası kadîm Arap tarihine vâkıf bir râvi idi (Taberî, I, 2902; II, 1313). Semmâk b. Harb, Ebû İshak es-Sebîî, Âsım b. Behdele, Mücâhid İbnü'r-Rûmî, A'meş, İbrâhim b. Muhâcir, Mugīre b. Mukassem gibi âlimlerden kıraat, hadis ve ahbâr dersleri aldı. Muhammed b. Abdullah el-Mehdî'nin kardeşi İbrâhim b. Abdullah'ın Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı 145 (762) yılında başlattığı isyana katıldığı için hapsedildiyse de daha sonra halife kendisini bağışlayarak oğlu Mehdî-Billâh'a mürebbî tayin etti. Kûfe'de yaşayan Mufaddal Arap dili ve edebiyatı üzerinde çalıştı, eğitim ve öğretimle meşgul oldu; Hârûnürreşîd döneminde Bağdat'a gitti (İbnü'l-Kıftî, III, 298). Hârûnürreşîd'in ve Îsâ b. Ca'fer gibi devrin ileri gelenlerinin huzurunda Ali b. Hamza el-Kisâî ve Asmaî gibi âlimlerle şiir, tefsir ve dil meseleleri hakkında tartışmalar yaptı (Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 14-15, 35-37).

Az kullanılan Arapça kelimeler, Arap grameri, Araplar'ın soy bilimi, eski Arap savaşları ve özellikle kadîm Arap şiiri üzerindeki bilgisi ve rivayetleriyle meşhur olan Mufaddal, Câhiliye şiiri alanında otorite kabul edilmiş, bu konuda çağdaşı Hammâd er-Râviye'nin rakibi sayılmıştır. Câhiliye şiirinden yaptığı seçmeler Hammâd'ınkinden (el-Muʿallaḳāt) daha kapsamlıdır. Hammâd gibi o da "râviye" (büyük râvi) lakabıyla anılmış ve rivayetlerinin doğruluğu ile tanınmıştır. Zira Hammâd, Câhiliye şairleri adına şiirler uydurmak suretiyle kadîm Arap şiirini ifsat etmekle itham edilmiştir (Yâkūt, XIII, 165-166). Halife Mehdî-Billâh ile Hârûnürreşîd'in

Mufaddal'ın eski Arap şiiri konusundaki bilgilerinden yararlandığını, onların huzurunda kendisinin şairler ve şiir râvileriyle sohbetler yaptığını gösteren birçok rivayet vardır. İbnü'l-Kıftî, bunları derleyerek el-Mufaṣṣal fî aḫbâri'l-Mufaḍḍal adıyla bir eser yazacağını kaydetmiştir (İnbâhü'r-ruvât, III, 305).

Mufaddal, Arap dili ve edebiyatı alanında birçok öğrenci yetiştirmiştir. Kûfeliler arasında başta üvey oğlu Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî olmak üzere Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Kâmil el-Cahderî; Basralılar'dan Ebû Amr eş-Şeybânî ve Ebû Zeyd el-Ensârî sayılabilir. Halef el-Ahmer, Muhammed b. Ömer el-Kasabî ve Ahmed b. Mâlik el-Kuşeyrî de onun talebeleri arasında yer alır.

Kaynaklarda Mufaddal'ın vefat tarihiyle ilgili olarak 164 (781), 168 (784), 170 (786) ve 171 (787) yılları zikredilmiştir. 170'te (786) halife olan Hârûnürreşîd'in hilâfet günlerinde Mufaddal'ın Bağdat'a gelerek onun huzurunda münazaralara katıldığına dair rivayetlere, ayrıca Yahyâ b. Abdullah b. Hasan'ın 176 (792-93) yılındaki isyanından haber vermesine (Taberî, X, 55) dayanılarak onun bu tarihten sonra öldüğü belirtilmiş, hatta müstensihlerin 178'i (794) 168 (784) diye yazmış olabileceği ihtimalinden hareketle vefat tarihinin 178 olduğu ileri sürülmüştür (el-Mufaḍḍaliyyât, neşredenlerin girişi, s. 23-24; Ömer Ferruh, II, 119).

Eserleri. 1. el-Mufaddaliyyât*. Kitâbü'l-İḫtiyârât ve Kitâbü'l-Muḫtârât adlarıyla da bilinen eser müellifin, öğrencisi Mehdî-Billâh'ı dil, edebiyat ve kadîm Arap şiiri konularında eğitmek amacıyla düzenlediği, Câhiliye devri şairleriyle muhadram şairlerden seçtiği kasideleri ihtiva eden bir antolojidir (el-İḫtiyârât, I. cüz nşr. Heinrich Thorbecke, Leipzig 1885; Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt Maʿa şarḥ vāfir li-Abī Muḥammad al-Qāsim b. Muḥammad b. Başşār al-Anbārî, nşr. Charles James Lyall, I-II Oxford 1918-1921; el-Mufaḍḍaliyyat, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1361). 2. Kitâbü'l-Emṡâl. Zamanımıza ulaşan en eski emsal kitabı olup 160 Arap atasözünün ortaya çıkış hikâyelerini kapsar. Eser konuyla ilgili daha sonraki çalışmaların temel kaynağını teşkil etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshası bulunan kitap (Esad Efendi, nr. 3597/1) İstanbul'da basılmış (1300), bu baskı daha sonra Kahire'de tekrarlanmıştır (1327). Eserin ilmî neşrini İhsan Abbas gerçekleştirmiştir

(Beyrut 1401/1981; ayrıca bk. R. Sellheim, s. 72-77). 3. Kitâbü'l-Elfâẓ. Az kullanılan kelimelere dair bir sözlük olup Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin adını açıkça anmamakla birlikte Tehẕîbü'l-luġa'sında yararlandığı kaynaklarından olmalıdır (Sezgin, VII, 201). Mufaddal ed-Dabbî'nin bunlardan başka Kitâbü Meʿâni'ş-şiʿr ve Kitâbü'l-ʿArûż adlı eserlerinin bulunduğu zikredilir (Ömer Ferruh, II, 119-120).

BİBLİYOGRAFYA

Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaḍḍaliyyât (nşr. Ahmed M. Şâkir - Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1361, neşredenlerin girişi, s. 22-24; Taberî, Târîẖ (nşr. M. J. de Goeje), Beyrut 1965, I, 2902; II, 1313; X, 55; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Küveyt 1984, s. 14-15, 35-37; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, V, 172-173; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 75; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, XIII, 121-122; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 12; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā/Ürdün 1405/1985, s. 51-53; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIII, 164-167; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 298-305; G. Flügel, Die Grammatischen Schulen der Araber, Leipzig 1862, s. 142-144; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris 1966, bk. İndeks; R. Jacobi, Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣide, Wiesbaden 1971, s. 17; Brockelmann, GAL (Ar.), I, 72-74; Sezgin, GAS (Ar.), VII, 200-201; R. Sellheim, el-Ems̱âlü'l-ʿArabiyyetü'l-ḳadîme (trc. ve nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Beyrut 1404/1984, s. 72-77; Ömer Ferruh, Târîẖu'l-edeb, II, 119-120; Ilse Lichtenstädter, "el-Mufaḍḍal al-Ḍabbī", EI² (İng.), VII, 305-306.

Hüseyin Elmalı

MUFADDAL b. EBÜ’l-FEZÂİL

(المفضّل بن أبي الفضائل)

Mufaddal b. Ebi’l-Fezâil b. Ebi’l-Mufaddal el-Kıbtî el-Mısrî (ö. 759/1358’den sonra)

Memlük tarihçisi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Kıptî asıllıdır. Babası Ebü’l-Fezâil dinî hikâyeler ihtiva eden Firdevs adlı bir eser telif etmişse de bu eser günümüze ulaşmamıştır. Tarihçi İbnü’l-Amîd el-Mekîn, Ebü’l-Fezâil’in dayısıdır. Babasının Suriye’de Dîvânü’l-ceyş’te görevli İbnü’l-Amîd el-Mekîn tarafından 658 (1260) yılında, Suriye’de farklı din mensuplarına dinî hürriyetler tanınmasını sağlamak amacıyla İlhanlı Hükümdarı Hülâgû’ya elçi olarak gönderildiği bilinmektedir. Mufaddal’ın dedesi Ebü’l-Mufaddal’ın ise kilisede görevli olduğu kaydedilmektedir (Mufaddal b. Ebü’l-Fezâil, Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341, neşredenin girişi, s. 3-5).

Mufaddal’ın günümüze ulaşan en-Nehcü’s-sedîd ve’d-dürrü’l-ferîd fîmâ baʿde târîḫi İbni’l-ʿAmîd adlı tek eseri, İbnü’l-Amîd el-Mekîn’in el-Mecmûʿu’l-mübârek (et-Târîḫu’l-câmiʿ, Kitâbü’t-Tevârîḫ) adlı umumi tarih kitabına zeyil olarak kaleme alınmıştır. Bahrî Memlükleri tarihine dair olan eser el-Melikü’z-Zâhir I. Baybars dönemiyle başlamakta ve el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun’un vefatı ile sona ermekte olup 658-741 (1260-1341) yıllarını kapsamaktadır. Kitap 11 Şevval 759 (16 Eylül 1358) tarihinde tamamlanmıştır. Eserde Mısır ve Suriye bölgesindeki siyasî hadiselere ağırlık verilmekle birlikte Hicaz ve Yemen gibi diğer bölgelerdeki olaylar da ele alınır. Ayrıca her yılın olaylarıyla ilgili kısmın sonunda o yıl vefat eden meşhur şahıslardan bahsedilir. Memlüklü sultanları, Yaʻkūbî patrikleri ve İlhanlılar müellifin önemle üzerinde durduğu konular arasındadır. Mufaddal’ın, yaşadığı dönemle ilgili olarak kendi bilgi ve gözlemlerine dayanması eserin değerini arttırmaktadır.

Kitabın kaynakları arasında Nüveyrî'nin Nihâyetü'l-ereb'i başta olmak üzere Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî'nin Ḥavâdis̱ü'z-zamân'ı, İbnü'd-Devâdârî'nin Kenzü'd-dürer'i ve Baybars el-Mansûrî'nin Zübdetü'l-fikre'si zikredilebilir. Gabriel-Joseph Edgard Blochet, en-Nehcü's-sedîd'in Nüveyrî'nin eserinin bir muhtasarı olduğunu ileri sürmüşse de bu iddianın doğru olmadığı ortaya konulmuştur (Little, s. 32 vd.).

en-Nehcü's-sedîd'in 658-716 (1260-1316) yıllarına ait kısmı Fransızca çevirisiyle birlikte Edgard Blochet tarafından Histoire des sultans mamlouks adıyla Patrologia Orientalis serisi içinde (XII [1919], s. 345-550; XIV [1920], s. 375-672; XX [1929], s. 3-270); 717-741 (1317-1341) yıllarına ait kısmı ise Almanca tercümesiyle beraber Samira Kortantamer tarafından Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaḍḍal b. Abī l-Faḍā'il adıyla (Freiburg 1973) neşredilmiştir. Blochet ve Kortantamer çalışmalarına müellif ve eseri hakkında birer giriş yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil, Histoire des sultans mamlouks (nşr. ve trc. E. Blochet, Patrologia Orientalis, XII, Paris 1919 içinde), neşredenin girişi, s. 345-406; a.mlf., Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaḍḍal b. Abī l-Faḍā'il (nşr. ve trc. Samira Kortantamer), Freiburg 1973, neşredenin girişi, s. 1-46; Sarton, Introduction, III/2, s. 1780; D. Presgrave Little, An Introduction to Mamluk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 32-38; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 111, 213; Samira Kortantamer, Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler, İzmir 1993, s. 12; Fatih Yahya Ayaz, Memlükler Döneminde Vezirlik: 1250-1517 (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 6; J. den Heijer, "al-Mufaḍḍal b. Abi'l-Faḍāʾil", EI² (İng.), VII, 305.

Casim Avcı

MUFADDAL b. ÖMER

(المفضّل بن عمر)

Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Mufaddal b. Ömer es-Sayrafî (II./VIII. yüzyıl)

Aşırı Şiî fırkası Hattâbiyye’nin kollarından Mufaddaliyye’nin kurucusu

(bk. HATTÂBİYYE).

MUFADDAL b. SELEME

(المفضّل بن سلمة)

Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım el-Lugavî en-Nahvî el-Kûfî (ö. 290/903’ten sonra)

Kûfe mektebine mensup gramer, lugat ve edebiyat âlimi.

III. (IX.) yüzyılın başlarında Bağdat’ta doğdu. İbn Âsım künyesiyle de tanınır. Bazı kaynaklarda adı Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî ile karıştırılarak Dabbî nisbesiyle de zikredilmiştir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’nın ileri gelen öğrencilerinden ve râvilerinden olan babası Seleme b. Âsım’dan Arap grameri, sözlük bilimi ve Kur’an ilimleri alanında ders aldı. Sözlük âlimi Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî’nin derslerine devam etti. Ayrıca Sa‘leb, İbnü’s-Sikkît, İbn Şebbe, Ebû Ya‘lâ Muhammed b. Şeddâd el-Mîsmeî ve Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. İshak el-Mervezî’den faydalandı. Ebû Bekir es-Sûlî, Ebü’l-Hasan Ahmed b. Saîd ed-Dımaşkī, Ebü’l-Hasan Ali b. Hârûn, Abdülazîz İbnü’t-Tâhirî ve Ebû Mûsâ Îsâ b. Mervân el-Kûfî onun öğrencileri arasında yer alır. Oğlu Ebü’t-Tayyib Muhammed, Şâfiî fakihi ve müellifiydi. Halife Mütevekkil-Alellah’ın veziri Feth b. Hâkān el-Fârisî’den himaye gören Mufaddal, onun öldürülmesinden sonra Mu‘temid-Alellah’ın veziri Ebü’s-Sakr İsmâil b. Bülbül’ün iltifatına mazhar oldu. İbnü’l-Mu‘tez ile Mufaddal’ın şiirle yazışmalar yaptığı kaydedilirse de (Merzübânî, s. 384) şiirleri edebî bakımdan değerli bulunmamıştır (İbnü’l-Kıftî, III, 305). Klasik biyografi kaynaklarında Mufaddal b. Seleme’nin vefat tarihine dair bilgi yoktur. Ebû Bekir es-Sûlî kendisinden 290 (903) yılında ders aldığını söylemekte (Hatîb, XIII, 124; İbn Hallikân, IV, 206), Zehebî de bu tarihten sonra öldüğünü belirtmektedir. Takıyyüddin İbn Kādî eş-Şühbe’nin Ṭabaḳātü’n-nüḥât’ta Mufaddal’ın ölüm tarihini 300 (913) olarak verdiği kaydedilmektedir (İbnü’l-Kıftî, III, 305).

Eserleri. 1. el-Fâḫir (fi’l-ems̱âl). Yaklaşık yarısı Arap atasözleri olmak üzere Araplar’ın günlük hayatlarında anlamını bilmeden kullandıkları selâm, dua-beddua, tebrik, tâziye niteliğindeki klişe ifadelerle 521 deyimin belli bir

tertibe tâbi tutulmadan yapılan açıklamalarını ihtiva eder. Arap atasözlerinin hikâyelerinin anlatımına itina gösterilen eserde başta Mufaddal ed-Dabbî'nin Kitâbü'l-Emsâl'i olmak üzere Müerric es-Sedûsî ve Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Emsâl'leriyle İbnü'l-Kelbî, Avâne b. Hakem, Şarkī b. Kutâmî ve müellifin babası Seleme b. Âsım ile Zübeyr b. Bekkâr'dan yapılan nakillere yer verilmiş, emsâl dışındaki tabirlerin açıklamasında ise Ebû Amr eş-Şeybânî, Ferrâ, Ebû Ubeyde et-Teymî ve Asmaî'den aktarmalar yapılmıştır. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin ez-Zâhir'i ile Meydânî'nin Mecmaʿu'l-emsâl'i ve İbn Manzûr'un Lisânü'l-ʿArab'ında eserden bol miktarda alıntı mevcuttur. Kitabın ilk beşte biri Ġāyetü'l-ereb fî meʿânî mâ yecrî ʿalâ elsüni'l-ʿâmme fî emsâlihim ve muḥâverâtihim min-kelâmi'l-ʿArab adıyla Ḫamsü resâʾil içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1301, s. 232-272). Charles Ambrose Storey eserin bu kısmını (Kahire 1327, s. 1-52) ve daha sonra tamamını (Leiden 1915) neşretmiş, ayrıca Abdülalîm et-Tahâvî - Muhammed Ali en-Neccâr bütününü yayımlamıştır (Kahire 1380/1960). Kitap, Muhammed b. Hasan b. Muhammed tarafından el-Muḫtaṣar mine'l-Fâḫir fi'l-emsâli's-sâʾire ismiyle ihtisar edilerek şerhedilmiştir (İÜ Ktp., AY, nr. 656). 2. Kitâbü'l-Melâhî (ve esmâʾihâ min ḳıbeli'l-mûsîḳā). Kitâbü'l-ʿÛd ve'l-melâhî adıyla da anılan eser, Araplar'ın ud ve diğer çalgı aletleri hakkında bilgi sahibi olmadığına dair öne sürülen bir iddiaya cevap teşkil etmek üzere yazılmış olup ud ve çeşitleriyle muhtelif mûsiki aletlerine dair Câhiliye devrinden itibaren Arap şiirinde yer alan kelime, tabir ve terimlerin izahını kapsayan bir eserdir. Kitabın Yâkūt el-Müstaʿsımî hattıyla yegâne nüshasından yapılmış tıpkı basımı, James Robson'ın İngilizce tercümesi

ve Henry George Farmer'in "Ancient Arabic Musical Instruments in the Handwriting of Yāqūt al-Mustaʿsımī" başlıklı girişiyle birlikte yayımlanmıştır (Glasgow 1938; ayrıca bk. "Kitāb al-Malāhī of Abū Tālib al-Mufaddal İbn Salama", JRAS [London 1938], s. 231-249). Eser, Abbas el-Azzâvî'nin el-Mûsîḳā'l-ʿIrâḳıyye fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân adlı eseri içinde (bk. bibl.), ayrıca Gattâs Abdülmelik Haşebe tarafından müstakil olarak bazı açıklamalarla birlikte (Kahire 1984) neşredilmiştir. Bu neşre İbn Hurdâzbih'in Kitâbü'l-Lehv ve'l-melâhî'si ile (s. 35-50) müellifi meçhul Nübẕe muḫtaṣara fi'r-raḳṣ ve envâʿihî ve şemâʾilih adlı risâle eklenmiştir. 3. Muḫtaṣarü'l-müẕekker ve'l-müʾenneṡ. Ramazan Abdüttevvâb tarafından neşredilmiştir (MMMA, XVII/2 [1971], s. 261-356;

ayrıca Kahire 1972). 4. Celâʾü'ş-şebeh fi'r-red ʿale'l-Müşebbihe. Eserde Müşebbihe'nin dayandığı Kur'an âyetleri kelâm açısından yorumlanarak teşbih telakkisi eleştirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 272/3). 5. Kitâbü'l-Bâriʿ fî ʿilmi'l-luġa. Müellifin tamamlayamadığı son eseri olup nüshası tesbit edilememiştir.

Mufaddal b. Seleme'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'ṭ-Ṭayf, Żiyâʾü'l-ḳulûb fî meʿâni'l-Ḳurʾân fî ġarîbihî ve müşkilih (yirmi küsur cilt), Meʿâni'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-ʿIṭr ve ecnâsih (Kitâbü'ṭ-Ṭîb, Kitâbü'l-Muṭayyeb), Kitâbü'z-Zerʿ ve'n-nebât ve'n-naḫl ve envâʿi'ş-şecer, Kitâbü'l-Envâʾ ve'l-bevâriḥ, Ḫalḳu'l-insân, Kitâbü Mâ yaḥtâcü ileyhi'l-Kâtib (Âletü'l-kâtib), el-Ḫaṭ ve'l-ḳalem, Cemâhîrü'l-ḳabâʾil, Kitâbü'l-İştiḳāḳ, el-Maḳṣûr ve'l-memdûd, el-Müdḫal ilâ ʿilmi'n-naḥv, Şiʿru Ziyâde b. Zeyd eṣ-Ṣımme el-Ḳuşeyrî, er-Red ʿale'l-Ḫalîl ve İṣlâḥu mâ fî Kitâbi'l-ʿAyn mine'l-ġalaṭ ve'l-muḥâl ve't-taṣḥîf. Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Mufaddal'ın Halîl b. Ahmed'e ait Kitâbü'l-ʿAyn üzerine yazdığı tenkitlerin çoğunun hatalı olduğunu belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

Mufaddal b. Seleme, el-Fâḫir (nşr. Abdülhalîm et-Tahâvî - M. Ali en-Neccâr), Kahire 1380/1960, neşredenlerin girişi; a.mlf., el-Melâhî ve esmâʾühâ (nşr. Gattâs Abdülmelik Haşebe), Kahire 1984, neşredenin girişi; a.mlf., Muḫtaṣarü'l-müẕekker ve'l-müʾenneŝ (nşr. Ramazân Abdüttevvâb, MMMA [Kahire] içinde), XVII (1971), neşredenin girişi, s. 261-270; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 97; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 384; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts. (Matbaatü'l-istikāme), s. 115-116; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 124-125; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 202; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 163; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 305-311; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 362; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 205-206; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 216; II, 1091, 1443, 1445, 1461, 1644; G. Flügel, Die Grammatischen Schulen der Araber, Leipzig 1862, s. 162-164;

O. Rescher, Abriss der Arabischen Litteraturgeschichte, Stuttgart 1933, II, 182-183; Brockelmann, GAL, I, 118; Suppl., I, 181; Abbâs el-Azzâvî, el-Mûsîḳa’l-ʿIrâḳıyye fî ʿahdi’l-Moġol ve’t-Türkmân, Bağdat 1370/1951, s. 73-89, 114-129; Sezgin, GAS, VIII, 139-141; IX, 139-140; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, II, 372-374; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 279; R. Sellheim, el-Ems̱âlü’l-ʿArabiyyetü’l-ḳadîme (trc. ve nşr. Ramazân Abdüttevvâb), Beyrut 1404/1984, s. 167-175; Ahmed M. el-Hûfî, “Mine’t-türâşi’l-luġavî Kitâbü’l-Melâhî ve esmâʾihâ”, MMLA, IV (1964), s. 65 vd.

Süleyman Tülücü

el-MUFADDALİYYÂT

(المفضّليّات)

Mufaddal ed-Dabbî'nin (ö. 178/794 [?]) eski Arap şiirinin en güzel kasidelerinden oluşturduğu antolojisi.

Kitâbü'l-İḫtiyârât, Kitâbü'l-Muḫtârât olarak da anılan eser, Hammâd er-Râviye'nin el-Muʿallaḳāt'ından (el-Muʿallaḳātü's-sebʿ) sonra meydana getirilmiş ikinci derlemedir. Antolojide kırk yedisi Câhiliye devrinden, on dördü muhadramûndan, altısı İslâmiyet'ten sonraki dönemden olmak üzere altmış yedi şaire ait kasideler yer alır. Kasidelerin sayısı çeşitli nüshalara ve neşirlere göre 126, 127, 128 ve 130'dur; ancak müellifin üvey oğlu ve öğrencisi Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî'nin 128 kaside rivayeti benimsenmiştir. Kaside sahiplerinin çoğu, Arap yarımadasının orta ve doğu kesimindeki bedevî kabilelerden olup milâdî 550-650 yılları arasında yaşayan şairlerdir. Kasidelerde zikredilen olaylardan hareketle dönemleri tesbit edilebilen en eski şairler milâdî VI. yüzyılın başlarında yaşayan Murakkış el-Ekber ile Murakkış el-Asgar'dır. Antolojide Abdülmesîh b. Asele eş-Şeybânî ile Câbir b. Hannâ et-Tağlibî gibi hıristiyan şairlerin şiirleri de yer almaktadır. Herkese hitap eden genel antoloji türü el-Mufaḍḍaliyyât ile başlamıştır. Bu antolojiler el-Aṣmaʿiyyât (Asmaî), Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab (Ebû Zeyd el-Kureşî) ve Muḫtârâtü İbni'ş-Şecerî ile devam etmiştir. Kasideler, hamâse türü antolojilerde yapıldığının aksine bütünüyle alınmış ve çoğu Arap dili, grameri, lugatı ve belâgatında şevâhid olarak kullanılmıştır.

Eserin içerdiği kasidelerin hepsinin mi yoksa bir kısmının mı Mufaddal ed-Dabbî tarafından seçildiği ve derlemenin ne münasebetle meydana getirildiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir rivayete göre Mufaddal ed-Dabbî'nin, müstakbel halife Mehdî-Billâh'ı eğitmek amacıyla seçtiği bu kasidelerin sayısı seksen civarında bulunuyordu. Daha sonra Asmaî ve bazı öğrencilerinin ilâveleriyle sayı 120'ye yükselmiştir (Ebû Ali el-Kālî, III, 130; diğer görüşler için bk. İbnü'l-Kıftî, III, 304; Süyûtî, II, 319; Nâsırüddin el-Esed, s. 590). Kitabın nâşirlerinden Charles James Lyall

eklemelerin de Mufaddal tarafından yapıldığı görüşündedir. Seçiminde belirli bir esasın gözetilmediği antolojide altmış bir adet çok konulu gazel, yedi mersiye, elli sekiz kıta (tek konulu şiir)

ve birkaç ilâve parça yer alır. Yirmi iki gazel, girizgâhı takip eden tasvir kısmı ile gazel ve medih bölümlerinden oluşan üçlü bir forma sahiptir. Otuz dokuz gazel ise gazel ve medih bölümlerinden meydana gelen ikili bir yapı arzeder. Tasvirler genellikle klişeleşmiş teşbih, temsil, mecaz ve kinaye motifleriyle işlenmiş olmakla birlikte yer yer orijinal figürlere de rastlanır. Kasidelerin çoğunun sonunda, kabileler arası kan davaları, hiciv, şairin kendisi ve kabilesiyle övünmesi (fahr) gibi kısımlar yer alır. Mersiyelerde kadın ağıtı, savaşçı bir ruhu yansıtan ağıt, dinî formüller ve klişeleşmiş ifadelerle başlayıp sona eren İslâmî ağıt örnekleri görülmekle birlikte bunların ekserisi çok konulu kaside özelliği gösterir. Kıtaların çoğunda da kabileler arası savaş ve hicivle fahr temaları işlenmiş, diğerlerinde ise at, keçi, av ve içki tasvirleri, gazel, sitem, gençliğe atıf, yaşlılık ve ölüm gibi konulara temas edilmiş, özellikle muhadram şairlerinin şiirlerinde insanın alın yazısı meselesine önemli bir yer ayrılmıştır. Antolojideki şiirler, Arap şiir türleriyle ilgili çalışmalar için zengin bir malzeme sunduğu gibi Araplar'ın Câhiliye devriyle bedevî ve içtimaî hayatına dair önemli bilgiler içerir.

Eserin kırk kaside ihtiva eden birinci cüzü ilk defa Heinrich Thorbecke tarafından neşredilmiştir (Leipzig 1885). Daha sonra eserin tamamını Charles James Lyall, Ebû Muhammed el-Enbârî şerhi ve İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Dīwān al-Mufaḍḍaliyyāt maʿa şarḥ vāfir li-Abī Muḥammad el-Qāsim b. Muḥammad b. Başşār al-Anbārî, I-II, Oxford 1918-1921). Bu neşir için Anthony Ashley Bevan ayrıntılı bir indeks hazırlamıştır (Leiden-London 1924). Eserin birinci cüzü, Enbârî şerhiyle birlikte Dîvânü'l-Mufaḍḍaliyyât adıyla İstanbul'da da basılmıştır (1308). Kitabı Ebû Bekir b. Ömer ed-Dağıstânî elMedenî kısa açıklama notları ve tashihlerle (Kahire 1324), Hasan es-Sendûbî de kısa bir şerhle birlikte (Kahire 1345) yayımlamış, ilmî neşri ise Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1361/1942, I-II, 1371/1952). Bu neşirde her şair kısaca tanıtılmış, kasidelerin söylendiği ortam, söyleniş amacı, anlam ve tarihiyle garîb kelimeler ve müphem yerler Enbârî şerhi esas alınarak açıklanmış, sonuna

da ayrıntılı indeks eklenmiştir.

el-Mufaḍḍaliyyât'ın en eski şerhi Ebû Muhammed Kāsım b. Muhammed el-Enbârî'ye (ö. 305/917) aittir. Bu eser, başta Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî ile Ebû İkrime ed-Dabbî olmak üzere Ebû Amr Bündâr el-Kerhî, Ebû Bekir el-Abdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Rüstem, Ali b. Sinân et-Tûsî gibi kadîm âlimlerden yapılan nakillere dayandığı ve Ahmed b. Ubeyd b. Nâsih tarafından gözden geçirildiği için en güvenilir şerh olarak kabul edilmiştir. Şârihin oğlu Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ve birçok öğrencisi şerhi Enbârî'den okuyarak rivayet etmiştir. Daha muhtasar olan Hatîb et-Tebrîzî'nin şerhini Fahreddin Kabâve (Dımaşk 1968-1971) ve Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire 1977) yayımlamıştır. Ebû Ali el-Merzûkī şerhinin 560 varak hacmindeki bir yazması Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 7446). Ayrıca meçhul bir müellife ait 181 varaklık eksik bir şerh Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 3426). Ebû Ca'fer en-Nehhâs ile Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin şerhleri zamanımıza ulaşmamıştır. Muhammed Saîd eş-Şevvây, el-Mesâʾilü'n-naḥviyye ve'ṣ-ṣarfiyye fî şerḥi'l-Ḳāsım el-Enbârî li'l-Mufaḍḍaliyyât adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1409, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye).

BİBLİYOGRAFYA

Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaḍḍaliyyât (nşr. Ahmed M. Şâkir - Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1361, neşredenlerin girişi, s. 17, 22-24; Ebû Ali el-Kālî, Ẕeylü'l-Emâlî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 130-132; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 68-69; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 121-122; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 67-69; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 164-167; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 298-305; Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 319; Blachère, Târîḫu'l-edeb, s. 178-179; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 31; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut, ts. (Mektebetü dâri'ş-şark), s. 135-139; Sezgin,

GAS, II, 85-87, 201; Brockelmann, GAL (Ar.), I, 72-74; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 119-120; Nâsırüddin el-Esed, Meṣâdirü'ş-şiʿri'l-Câhilî, Beyrut 1988, s. 573-577, 590; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 476-477; Kenan Demirayak - Sadi Çöğenli, Arap Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum 2000, s. 46; W. Caskel, "Ein Missverstandnis in der Mufaddaliyât", Oriens, VII/2 (1954), s. 290-303; Abdülazîz el-Meymenî, "el-Mufaḍḍaliyyât ṣâḥibühe'l-aṣlî", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, II/1-2, Aligarh 1977, s. 44-48; Mustafa Abdülvâhid, "Menhecü'l-iḫtiyârâti'ş-şiʿriyye beyne'l-Mufaḍḍaliyyât ve'l-Aṣmaʿiyyât", Buḥûs̱ü Külliyyeti'l-luġati'l-ʿArabiyye, sy. 2, Mekke 1404-1405, s. 98-122; Zekî Zâkir el-Ânî, "Dirâse cedîde li'ḫtiyâri'l-Mufaḍḍal eḍ-Ḍabbî el-müsemmât bi'l-Mufaḍḍaliyyât", el-Mevrid, XIX/2, Bağdad 1410/1990, s. 100-110; Renate Jacobi, "el-Mufaḍḍaliyāt", EI² (İng.), VII, 306-308; G. Borc, "al-Mufaddaliyāt", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 537-538.

Hüseyin Elmalı

MUFADDALİYYE

(المفضّليّة)

Hattâbiyye’ye mensup olan Mufaddal b. Ömer es-Sayrafî’nin (II./VIII. yüzyıl) görüşlerini benimseyen aşırı Şiî fırkası

(bk. HATTÂBİYYE).

MUFÂRİKĀT

(المفارقات)

Maddeden bağımsız soyut cevherler anlamında felsefe terimi.

Arapça mufâriḳ (ayrılan) sıfatının çoğulu olan mufârikāt İlk ve Ortaçağ felsefesinde maddeden bağımsız, ayrık (bizâtihi soyut) olan aşkın varlıkları ifade eder. Çeşitli varlık türlerini anlatan cevher kavramının tasnifinde cevherler temelde maddî (birleşik) ve mânevî (basit, soyut) olmak üzere ikiye ayrılır. İnsan aklının soyutlama ve birleştirme işlevi sonunda elde edilen bağımsız küllî kavramlara "el-cevâhirü'l-mücerrede" (mücerredât) denildiği gibi ezelî-ebedî ve mükemmel olarak nitelenen ay üstü âlemdeki küllî nefis, küllî akıl, faal akıl ve küllî ruh gibi doğrudan soyut, maddeden ayrık olan metafizik varlıklar da mufârikāt terimiyle ifade edilmektedir. Söz konusu varlıkların bazan mücerredât diye anılmasından dolayı mufârikāt ile mücerredât arasında içlem-kaplam ilişkisi bulunduğu söylenebilir. Buna göre mücerred olan her şey mufâriktir, fakat her mufârik mücerred değildir. Çünkü mufârik olan, zihnin soyutlaması sonucu bu niteliği kazanmış değildir; o ontolojik anlamda bizâtihi soyut ve ayrık bir cevherdir.

Fârâbî, Risâle fî İs̱bâti'l-mufâriḳāt adlı eserinde mahiyetçe birbirinden farklı dört mufârik varlık mertebesinin bulunduğunu çeşitli delillerle ispata çalışır. Bunlardan birincisi sebepsiz olan ilk varlık, ikincisi faal akıllar adı verilen ve ilk akıldan itibaren ay feleğine kadar olan gök varlıklarının aklı, üçüncüsü semavî güçler, dördüncüsü fert ve şahıs olarak çokluk ifade eden insan nefisleridir. Ayrıca filozof bu metafizik varlıkların dört genel niteliğinin bulunduğunu belirtir.

Buna göre, a) Mufârik varlıklar cisim değildir; b) Basit varlık oldukları için oluş ve bozuluşa uğramazlar, dolayısıyla ölümsüzdürler; c) Bunlar bizâtihi şuurlu varlık olduklarından kendi varlıklarını bilirler, yani mufârik demek salt şuur ve akıl demektir; d) Her mufârik varlık maddeden alınan hazla ölçülemeyecek derecede büyük bir hazla mutludur.

Ay üstü âlemdeki bu soyut ve aşkın varlıklarla dinî terminolojide sadece iman konusu olarak kabul edilen mânevî varlıklar arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Özellikle bâtınîler ve bu hususta onlara yakın duran İhvân-ı Safâ ile İşrâkī filozoflar dinî terminolojideki “el-meleü’l-a‘lâ”nın feleklerin aklı, meleklerin ise feleklerin nefsi olduğunu ileri sürmüşlerdir (Tehânevî, II, 1606). Ancak kelâmcılar, bu tür metafizik varlıkların mahiyeti hakkında akıl yürütmenin doğru olmadığı görüşündedir. Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife’de filozofların bu konudaki düşüncelerini tutarlı bir şekilde eleştirmiştir (Gazzâlî, s. 254 vd.).

Eski Yunan’da “genel görüşe ters düşen kanıtlanmamış yargılar” anlamındaki paradoks (Gr. paradoxos) kelimesi İslâmî literatürde mufârik terimiyle karşılanmaktadır. Ahlâk terminolojisinde “el-mufârikātü’r-Revâkıyye” terkibi Stoa’nın ahlâkî hipotezlerini ifade etmektedir. Genellikle gönül almak, teselli ve teşvik etmek için kullanılan yargıların herhangi bir kanıtı yoktur. Meselâ, “Filozof mâsumdur, filozof için ıstırap söz konusu değildir, durum ne olursa olsun o her zaman mutludur, tek özgür ve tek zengin filozoftur” gibi yargılar paradoks olarak nitelenmektedir (Lalande, II, 935).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1606; Fârâbî, Risâle fî İs̱bâti’l-mufârik̩āt, Haydarâbâd 1345, s. 2-3; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 295-302; Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1927, s. 254 vd.; A. Lalande, Mevsûʿatü Lâlând el-felsefiyye (trc. Halîl Ahmed Halîl), Beyrut 1996, II, 935; Cîrâr Cihâmî, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti’l-felsefe ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1998, II, 828; Semîh Dügaym, Mevsûʿatü Muṣṭalaḥâti’l-imâm Faḫriddîn er-Râzî, Beyrut 2001, s. 747-748.

Mahmut Kaya

MUFASSAL

(المفصّل)

Kur’ân-ı Kerîm’de Kāf sûresiyle başlayıp Nâs ile biten kısa sûrelerin ortak adı

(bk. SÛRE).

el-MUFASSAL

(المفصّل)

Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) Arap gramerine dair eseri.

Kitabın adını müellifi el-Mufaṣṣal fî ṣanʿati’l-iʿrâb olarak kaydettiği halde râvi veya müstensihleri tarafından el-Mufaṣṣal fi’n-naḥv (fî ʿilmi’n-naḥv, fî ʿilmi’l-ʿArabiyye) adlarıyla da zikredilmiştir. Bazı matbu nüshaları ise el-Mufaṣṣal fî ṣınâʿati’l-iʿrâb (fî ʿilmi’l-ʿArabiyye, fî ʿilmi’l-luġa) gibi isimler taşır. Zemahşerî, eserinin girişinde Arap diline hayranlığını belirttikten sonra özellikle ana dili Arapça olmayan müslümanların bu dile olan ihtiyacına temas etmiş ve kitabını bu ihtiyacı giderme arzusuyla kaleme aldığını belirtmiştir.

el-Mufaṣṣal’ı isimler, fiiller, harfler (edatlar) ve bunlar arasındaki ortak hususları kapsayan müşterekler olmak üzere dört ana bölüme, her bölümü sınıflara, her sınıfı da fasıllara ayıran müellif, birinci bölümde isim ve çeşitlerini, i‘rabbinâ, ma‘rife-nekre, tesniye-cemi, müzekker-müennes, tasgīr-nisbet durumlarını, sayı isimlerini ve fiil işlevi gören isimleri türeme özellikleriyle ele almış, ikinci bölümde fiilleri zaman, i‘rab-binâ, geçişli-geçişsiz, etken-edilgen, tam-nâkıs, mücerred-mezîd, övme-yerme, mukārabe ve taaccüb yönleriyle incelemiştir. Üçüncü bölümde izâfet (cer), atıf, nefiy, nidâ, istisna, istifham ve şart harfleri gibi bütün çeşitleriyle edatları; dördüncü bölümde imâle, vakıf, kasem, vasıl ve kat‘ hemzesi, iki sâkin harfin çakışma durumu (iltikāü’s-sâkineyn), ibdâl, i‘lâl ve idgam bahislerini açıklamıştır.

Seçmeci ve uzlaştırmacı Bağdat ekolüne mensup olan Zemahşerî eserinde daha çok Basralı gramer âlimlerinin, zaman zaman Kûfeliler’in, bazan da Ebû Ali el-Fârisî ile öğrencisi İbn Cinnî’nin görüşlerini benimsemiş, yer yer kendi fikirlerini de ortaya koymuştur. Özlü anlatımın gereği olarak görüş farklılıklarını ele almamasına ve düşüncelerini benimsediği gramer âlimlerinin adlarını çok defa zikretmemesine rağmen Araplar’dan doğrudan yaptığı nakillerde kabile isimlerini kaydetmeye özen göstermiştir.

Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ının muhtevasını özgün bir düzenle eserine yansıtmasıyla birlikte birçok konuda onun değil Halîl b. Ahmed, Ahfeş el-Evsat, Müberred ve Zeccâc gibi diğer Basralı gramercilerin fikirlerini tercih etmiştir. Nakillerinin tarafsızlığıyla tanınan eserde tarif ve kaidelere önem verilmiş, bunlar âyet ve şiirlerle desteklenmiş, günlük konuşmalarda yaygın biçimde kullanılan misallerle açıklanmıştır.

el-Mufaṣṣal plan ve tertibinin düzgün, anlatımının kolay, muhtevasının zengin olması sebebiyle kendi zamanına kadar Arap gramerine dair yazılmış eserlerin en mükemmeli olarak kabul edilmiş, âlimler arasında geniş kabul görmüştür. Kitabın hayranlarından olan Dımaşk Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Muazzam’ın onu ezberleyenleri otuz (veya 100) dinar ve hil‘atla ödüllendirdiği kaydedilir (İbn Kesîr, XIII, 121).

Bilhassa VI ve VII. (XII ve XIII.) yüzyıllarda Hârizm ve Horasan gibi doğu ülkelerinde yegâne ders kitabı olan el-Mufaṣṣal Suriye, Mısır, Irak, Hicaz ve Yemen’de de okutulan kitapların önünde yer alıyordu. Mağrib ülkeleriyle Endülüs’te ise müellifinin Mu‘tezilî olması yüzünden yayılma imkânı bulamamıştır. İbn Mâlik’in eserlerinin okutulmasını tavsiye eden Ebû Hayyân el-Endelüsî Zemahşerî’ye ve kitabına eleştiriler yöneltmekte, Ebü’l-Haccâc İbn Ma‘zûz el-Kaysî el-Endelüsî’nin et-Tenbîh ʿalâ aġlâṭı (eġālîṭı)’z-Zemaḫşerî fi’l-Mufaṣṣal ve mâ ḫâlefe fîhi Sîbeveyhi adıyla bir reddiye yazdığını belirtmektedir (el-Baḥrü’l-muḥîṭ, IV, 372). Eserin İbn Mâlik tarafından el-Muvaṣṣal (el-Muʾaṣṣal) adıyla manzum hale getirilmesi ve kitapta geçen şâhid beyitlere dair Ẕikru meʿânî ebniyeti’l-esmâʾi’l-mevcûde fi’l-Mufaṣṣal adlı bir şerh yazılması onun el-Mufaṣṣal’la ilgili tenkitlerinin (Safedî, III, 363) ihtiyatla karşılanması gerektiğini gösterir.

Telifinden itibaren el-Mufaṣṣal üzerine şerh, hâşiye, ihtisar ve nazma çekme şeklinde pek çok çalışma yapılmıştır. Ḥavâşi’l-Mufaṣṣal adlı şerhiyle bizzat müellifin başlattığı bu tür çalışmalar arasında kaynaklarda metnin seksen, şâhid beyitlerinin on dört şerhinden, üç muhtasarı ve dört nazmından bahsedilir. Eserin başlıca şerhleri arasında Zemahşerî’nin öğrencisi Muhammed b. Sa‘d el-Mervezî’nin el-Muḥaṣṣal, Kāsım b. Hüseyin el-Hârizmî’nin et-Taḫmîr şerḥu’l-Mufaṣṣal (Beyrut 1990), Ziyâeddin el-A‘cemî’nin Şerḥu’l-Mufaṣṣal (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1102), Ebü’l-Bekā İbn Yaîş’in Şerḥu’l-Mufaṣṣal (Leipzig 1876-1886; I-X, Kahire,

ts.), İbnü'l-Hâcib'in el-Îżâḥ fî şerḥi'l-Mufaṣṣal (Bağdat 1402/1982), Muzhirüddin Muhammed'in

el-Mükemmel fî şerḥi'l-Mufaṣṣal (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2008; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3349), Ali b. Ömer Halîl el-Esfenderî'nin el-Muḳtebes fî tavżîḥi me'ltebes (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2570, 2571), Muhammed Tayyib el-Mekkî'nin el-Vişâḥu'l-Ḥâmidî ([baskı yeri yok] 1318) ve Muhammed Abdülganî'nin el-Muʿavvel (Kalküta 1322; Kahire 1323) adlı çalışmaları zikredilebilir. Kitapta geçen şâhid beyitler üzerine yazılan şerhler arasında İs̱bâtü'l-muḥaṣṣal min (fî) nisbeti ebyâti'l-Mufaṣṣal (İbnü'l-Müstevfî), Şerḥu'ş-şevâhid (Fahreddin el-Hârizmî) ve el-Mufaḍḍal fî şerḥi ebyâti(şevâhidi)'l-Mufaṣṣal (Bedreddin en-Na'sânî, Kahire 1324) anılabilir. Eserin muhtasarları arasında müellifin el-Enmûẕec'i ile (Oslo 1859; İstanbul 1298; Kazan 1897) İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'si ve Şemseddin Konevî'nin Muḫtaṣarü'l-Mufaṣṣal'ı zikredilebilir (el-Mufaṣṣal üzerine yapılan çalışmalar ve yazma nüshaları için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 185; II, 1774-1777; Îżâḥu'l-meknûn, II, 530; Brockelmann, GAL, I, 374; Suppl., I, 509-510; Kāsım b. Hüseyin el-Hârizmî, neşredenin girişi, I, 47-59).

el-Mufaṣṣal'ı J. B. Broch (Ehristiania [Oslo] 1859, 1879), Hamza Fethullah (İskenderiye 1291), Ya'kūb Raspûrî (Delhi 1309/1891, İbn Sînâ'nın Aḳsâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳliyye'siyle birlikte), Muhammed Abdülganî (el-Muʿavvel adlı şerhiyle birlikte, Kalküta 1322; Ali b. İmâdî'nin önsözüyle Leknev 1323/1905; Bedreddin en-Na'sânî'nin Ebyât şerhiyle birlikte Kahire 1323) ve Muhammed İzzeddin es-Saîdî (el-Mufaṣṣal fî ʿilmi'l-luġa adıyla, Beyrut 1410/1990) yayımlamıştır. Corcî Zeydân el-Mufaṣṣal'ın Almanca tercümesinin 1873'te basıldığını kaydetmektedir (Âdâb, III, 491).

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Mufaṣṣal fî ʿilmi'l-luġa (nşr. M. İzzeddin es-Saîdî), Beyrut 1410/1990; Kāsım b. Hüseyin el-Hârizmî, et-Taḫmîr şerḥu'l-Mufaṣṣal (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1990, neşredenin girişi, I,

47-59; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), IV, 372; Safedî, el-Vâfî, III, 363; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 185; II, 1774-1777; E. Fendik, İḳtifâʾü'l-ḳanûʿ, Kahire 1313, s. 300-301; Serkîs, Muʿcem, I, 288; Îżâḥu'l-meknûn, II, 530; Brockelmann, GAL, I, 374; Suppl., I, 509-510; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1976, s. 283-287; C. Zeydân, Âdâb, III, 491; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̠i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 503-504; Maʿa'l-Mektebe, s. 280-281; Mahmûd Hüseynî Mahmûd, el-Medresetü'l-Baġdâdiyye fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Beyrut 1407/1986, s. 416-421; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, s. 271; Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, el-Vasîṭ fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Riyad 1413/1992, s. 133-134.

Mehmet Sami Benli

MUFASSAL DEFTERİ

Osmanlılar'da vergiye esas olan kaynakları belirlemek amacıyla yapılan sayımların kayıtlarının ayrıntılı olarak gösterildiği tahrir defteri türü

(bk. TAHRİR).

MUFASSAL KĀMÛS-ı FELSEFE

(مفصّل قاموس فلسفه)

Rıza Tevfik’in (ö. 1949) kaleme aldığı felsefe terimleri sözlüğü.

Tanzimat’tan sonraki Batılılaşma sürecinde Türkiye’de modern felsefe terimleri hakkında ilk telif çalışma olup sadece iki cildi yayımlanabilmiştir (I, İstanbul 1332 r./1334 [iç kapakta 1330 r.]; II, İstanbul 1336 r./1338). Eser, II. Meşrutiyet dönemi Maarif nâzırlarından Şükrü Bey’in teşebbüsüyle 1913 yılında kurulan Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni’nin felsefe terimleri sözlüğü tasarısını gerçekleştirmek amacıyla yazılmıştır. Her cildi yaklaşık 800 sayfa olacak şekilde on veya on bir ciltte tamamlanması düşünülen sözlüğün ilk cildi 1915 yılından itibaren fasiküller halinde neşredilmeye başlanmıştır. I. cildin ilk kısmı uzunca bir mukaddimeden sonra “A” harfinin ön ek olarak kullanımının açıklanmasıyla başlar ve “Arts libérauxs” (Sınâât-ı Seb‘a) maddesiyle sona erer. İkinci kısım “Assertorique” (Kaziyye-i Hissiye) - “Bonsens” (Hâsse-i Selîme, Akl-i Selîm, Tab‘-ı Selîm) arasındaki maddeleri ihtiva eder. II. cildin birinci kısmı “Canon” (Kanun) maddesiyle başlar ve “Classifications des sciences” (Tasnîf-i Ulûm) maddesiyle son bulur. Eserin yayımlanmış bölümünde birkaçı gönderme olmak üzere toplam 211 madde bulunmaktadır.

Mukaddimede Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni’nin kuruluş amacından da bahseden Rıza Tevfik, Osmanlılar’da ilim ve felsefe dilinin gelişememesini ilim ve felsefenin ihmal edilmiş olmasıyla açıklar. Ona göre Türkler asırlardan beri edebiyat dili olarak Türkçe’yi geliştirirken ilim ve felsefeyi ihmal etmişlerdir; bu da Türkçe’de Batı kökenli terimlere karşılık bulunmasını güçleştirmiştir. Bu sebeple encümendeki

bazı üyelerin itirazlarına rağmen Rıza Tevfik terimler konusunda Arapça’da ısrar eder. Ona göre Batı dillerindeki terimlere karşılık bulmak için müslümanların ortak dili olan Arapça’ya başvurmaktan başka çare yoktur.

Madde başları Fransız alfabesi esas alınarak hazırlanan sözlükteki

terimlerin çok defa Almanca, İtalyanca ve İngilizce'leri de yazılmaktadır. Fransızca bir terimin Arapça karşılığı verildikten sonra terimin hangi kökten geldiği, asıl anlamının ne olduğu, terim olarak ilk defa hangi filozof tarafından nerede kullanıldığı belirtilmektedir. Müellif, modern felsefe terimleri meselesini sadece terimlere uygun karşılıklar bularak aşmaya gayret etmekle yetinmemiş, terimlerin çeşitli medeniyetlerde kazandığı farklı anlamları da aktarmış ve Batı felsefesiyle İslâm felsefesi arasında önemli mukayeseler yapmıştır. Rıza Tevfik sözlükte Türkçe gramere uygun terkipler yapmaya çalıştığını, aktarılması mümkün olmayanları ise olduğu gibi bıraktığını söylemektedir.

Mufassal Kāmûs-ı Felsefe aynı zamanda ansiklopedik bir nitelik taşımaktadır. Eserin bu özelliği, Rıza Tevfik'in geniş bilgi ve kültür birikimiyle ele aldığı konulara bakış açısından ileri gelmektedir. Sözlükte müellifin Doğu ve Batı dünyasına ait engin kültürünün akislerini görmek mümkündür. Burada yer alan maddelerin bazıları (meselâ bk. "Art" [I, 379-397], "Associationisme" [I, 430-455], "Athée, Athéisme" [I, 465-499], "Automatisme" [I, 539-568], "Autorité" [I, 574-618], "Beau" [Beauté] [I, 661-722], "Beaux arts" [I, 722-787], "Catégorie" [II, 89-134], "Cause" [II, 149-198], "Classification" [II, 328-372], "Classification des sciences" [II, 373-400]) birer risâle hacminde olup konu üzerinde yapılmış kapsamlı inceleme ve araştırmaların ürünüdür. Ayrıca metin içinde geçen yüzlerce Fransızca terimin Türkçe karşılıkları da verilmiştir.

Rıza Tevfik, eserini hazırlarken İslâm filozoflarını ihmal etmediğini söylemekle birlikte kaynak olarak daha çok Francis Bacon ve Descartes'tan başlayarak Spinoza, John Locke, Leibnitz, David Hume, Immanuel Kant, Robert Mayer, Friedrich Adolf Trendelenburg, Charles Darwin, Helmholtz, Thomas Henry Huxley, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Voltaire, Nietzsche, Hegel, Herbart, W. Hamilton, Alexandre Bain, Charles Renouvier, Lord Kelvin, Wallace, Schelling, Hippolyte Taine, Bergson, Boileou, Baumgarten, Eugène Veron ve N. Hartmann'a kadar birçok Yeniçağ filozofu ve sanat felsefecisiyle, Pisagor, Ksenofon, Parménides, Empedocles, Démocritos, Protogoras, Eflâtun, Aristo, Plotin gibi Eskiçağ Yunan filozoflarına; Saint Augustine, Saint Thomas d'Aquina, Saint Anselme, Albertus Magnus gibi Ortaçağ filozoflarına başvurduğu görülmektedir. İslâm düşünürleri arasında başta Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve

İbn Rüşd olmak üzere Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Fahreddin er-Râzî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tûsî, Adudüddin el-Îcî, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Celâleddin ed-Devvânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Kınalızâde Ali Efendi ve Taşköprizâde Ahmed Efendi gibi isimlere yer vermektedir.

Sözlükte kaynak olarak gösterilen ve zaman zaman nakiller yapılan kitaplar arasında Eflâtun'un Theaitetos, Sophistes ve Muhâdarât-ı Eflâtun, Kant'ın Critique de la raison pure (Tenkîd-i Akl-ı Sırf) ve Critique de la raison pratique (Tenkîd-i Akl-ı Amelî), Charles Renouvier'nin Essais de critique générale, Saint Augustine'in Confessions (Beyânât), Voltaire'in Kāmûs-ı Felsefe, F. Adolf Trendelenburg'un Geschichte der Kategorienlehre, J. Stuart Mill'in, A System of Logic, Boileau'nun Art poétique, Hippolyte Taine'in Felsefe-i San'at, Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf ve et-Taʿrîfât, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Şerḥu'l-Maḳāṣıd, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Miftâḥu's-saʿâde, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem ve Kınalızâde Ali'nin Ahlâk-ı Alâî isimli eserleri bulunmaktadır.

Genel olarak konuların ilmî bir yaklaşımla ele alındığı sözlükte tasavvufun ahlâk görüşü eleştirilirken varlık görüşünün savunulduğu görülür. Aynı şekilde daha ziyade Şerḥu'l-Mevâḳıf'tan hareket edilerek İslâm felsefesiyle Ortaçağ Batı teolojisinin skolastik adı altında tenkit edildiği, buna karşılık Descartes'tan itibaren Yeniçağ felsefesinin yüceltildiği dikkati çeker.

Eser yayımlanmaya başlandığı sırada devrin ilim ve fikir çevrelerinden büyük ilgi görmüştür. Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi adlı eserinde Rıza Tevfik'e ayırdığı bölümde sözlüğün basılmamış birkaç cildinin Millî Eğitim Basımevi'nde bulunduğunun söylendiğini belirtirse de böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü Rıza Tevfik, sözlüğün II. cildinin yayımını takip eden günlerde 1913'te ara verdiği aktif politikaya tekrar dönmüş, Âyan Meclisi âzalığı ve Şûrâ-yı Devlet reisliği görevleri sırasında eserle meşgul olma fırsatı bulamamıştır. Daha sonra 1922'de Türkiye'den ayrılmak zorunda kalmış, kendisinin de ifade ettiği gibi (Her Hafta, 3 Nisan 1948) yurt dışında yaşadığı yirmi yıl boyunca eserle ilgili çalışma yapamamıştır. Terekesinden geriye kalan evrak arasında da sözlüğe ait bir kısmı müsvedde halinde sekiz on madde dışında bir şey çıkmamıştır.

Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda Rıza Tevfik'in diğer felsefî çalışmaları gibi bu sözlük de felsefecilerin ilgisini çekmemiş, dolayısıyla eser üzerinde bilimsel nitelikte çok az sayıda inceleme gerçekleştirilmiştir. Şerif Onay Rıza Tevfik ve Mufassal Kamusu Felsefesi adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2003, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Müellifin terekesinden çıkan "Fatum" (Kader), "Fatalités" (Mukadder, Mukadderat) maddeleriyle (Tarih ve Toplum, sy. 133, s. 5-11) "Monde" (Âlem) maddesi (Prof. Dr. Nihad Çetin'e Armağan,

İstanbul 1999, s. 145-174) sözlük hakkında bir incelemeyle birlikte Abdullah Uçman, "Catégorie" maddesi de öbür felsefe sözlüklerindeki aynı adı taşıyan maddelerle birlikte Semih Atiş tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl). İsmail Kara, Bir Felsefe Dili Kurmak adlı çalışmasında (İstanbul 2001), Babanzâde Ahmed Naim'in G. Fonsegrive'den Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefs adıyla çevirdiği eserdeki felsefe terimlerine verdiği karşılıklarla Mufassal Kāmûs-ı Felsefe'de madde başı olan terimleri mukayeseli bir şekilde kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Rıza Tevfik, Mufassal Kāmûs-ı Felsefe, İstanbul 1330-33, I-II; a.mlf., Biraz da Ben Konuşayım (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1993, s. 145-147; a.mlf., "Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad", Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi (nşr. Fuat Aydın - Mehmet Özşenel), sy. 8, Adapazarı 2003, s. 157-187; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1498; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, s. 406-407; Mansurîzâde Said, "Kāmûs-ı Felsefe", İslâm Mecmuası, sy. 43, İstanbul 1332/1916, s. 885-888; sy. 44 (1332/1916), s. 903-905; sy. 48 (1332/1916), s. 963-967; sy. 49 (1332/1916), s. 984-986; Celâl Nuri [İleri], "Rıza Tevfik Bey'in Kāmûs-ı Felsefesi Münasebetiyle", Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası, II/33, İstanbul 1917, s. 119-121; Bohor İsrail, "Mufassal Kāmûs-ı Felsefe", TY, XII/4 (1333/1917), s. 3396-3400; Mehmed Ali Aynî, "Kāmûs-ı Felsefe Hakkında", a.e., XIV/3 (1334/1918),

s. 4048-4050 (ayrıca bk. a.mlf., İntikād ve Mülâhazalar, İstanbul 1339, s. 3-17); Rıza Kardaş, “II. Meşrutiyet Devrinde Felsefe Istılahları İle İlgili Kaynaklar Hakkında Bir Deneme”, TK, sy. 234 (1982), s. 769-779; Abdullah Uçman, “II. Meşrutiyet’ten Sonra İlmî Terimlerin Tespitinde Önemli Bir Teşebbüs: Istılahât-ı İlmiyye Encümeni”, TDl., sy. 536 (1996), s. 199-205; Semih Atiş, “Kategoriler Hakkında Dört Metin: Rıza Tevfik, İsmail Fennî Ertuğrul, Ali Sedad ve Sırrı Giridî”, Kutadgubilig, sy. 5, İstanbul 2004, s. 99-149.

Abdullah Uçman

MUFÂVADA

(المفاوضة)

Ortakların sermaye, kâr-zarar paylaşımı, tasarruf ehliyeti, yetki ve sorumluluk bakımından eşit olmaları esasına dayalı şirket türü.

Sözlükte “işi birine havale etmek, ortaklık kurmak; (mallar) birbirine karışmak, eşit olmak” gibi anlamlara gelen fevd (fevz) veya “dolup taşmak, yayılmak” mânasındaki feyd (feyz) kökünden türeyen mufâvada fıkıh terimi olarak ortaklık süresince sermaye, kâr zarar paylaşımı ve tasarruf ehliyeti yönünden eşitliğin korunması şartıyla ortakların birbiriyle hem vekâlet hem kefalet ilişkisi içinde bulunduğu şirket tipini ifade eder (Lisânü’l-ʿArab, “fvḍ” ve “fyḍ” md.leri; Tehânevî, II, 1128; Serahsî, II,152; Ali el-Hafîf, s. 59).

Kâr amacıyla kurulan ortaklıklar (akid şirketleri) fıkıh mezheplerine göre farklı ayırımlara tâbi tutulsa da daha çok ortakların hak, yetki ve sorumlulukları açısından inan ve mufâvada şeklinde iki kısımda incelenir. Şirketin dayandığı ana unsur bakımından bunlardan her biri emvâl (sermaye), ebdân (emek) ve vücûh (kredi) şirketi olabilir (Mecelle, md. 1329-1332). Naslarda konuya ilişkin özel düzenlemelerin sınırlı olması sebebiyle daha çok genel ilkelere göre ve uygulamanın etkisi altında gelişen fıkıh doktrinleri, bunların tamamının meşrû sayılıp sayılmaması ve meşruiyeti kabul edilenlere bağlanacak hükümler bakımından farklı yaklaşımlara sahip olmuştur (bk. İNAN; ŞİRKET).

Fıkıh literatüründe mufâvada terimi, ağırlıklı olarak Hanefî doktrininde ele alındığı şekliyle ortakların birçok bakımdan tam eşitliği esasına dayalı şirket tipini ifade etmek üzere kullanılır. Hanefîler’e göre emvâl, ebdân ve vücûh şirketlerinden her biri mufâvada tarzında kurulabilir. Fakat konuya ilişkin şartlar ve hükümlerin izahında daha çok emvâl şirketi esas alınmıştır. Zeydîler’in mufâvada anlayışı Hanefîler’inkine çok yakındır. Mâlikîler, mufâvadanın geçerliliği için Hanefîler’in aradığı bütün hususlarda eşitliği şart koşmazlar; onlara göre inan ile mufâvada arasındaki temel fark,

mufâvadada ortaklardan her birinin diğerlerinin onayına başvurmaksızın şirketin her türlü işlemini yapmakta tam yetkili bulunmasıdır. Ayrıca emvâl şirketinin mufâvada tipinde ortakların akde konu olmaya elverişli malları için bir sınırlandırma getirilmemiştir. Öte yandan Mâlikîler'in hangi tipte olursa olsun vücûh şirketine cevaz vermedikleri, ebdân şirketini de ortakların aynı iş kolunda çalışıyor olması halinde mutlak olarak, aksi durumda ise ilâve şartlar eşliğinde kabul ettikleri göz önüne alınmalıdır. Hanbelîler'de mufâvadanın iki anlamı vardır. 1. İnan, mudârebe, ebdân ve vücûh şirketlerinden meydana gelen karma bir ortaklık tipi. Ortaklardan her biri diğerini mudârebe ve diğer şirketlere ilişkin tasarruflarda yetkili kılarsa geçerli olur; kâr anlaşmaya, zarar sermaye oranına göre belirlenir. 2. Miras gibi nâdir haklarla haksız fiil yüzünden ödenecek tazminat gibi borçları istisna ederek ortakların elde edecekleri bütün kazançlarda ve yükümlü tutulacakları bütün borçlarda ortak olmaları esasına dayalı şirket tipi. Bu tür şirkette sermaye ve ortakların tasarruf ehliyeti bakımından eşitlik aranmaz. Bazı kaynaklarda Hanbelîler tarafından câiz görülmediği kaydedilen mufâvada, yukarıda belirtilen istisnalar yapılmaksızın her türlü hak ve borcun dahil edildiği ortaklık şeklidir (İbn Kudâme, V, 29-30; Mv.F, XXVI, 39). Şâfiî, Ca'ferî ve Zâhirîler ise mufâvada tipi ortaklıkların hiçbir şeklini câiz görmezler (Şâfiî, III, 206; İbn Rüşd, II, 212; İbn Kudâme, V, 39; Abdülazîz el-Hayyât, II, 25-29).

Mufâvadaya karşı çıkanlar, konusu meçhul bir vekâlet ve kefaletin birleştiği böyle bir akdin garar içermesini kaçınılmaz görürler, bu tür şirketi teşvik eden hadisin de sahih olmadığını ileri sürerler. Mufâvadanın câiz olduğunu söyleyenler ise böyle bir akid genel kurala uygun görünmese de bu konuda istihsan metodunun uygulanmasını haklı kılacak gerekçeler bulunduğunu savunurlar. Bu izah tarzına göre mufâvada, öteden beri müslümanların ciddi bir itirazla karşılaşmaksızın uygulayageldikleri bir ortaklık biçimidir ve bu tür teamüller geçerli bir şer'î delil niteliğindedir. Vekâlet ve kefalet sözleşmeleri tek başına câiz olduğuna göre bunlarla ilgili yetkilerin aynı kişide birleşmesinde de sakınca bulunmadığı söylenebilir. Akdin sıhhatini etkilemeyecek ölçüde bilinmezlik ve belirsizlik herkesin müsamaha ile karşıladığı bir husustur; nitekim karşı görüş sahiplerince tecviz edilen bazı şirketler için de bu durum söz konusudur. Ayrıca meşrû kazanç elde edebilmek için mufâvadaya ihtiyaç duyulduğuna göre genel prensiplere (ihtiyaç gerekçesine) binaen câiz görülmesi gerekir. Mufâvadayı özendirme

anlamı içeren hadisler ise birçok Hanefî âlimi tarafından da hüccet olmaya elverişli bulunmamıştır.

Hanefîler'e göre mufâvada şirketinin kuruluşu sırasında ya mufâvada olduğu açıkça belirtilmeli ya da bu şirket tipine has bütün şartlar ayrıntılı biçimde sözleşmede yer almalıdır; aksi halde şirket inan tipinde kurulmuş veya ona dönüşmüş olur (Serahsî, XI,154; Mecelle, md. 1361-1362). Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, din birliği şartını tasarrufta denklik ilkesinin tabii bir sonucu olarak gördüklerinden mufâvada için ortakların aynı dine mensup olmasını da gerekli sayarlar. Bu anlayışa göre müslümanlar ve zimmîler ancak kendi aralarında

mufâvada şirketi kurabilirler. Ebû Yûsuf'a göre ise din farkı tasarruftaki eşitliği zedelemeyeceğinden müslümanla gayri müslim arasında mufâvada şirketi kurulabilir (Kâsânî, VI, 61; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, III, 12-13). Mufâvada şirketinde her ortak diğerinin hem vekili hem kefili olduğundan tam anlamıyla sınırsız sorumluluk esastır. Dolayısıyla mufâvadanın kuruluşu için ortakların sadece vekâlete değil kefalete de ehil olmaları, yani her ortağın tam edâ ehliyetine sahip bulunması gerekir. Ortaklardan birinin ölmesi veya ehliyetini kaybetmesi durumunda ortaklık sona erer.

Mufâvada tarzındaki emvâl şirketinin kuruluş aşamasında ortaklar şirkete doğrudan sermaye olabilecek bütün mallarını sermaye yapmak zorundadır. Çoğunluğa göre şirkete doğrudan sermaye teşkil edecek mallar nakit paralardır. Nakit para dışındaki mallarla şirket kurulabilirse de bunun için ortakların o mallar üzerinde müşterek mülkiyet hakkını sağlayacak ön işlemleri yapması gerekir (Kâsânî, VI, 59; Mecelle, md. 1342). Ayrıca ortakların sermaye miktarları ve kâr-zarar paylarının eşit olması şarttır. Kuruluş sonrasında elde edilen, şirkete doğrudan sermaye olacak nitelikteki malların da şirket sermayesine katılması gerektiğinden bu durum sermayenin ortaklık süresince eşit kalması ilkesini, dolayısıyla şirketin mufâvada vasfını bozar ve inan şirketine dönüşmesine sebep olur. Şirkete doğrudan sermaye teşkil edemeyecek nitelikteki malların ise eşit sermaye ilkesine etkisi olmadığı için şirketin kuruluşu sırasında mevcut olmasıyla sonradan hibe, vasiyet, miras gibi yollarla edinilmesi arasında fark yoktur.

Mufâvada tarzındaki ebdân şirketinde ortaklardan her birinin şirket adına iş kabul yetkisi ve sorumluluğu hususunda eşit olması ve bütün çalışmalarını şirkete tahsis etmesi gerekir; şirket dışında çalışarak veya taahhütte bulunarak bağımsız kazanç sağlaması mümkün değildir. Aynı şekilde mufâvada tarzındaki vücûh şirketinde ortakların şirketin ana faaliyeti olan vadeli mal ve hizmet mübadelesi yapmakta eşit yetkiye sahip bulunmaları ve piyasadaki bütün şahsî itibarlarını şirket için kullanmaları şarttır.

Mufâvadanın ticarî hayatın bütün alanlarını kapsayan bir ortaklık türü olarak düşünülmesi Hanefîler'in bu değerlendirmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte mufâvada şirketinin ticaretin belli alanlarıyla sınırlı tutulabileceği kanaatini taşıyan Hanefî âlimleri de vardır (Ali Haydar, III, 621). Mufâvada şirketinde ortakların sermaye ve kâr zarar paylaşımında eşit olmaları yanında bütün ticarî faaliyetlerini şirkete ayırmakla yükümlü bulunmaları, birinin diğeri hakkında daha az çalıştığı veya daha çok kazandığı şeklinde düşünmesini, dolayısıyla ortakları atalete sevketmesini büyük oranda önleyen bir hüküm olarak değerlendirilebilir (ortakların yetki sınırı ve şahsî harcamalarıyla ilgili hükümler için bk. Mv.F, XXVI, 63-72).

Hem kuruluş aşamasında hem sonrasında her ortağın şirkete sermaye olabilecek bütün mallarını katmak durumunda olması ve sermaye oranlarının eşit kalması şartı dolayısıyla mufâvadanın ancak vârisler arasında kurulabileceği, kurulsa dahi yapısını sürdürmesinin âdeta imkânsız bulunduğu ve kaçınılmaz olarak inan şirketine dönüşeceği yönündeki tesbit büyük ölçüde haklılık taşımaktadır. Bununla birlikte böyle bir şirket kurmak isteyen kimselerin gerek sermaye olarak koydukları nakit miktarı dışındaki paralarını gerekse daha sonra miras vb. yollarla elde ettikleri nakdî imkânları gayri menkule yahut başka bir mala yatırarak bu şartı yerine getirmeleri, dolayısıyla ortakların bütün birikim ve kabiliyetlerini sadece şirketin kârlılığı için kullanacakları bir şirket kurup işletmeleri imkânsız değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “fvḍ”, “fyḍ” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, II, 1128; Şâfiî, el-Üm, III, 206; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 152; XI, 102 vd., 154; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 58-62; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 212-213; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), V, 29-30, 39; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli’l-Muḫtâr (nşr. Muhsin Ebû Dakīka), Kahire 1370/1951, III, 12-15; Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, VIII, 20-67; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, V, 3; Mecelle, md. 1329-1332, 1342, 1356-1364, 1404, 1431, 1441; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 619-669; Bilmen, Kamus2, VII, 79-101; Muhammed b. İbrâhim el-Mûsâ, Şerikâtü’l-eşḫâṣ beyne’ş-şerîʿa ve’l-ḳānûn, Riyad 1401, s. 122-130, 139-143, 158-164; İsmail Büyükçelebi, İslam Hukukunda İnan Şirketi ve Nevileri (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 1-174; Abdülazîz el-Hayyât, eş-Şerikât fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1987, II, 22-49; Murtaza Köse, İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali el-Hafîf, eş-Şerikât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, [baskı yeri ve tarihi yok], (Câmiatü’d-düveli’l-Arabiyye), s. 58-63; J. D. Latham, “Mufāwaḍa”, EI² (İng.), VII, 310-312; “eş-Şerike”, Mv.F, XXVI, 20-92.

Beşir Gözübenli

MUGALATA

(المغالطة)

Yanıltma amacıyla yapılan ve sonucu çelişik olan kıyas anlamında mantık terimi.

Sözlükte “yanılmak, hata etmek” anlamındaki galat kökünden türetilen mugālata (safsata), terim olarak mantık hilelerini kullanıp dil cambazlığı yaparak muhatabı yanıltma, safsata, demagoji mânasına gelmektedir. Konuşma veya tartışma esnasında muhatabı yanıltıp hata yapmasına veya yanlış bir fikri benimsemesine sebebiyet verme yönünde her dil ve kültürde geliştirilmiş bazı yöntemler bulunmakla birlikte mugalatanın bir mantık terimi şeklinde literatürde yer almasının tarihi eski Yunan’a kadar gitmektedir. Milâttan önce V-IV. yüzyıllarda Yunanistan’da sofist denen bazı kişiler şehirleri dolaşarak para karşılığında halka hitabet dersi veriyorlardı. Hitabette amaç ikna etmek olduğundan bu konuda mantık hileleri ve kelime oyunlarıyla muhatabın nasıl aldatılıp ikna edileceğinin, eğer konu diyalektik ise değişik taktiklerle hasmın savunduğu tezin nasıl çürütülüp onun küçük düşürüleceğinin yollarını ve yöntemlerini öğretiyorlardı. Böylece dil ve mantık hilelerine dayanan safsata diyalektiğin bir türü haline gelmiştir. Bu teknikleri öğrenenler yanlışı doğru, doğruyu yanlış diye gösterip toplumun kargaşaya sürüklenmesine sebep olabiliyorlardı. Eski Yunan’ın üç büyük filozofu Sokrat, Eflâtun ve Aristo, giderek bilgelik iddia eden sofistler zümresiyle mücadele etmek zorunda kalmış, hatta Aristo, sekiz kitaptan meydana gelen mantık külliyatının altıncı kitabını bu konuya ayırarak eserine Sophistici Elenchi (sofistik delillerin çürütülmesi) adını vermiştir. İslâm mantıkçıları bunu Tebkîtü’s-sûfistâʾiyyîn, Ṣınâʿatü’l-muġāliṭîn ve er-Red ʿale’s-sûfistâʾî şeklinde adlandırmış, yanıltma ve aldatmayı amaçlayan bu tür akıl yürütmeyi de “el-hikmetü’l-mümevvihe” (aldatan hikmet) olarak nitelemişlerdir (Kaya, s. 108).

Mugalata onur kırıcı ve ahlâkî bir zaaf sayılsa da özellikle siyasal ve ideolojik tartışmalarda sıkça başvurulan bir yöntemdir. İbn Sînâ’ya göre

mugalata yapanlar amaçları bakımından üç kategoride değerlendirilebilir. 1. Amacı doğruya ulaşmak olduğu halde dil ve mantık kurallarını yeterince bilememekten dolayı yanlışlık yapıp çelişkiye düşenler. 2. Hasmı

yanıltarak tartışmada yenik düşürmek için aldatıcı dil ve mantık oyunlarına başvuranlar. 3. Sırf bilgiç görünmek düşüncesiyle demagoji ve mugalata yapanlar (eş-Şifâʾ: el-Manṭıḳ, IV, 56).

Aristo, akıl yürütmede yapılan yanlış ve yanıltmaları lafızdan ve anlamdan kaynaklananlar olmak üzere başlıca iki gruba ayırır ve birincisine altı, ikincisine yedi farklı örnek verir. Lafızdan kaynaklanan mugalata çoğunlukla eş anlamlı kelimelerle yapılır. Meselâ: “Bazı kötülükler zorunlu mudur, değil midir? Eğer zorunlu değilse asla bulunamaz. Öyleyse varlığı hiçbir zaman zorunlu olmayan şey var değildir.” Hastalık, ölüm ve yaşlılık zorunlu birer kötülük olarak var olduğuna göre bu kıyas çelişiktir, dolayısıyla mugalatadır. Bu örnekte ontolojik anlamdaki zorunluluk ile realitedeki zorunluluk kavramlarının eş anlamlı olmasından yararlanılıp mugalata yapılmıştır (a.g.e., IV, 9). Bir lafzın hakiki mânasıyla mecazi mânası arasındaki farktan faydalanılarak mugalataya başvurulur. Meselâ: “Bazı resimler attır, her at hayvandır, öyleyse bazı resimler hayvandır.” Halbuki resimdeki ata mecazi olarak at denilmektedir (Muhammed eş-Şehrezûrî, I, 484). Bazan öncül konumundaki önermelerde küçük terimle orta terim aynı anlama geldiğinden kıyas yeni bir bilgi sağlamaz. Mantıkta buna “müsâdere ale’l-matlûb” denir: “İnsan beşerdir, her beşer gülen hayvandır, o halde insan gülen hayvandır.” Burada insanla beşer aynı mânayı taşıdığından kıyastan beklenen elde edilmemiş, sadece mugalata yapılmıştır (a.g.e., I, 488).

Öncül önermelerden birinin yanlış kurulmasıyla da mugalata ortaya çıkar: “Sen 1 milyon kaybettin mi?” “Kaybetmedim.” “Kaybetmediğin şey sendedir, o halde sen bir milyonersin.” Burada muhatabın, “Milyonum yok ki kaybedeyim” demesi gerekirken “kaybetmedim” demesi sonucun demagoji olmasına yol açmıştır. Yapılmaması gereken yerde vurgu yapmak da mugalata sebebidir. “Oku adam ol baban gibi, eşek olma” ifadesinde başarıda örnek gösterilen baba vurgunun “adam ol”a çekilmesi halinde kötü örnek durumuna düşecektir. Mugalatanın bir başka tekniği de anlamca birleşik olan lafzı birimlerine ayırıp kıyas yapmaktır: “Beş, çift ve tek

sayıların toplamı olduğu için hem çift hem tektir; o halde beş çifttir, demek ki tek olan sayı çifttir” (Fârâbî, II, 136).

İslâm mantıkçıları, eserlerinde lafız ve mânadan kaynaklanan mugalata ile kıyasın şeklinden ve maddesinden ileri gelen mugalata türlerine geniş yer ayırmış ve demagojiden korunma yöntemlerini açıklamışlardır (Gazzâlî, s. 210-231). Kelâmcılar da bu hususta Âdâbü’l-cedel adıyla müstakil eserler yazmış veya kitaplarında konuyu ayrı bölümlerde inceleyerek tartışmaların belli kurallar çerçevesinde verimli olmasını sağlamaya çalışmışlardır (bk. CEDEL).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1602-1604; Fârâbî, el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbî (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1985, II, 136; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ: el-Manṭıḳ (nşr. İbrâhim Medkûr), Kahire 1966, IV, 9, 56; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1410/1990, s. 210-231; Muhammed eş-Şehrezûrî, eş-Şeceretü’l-ilâhiyye (nşr. Mehmet Necip Görgün v.dğr.), İstanbul 2004, I, 484, 488; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 108; W. D. Ross, Aristoteles (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1993, s. 75-78; Ferîd Cebr, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi’l-manṭıḳ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1996, s. 941-943.

Mahmut Kaya

MUGALTAY b. KILIÇ

(bk. MOĞULTAY b. KILIÇ).

MUGANNÎ

(bk. HÂNENDE).

MUGĀRESE

(المغارسة)

Boş araziye fidan dikmek üzere kurulan emektarla ortaklığı mânasında fıkıh terimi.

Sözlükte “fidan dikmek” anlamındaki gars kökünden türeyen mugārese, fıkıh terimi olarak arazi ve emek sahibinin (âmil) yetişecek ağaçların ortak olması şartıyla boş araziye fidan dikmek üzere yaptıkları akdi ifade eder. Suriye yöresindeki yaygın kullanımın etkisiyle özellikle bazı Hanefî ve Şâfiî kaynaklarında bu ortaklık müşâtara ve münâsabe şeklinde anılır (İbn Hazm, VIII, 228; Şirbînî, II, 324; İbn Âbidîn, VI, 289; Vehbe ez-Zühaylî, V, 651). Bunlardan ilki ürünün paylaşılmasıyla, diğeri de bölgede fidana verilen adla (nasab) ilişkilidir. Yine bir kısım Hanefî ve Hanbelî kaynaklarında mugārese müsâkātın bir türü olarak ele alınır (Suğdî, II, 548-549; Buhûtî, III, 352). Zeydî âlimi İbnü’l-Murtazâ el-Mehdî-Lidînillâh ve Şevkânî ise mugāreseyi icâre diye niteler (Şevkânî, III, 223; ayrıca bk. MÜSÂKĀT; MÜZÂRAA).

Fıkıh kitaplarındaki mugārese tariflerinden tarafların sadece yetişen ağaçta pay sahibi olabilecekleri izlenimi edinilmekle birlikte bu akdin hükmüne dair ihtilâflardan -cevazı fakihler arasında tartışmalı olsa da-değişik mugārese uygulamalarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunları üç grupta toplamak mümkündür. 1. Âmilin ağacın yanı sıra tarladan ve ağacın verdiği meyveden hisse alması. 2. Âmilin hissesinin sadece meyve ile sınırlı olması. Bu tür mugārese ile müsâkāt arasındaki fark şudur: Müsâkātta âmil meyve veren ağaçların bakımını yaparak meyvede hak sahibi olur, mugāresede ise tarla sahibinin verdiği boş araziye fidan dikip bunların bakımını yapar ve emeğinin karşılığında meyveden hisse alır. 3. Tarafların ağaçta ve meyvede ortak olmaları. Şâfiîler’e göre bu türlerden hiçbiri câiz değildir. Çünkü böyle bir muameleye ihtiyaç olmayıp bundan beklenen sonucu kira veya hizmet akdiyle sağlamak mümkündür (Şirbînî, II, 324). Hanefîler’e göre bunlardan sadece üçüncü, Mâlikîler’e göre yalnız birinci, Hanbelîler’e göre ise sadece ikinci şekildeki mugārese câizdir (Kādîhan, II,

201-202; İbn Kudâme, V, 579-580; Karâfî, VI, 138-139; Osman b. Ali ez-Zeylâî, V, 286).

Belirtilen şekillerde mugāreseyi câiz görenler emeğin âmile ait olması, fidan verecek tarafın, paylaşım oranlarının ve çoğunluğa göre sürenin belirlenmesi gibi müzâraa ve müsâkātta aranan şartların mugāresenin sıhhati için de gerekli sayıldığını belirtirler. Mugārese konusunda en ayrıntılı bilgiye Mâlikî kaynaklarıyla İbn Hazm'ın eserinde rastlanır. Mâlikîler mugāresenin cevazı için şu şartları ileri sürerler: 1. Âmil tarlaya ekin ve sebze gibi geçici bitkiler değil hurma ve zeytin gibi kalıcı ağaçlar dikmeli; 2. Ağaçlar aynı veya yakın cinsten olmalı; 3. Ortaklık müddeti meyve alınabilecek süreden az ve örfen çok uzun sayılmayacak şekilde belirlenmeli; 4. Âmile sadece ağaç veya tarladan değil ikisinden de pay verilmeli; 5. Mugārese vakıf arazisinde olmamalıdır. İmam Mâlik'ten gelen rivayetten, âmilin toprağın rakabesinden pay sahibi olmaya hak kazanmasının ağaçların yetişmesi şartına bağlı olduğu anlaşılmaktadır (İbn Hazm, VIII, 228; İbn Abdülber, II, 762; İbn Cüzey, s. 281). İbn Hazm, dikilecek fidan ve gerekli malzemenin tarla sahibi ve âmil

tarafından sağlanması durumlarını farklı değerlendirir. Birincisinde icâre yönü ağır bastığından süre tayin edilmelidir. Âmilin emeğine karşılık muayyen bir ücret takdir edilebileceği gibi tarlanın belirli bir bölümü veya belirli bir hissesi şart koşulabilir. Fidan ve diğer malzemenin âmil tarafından sağlanması durumunda ise ortaklık niteliği baskın olduğu için süre sınırlaması yapılamaz; ortaklık fidanlar yetişinceye kadar devam ederse her iki taraf başlangıçta kararlaştırılan paylara hak kazanır, fakat âmil arazi üzerinde asla hak sahibi olamaz (el-Muḥallâ, VIII, 227). Şevkânî'ye göre mugāresede âmilin ücreti belirli miktarda para, herhangi bir mal veya dikilen ağaçların bir kısmı ya da yetişecek meyvenin bir bölümü olabilir. Ancak âmilin hissesinin meyveden verilmesi şart koşulmuşsa meyvenin yetişmiş olması gerekir (es-Seylü'l-cerrâr, III, 223).

Bu konuda kaynaklarda yer alan bilgi ve tartışmalardan fakihlerin kendi çevrelerindeki uygulamaları dikkate alarak belirsizliği, haksız kazancı ve ihtilâfı önleyecek tedbirler almaya çalıştıkları ve özellikle Mâlikîler'in mugāreseyi kalıcı bir ortaklık biçiminde tasavvur ettikleri anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 227-228; Suğdî, en-Nutef fi'l-fetâvâ (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), Bağdad 1976, II, 548-549; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, II, 762; Kādîhan, el-Fetâvâ, II, 201-202; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1984, V, 579-580; Karâfî, ez̠-Z̠aḫîre (nşr. Muhammed Haccî - Saîd Ahmed A'râb), Beyrut 1994, VI, 137-145; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 281; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, V, 286; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 324; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 352; Şevkânî, es-Seylü'l-cerrâr (nşr. M. İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, III, 223; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, VI, 289; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1989, V, 651.

Hüseyin Kayapınar

MUGAYYEBÂT

(المغيّبات)

Akıl ve duyular yoluyla bilinemeyen varlık ve olaylar alanı.

Sözlükte “gizli kalmak, görünmemek, duyuların algı alanı dışında olmak” mânasındaki gayb kökünden türeyen mugayyeb (gizli tutulmuş) kelimesinin çoğulu olan mugayyebât “mahiyeti bilinemeyen gizli şeyler” demektir. Dinî literatürde akıl ve duyularla bilinemeyen, hakkında Allah’tan başka kimsenin bilgisi bulunmayan varlık ve olaylar alanını ifade eder. Ulûhiyyet âlemi ve âhiret hayatı gibi naslarda “gayb” olarak nitelendirilen hususların akılla temellendirilebileceğini ileri sürerek gayb kapsamına giren şeyleri sadece duyularla bilinemeyen varlık ve olaylarla sınırlandıranlar da vardır.

Kur’an’ın çeşitli âyetlerinde varlıklar âlemi gayb-şehâdet (meselâ bk. el-En‘âm 6/73; et-Tevbe 9/94, 105; er-Ra‘d 13/9), halk-emir (el-A‘râf 7/54), mülk-melekût (el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/26; el-En‘âm 6/75; el-A‘râf 7/158, 185; el-Mü’minûn 23/88; Yâsîn 36/83) kavramları, ayrıca “görebildikleriniz ve göremedikleriniz” ifadesiyle (el-Hâkka 69/38-39) tasnif edilmekte, bazı kişilerin gözlerinin gerçeklere karşı perdelendiği bildirilmekte (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ġṭv”, “ḥcb”, “str”, “ġşv” md.leri) ve insana verilen bilgilerin ona verilmeyenler yanında çok az olduğu belirtilmektedir (el-İsrâ 17/85). Kur’an’ın ortaya koyduğu varlık anlayışı açısından -materyalistlerin iddialarının aksine-içinde yaşadığımız fizikî âlemin yanı sıra idrak ve algılarımızın dışında bulunan bir âlemin mevcudiyeti söz konusudur. Allah’ın zâtı, sıfatlarının mahiyeti, yaratılışın başlangıcı, ölümden sonraki hayat, ruh, melek, cin, şeytan gibi duyuların idraki dışında kalan varlıklar bu alana giren şeylerden bazılarıdır. Kur’ân-ı Kerîm, metafizik varlıklar yanında fizikî âlemin duyularla algılanamayan kısmını da mugayyebâta dahil eder (el-En‘âm 6/75; el-A‘râf 7/185; el-Mü’minûn 23/88; Yâsîn 36/83). Yedi göğü, kürsîyi ve arşı ontolojik varlıklar kabul eden Babanzâde Ahmed Naim bunların aynı zamanda gaybî varlıklar olduğunu kaydeder (bk. bibl.).

Tefsir literatüründe genellikle mugayyebât konusu, gaybın anahtarlarının beş olduğunu ifade eden hadislerle En‘âm (6/50, 59) ve Lokmân (31/34) sûrelerindeki âyetler irtibatlandırılarak ele alınmıştır. Taberî'nin beyanına göre bedevî Araplardan biri Hz. Peygamber'e gelerek, kurak geçen beldelerine yağmurun ne zaman yağacağını, hamile olan karısının doğuracağı çocuğun oğlan mı kız mı olacağını ve kendisinin ne zaman öleceğini öğrenmek istediğini söylemiş, bunun üzerine Cenâb-ı Hak, Lokmân sûresindeki âyeti inzal ederek kıyametin kopma zamanına ait bilginin kendi katında olduğunu, yağmuru O'nun yağdırdığını, rahimlerde olanı O'nun bildiğini, kimsenin gelecekte ne yapacağını ve nerede öleceğini bilemeyeceğini haber vermiştir (Câmiʿu'l-beyân, XXI, 55-56). Âyette sıralanan beş husus hadislerde "mefâtîhu'l-gayb" olarak nitelendirilmiştir. "Anahtar" mânasındaki miftâh kelimesinin çoğulu olan mefâtîh, En‘âm sûresinde (6/59) gaybın anahtarlarının Allah katında olduğunu ve onları ancak O'nun bildiğini ifade eden âyette mefâtih şeklinde geçmektedir. Müfessir Dahhâk b. Müzâhim ve Mukātil b. Süleyman, bu terkibin aynı sûrenin 50. âyetinde yer alan "hazâinullah" (Allah'ın hazineleri) ifadesiyle anlam ilişkisi içinde bulunduğu kanaatindedir. Buna göre mefâtihu'l-gayb, "içindekini Allah'tan başka kimsenin bilmediği hazinelerin bulunduğu yerin kapısını açmaya yarayan anahtarlar" anlamına gelir. Atâ b. Ebû Rebâh ise mefâtihu'l-gayb terkibine "sevap, saadet, şekāvet, ecel, amellerin son durumu gibi insanlar tarafından önceden bilinmeyen şeyler" mânası vermiştir (Cemel, II, 37). Mâtürîdî, En‘âm sûresindeki (6/59) mefâtihu'l-gayb terkibini aynı sûrenin 50 ve 58. âyetleriyle bağlantılı görmektedir. Bu âyetlerde Peygamber'e Allah'ın hazinelerine sahip olmadığını, gaybı bilmediğini, dolayısıyla ilâhî rahmet ve azabın elinde bulunmadığını muhataplarına söylemesi emredilmektedir. Mâtürîdî, 59. âyetteki mefâtîh kelimesinin "anahtar" mânasındaki miftâhın değil "maddî ve mânevî yardım ve zafer" anlamındaki "meftah"ın (mifteh) çoğulu olduğunu söyler (krş. Lisânü'l-ʿArab, "ftḥ" md.). Buna göre Kur'an'da yer alan mefâtihu'l-gayb "gaybın anahtarları" mânasına gelmemektedir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 214b). Esasen kendisi Lokmân sûresindeki âyeti (31/34) aşağıdaki hadisin etkisinde kalarak yorumlamamıştır. Mâtürîdî, "ilmü's-sâa" terkibini kıyametin kopma zamanından başka kıyametin mahiyeti, boyutları ve süresi mânasına da almış, Allah'ın rahimlerde olan şeyi bilmesini, spermin döl yatağına intikalinden sonra rahimde meydana gelen değişim ve evreler olarak yorumlamıştır. Rahimde

ceninin oluşup oluşmadığı, oluşması halinde erkek mi kız mı olduğunun bilinmesinin başkaları tarafından belirlenmiş bazı işaretler yoluyla bilinebileceğini söylemiştir. Mâtürîdî, mugayyebât hadisine te'vil ehlinden bazılarının kanaati olarak ikinci derecede yer vermekle yetinmiştir (a.g.e., vr. 573a-b; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, vr. 595a-b).

Gaybın anahtarlarının beş olduğunu ve bunları Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini ifade eden hadis

Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Lakīt b. Âmir ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîler tarafından rivayet edilmiştir. Abdullah b. Ömer'den gelen iki rivayetin birinde Hz. Peygamber'in, "Gaybın anahtarları beştir" dedikten sonra Lokmân sûresinin 34. âyetini okuduğu (Müsned, II, 24, 58, 122; Buhârî, "Tefsîr", 6/1, 31/2), diğerinde ise, "Gaybın anahtarları beş olup bunları Allah'tan başka kimse bilemez" cümlesinin ardından beş hususu saydığı (Müsned, II, 52; Buhârî, "Tefsîr", 13/1, "İstisḳā", 29, "Tevḥîd", 4) bildirilmektedir. Başka sahâbîlerin rivayetlerinde bazı farklılıklar varsa da genel muhteva aynıdır (Müsned, I, 438, 445; IV, 13; Tayâlisî, Müsned, s. 51; Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 7).

Lokmân sûresinin son âyetinin mugayyebât-ı hamsten söz eden rivayetler ışığında yorumlanması beraberinde bazı problemler getirmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de mefâtihu'l-gayb ile beş gayb arasında doğrudan bir ilişki kurulmamasına rağmen hadislerde beş hususun gaybın anahtarları olduğu açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca Lokmân sûresinde kıyametin ne zaman kopacağına, insanın gelecekte ne yapacağına ve nerede öleceğine dair konular gaybla ilişkilendirilirken yağmurla ilgili olarak sadece onu Allah'ın yağdırdığı ifade edilmiş, rahimlerde olanı Allah'ın bildiği konusunda da herhangi bir belirleme yapılmamıştır. Dolayısıyla söz konusu âyette sadece üç husus gayb kapsamında tutulmuştur. Buna karşılık hadis rivayetlerinde beş hususun tamamına ait bilgi Allah'a özgü kılınmış, Kur'an'da yer alan, "Yağmuru Allah yağdırır" ifadesi yerine, "Yağmurun ne zaman yağacağını Allah'tan başkası bilemez" anlatımı geçmiştir. Günümüzde bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler, yağmurun ne zaman yağacağı ve rahimde bulunan ceninin durumu hakkında önceden bilgi sahibi olma imkânını sağlamıştır. Bazı müfessirler, rivayetlerin etkisinde kalarak yaptıkları yorumlarda yağmurun yağma zamanı gibi bir problem ihdas edip âyeti

bilimin verileriyle çelişir duruma getirmişlerdir. Bomba atmak suretiyle yağmur yağdırma da âyette kastedilen mâna ile çelişmez, çünkü tabiatın işleyişiyle ilgili olarak Allah'ın koyduğu kanunlara göre hareket edilmesi O'nun alanına müdahale anlamına gelmez.

Mugayyebâtı ilm-i nücûm, kehânet vb. yöntemlerle bilmenin mümkün olmadığını söyleyen Fahreddin er-Râzî (Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 209), Allah'a sadece beş şeyin bilgisini özgü kılmanın maksada uygun düşmediğini kaydederek şunları söyler: "Allah, meselâ bir fırtına anında bir kum yığınındaki kum tanelerini, rüzgârın onları doğudan batıya kaç kere savurduğunu ve hangi yönde bulunduklarını bilir. Bunu O'ndan başka kimse bilemez. Bu sebeple mugayyebâtı sadece beş şeyle sınırlandırmanın mantığı yoktur" (a.g.e., XXV, 164). Bazı âlimler, âyet ve hadislerde dile getirilen hususları telif etmek için şöyle bir yorum yapmışlardır: Bu konular Allah için kesin ve tafsilî ilim, insanlar için bir yönüyle eksik kalan zannî ilim niteliğindedir. Hava şartlarından yağmura, cihazların yardımıyla ceninin durumuna intikal etme tam bir ilim değil zannî istidlâldir (Elmalılı, V, 3854). İbn Ebû Cemre ve M. Reşîd Rızâ, beş gayb olarak bildirilen hususların beş ayrı âleme işaret eden sembolik anlatımlar olduğunu kaydetmektedir.

İbn Abbas, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ve Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî gibi âlimler beş hususu sadece Allah'ın bildiğini belirtirken Mâtürîdî, İsmâil Hakkı Bursevî, Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, Reşîd Rızâ ve M. Hamdi Yazır bunların tamamının mutlak gayb olmadığını, dolayısıyla bazılarının başkaları tarafından da bilinebileceğini söylerler. Mugayyebât konusuna, görünen ve görünmeyen her şeyi inkâr eden sofistlerle sadece algılanabilen varlıkları kabul eden pozitivistler olumsuz yaklaşmışlardır. İnsanın gücü ve yetenekleri hesaba katıldığında onun bildiklerinin yanında bilmediklerinin ne kadar çok olduğu ortaya çıkmaktadır. Uçsuz bucaksız kâinatta olup bitenlerin insan bilgisiyle sınırlandırılması dar görüşlülükten başka bir şey değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ġyb”, “ftḥ” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ġṭv”, “ḥcb”, “str”, “ġşv” md.leri; Müsned, I, 438, 445; II, 24, 52, 58, 122; IV, 13; Tayâlisî, Müsned, Haydarâbâd 1321, s. 51; Buhârî, “Îmân”, 37, “Tefsîr”, 6/1, 13/1, 31/2, “İstisḳāʾ”, 29, “Tevḥîd”, 4; Müslim, “Îmân”, 7; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXI, 55-56; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 214b, 573a-b; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, vr. 595a-b; Zemahşerî, Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 355; V, 25-26; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 209; XXV, 164; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1966, V, 399-402; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), XXVIII, 139; Tecrid Tercemesi, II, 261; Sadreddîn-i Şîrâzî, Mefâtîḥu’l-ġayb (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1363, s. 563-575; Cemel, el-Fütûḥâtü’l-ilâhiyye, Kahire 1318, II, 37; İdrîs b. Ahmed el-Vezzânî, en-Neşrü’ṭ-ṭayyib ʿalâ Şerḥi’ş-Şeyḫ eṭ-Ṭayyib, Kahire 1348, I, 513-514; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VII, 468; Elmalılı, Hak Dini, V, 3852-3855; Abdülmecîd Selîm, “ʿİlmü’l-ġayb”, el-Fetâva’l-İslâmiyye min Dâri’l-iftâʾi’l-Mıṣriyye (nşr. Câdelhak Ali Câdelhak v.dğr.), Kahire 1402/1981, IV, 1361-1363; Bessâm Selâme, el-Îmân bi’l-ġayb, Zerkā / Ürdün 1403/1983, s. 36-37; Osman Cum‘a Damîriyye, ʿÂlemü’l-ġayb ve’ş-şehâde fi’t-taṣavvüri’l-İslâmî, Cidde 1410/1989, s. 85-105; Halis Albayrak, Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi, İstanbul 1993, s. 140-141; İlyas Çelebi, İslâm İnancında Gayb Problemi, İstanbul 1996, s. 71-79.

İlyas Çelebi

MUGĪRE b. ABDURRAHMAN

(مغيرة بن عبد الرحمن)

Ebû Hâşim Mugīre b. Abdirrahmân b. Hâris el-Mahzûmî (ö. 186/802)

Mâlikî fakihi ve muhaddis.

124 (742) yılında doğdu. Dedesinin dedesi Ayyâş b. Ebû Rebîa ilk sahâbîlerdendi. Babasından ve aralarında Yezîd b. Ebû Ubeyd, Muhammed b. Aclân, Abdullah b. Sâid ve Mâlik b. Enes'in bulunduğu muhaddislerden hadis rivayet etti. Kendisinden hadis rivayetinde bulunanlar içinde oğlu Ayyâş b. Mugīre, İbrâhim b. Hamza ez-Zübeyrî, Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Ahmed b. Abede, Ebû Mus'ab ez-Zührî ve Ya'kūb b. Humeyd yer almaktadır. Hadiste sika olduğu belirtilen Mugīre'ye Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd Medine kadılığını teklif etmişse de kendisi bunu kabul etmemiştir.

Mâlikî tabakat kitaplarında Süleyman b. Bilâl, Muhammed b. Dînâr el-Cühenî, Osman b. Kinâne, Abdülazîz b. Ebû Hâzim, Abdülazîz ed-Derâverdî ve Muhammed b. Mutarrif ile birlikte Mâlik'in ilk nesil Medineli öğrencileri arasında sayılmakla birlikte bunların Mâlik ile öğrencilik ilişkilerinin intisap düzeyinde olmadığı anlaşılmaktadır. Mugīre gibi birçoğu, Mâlik'ten sonra ve Mâlik hayattayken Medine müftüleri arasında yer alan ve Medine çevresinde Mâlik'in dengi olarak bilinen bu isimlere Mâlikî fıkıh literatüründe neredeyse hiç atıf yapılmaması, kendilerine atıf yapılanlara da özellikle Mâlik'in değil Medine âlimlerinin rivayet ve görüşlerini nakleden râviler ve aynı zamanda kendilerine has görüşleri olan fakihler sıfatıyla yer verilmesi bunu teyit etmektedir. Nitekim Mâlik'ten sonra Medine fıkhının temsilcisi olarak, ders halkasının başına geçen Osman b. Kinâne dahil olmak üzere bu nesilden bir fakih değil bir sonraki nesilden Abdullah b. Nâfi' es-Sâiğ kabul edilmiştir (Kādî İyâz, III, 130).

Yaş itibariyle Mâlik'in akranı sayılan Mugīre onunla aynı hocalardan ders almış, daha önce kendisine muhalefet etmekle birlikte Mâlik kendi ilim

meclisini oluşturduktan sonra onun meclisine katılmaya başlamıştır (a.g.e., III, 4). Ancak Mâlik'in fıkhî görüşlerinin rivayeti konusunda Medine Mâlikî ekolünün temsilcileri kabul edilen sonraki nesil fakihleri kadar katkıda bulunmamıştır. Bununla birlikte Medine Mâlikî ekolünün temsilcilerinden Mutarrif b. Abdullah el-Esam, Ebû Mus'ab ez-Zührî ve İbnü'l-Mâcişûn ile Mısır Mâlikî ekolünün önde gelenlerinden İbn Vehb'in istifade ettiği fakihler arasında yer almaktadır. Mugīre b. Abdurrahman 22 Safer 186 (2 Mart 802) tarihinde vefat etti.

Mugīre'nin Medine'de meşhur olan kitaplarından söz edilmektedir. Önce Mısır'a, oradan Kayrevan'a ve muhtemelen Endülüs'e ulaştığı ve Medine fukahası ile müelliflerine ait fıkhî görüşleri bir araya getirdiği anlaşılan bu kitaplara (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, s. 168; Kādî İyâz, IV, 105; V, 111; Muranyi, s. 142, 165) Mâlikî mezhebi literatürünün oluşumunda Mâlik'in öğrencilerinden Mısırlı İbnü'l-Kāsım, İbn Vehb ve Eşheb el-Kaysî ya da Tunuslu İbn Ziyâd el-Absî'nin mesâil derlemeleri (semâât) gibi kaynak değeri atfedilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye (nşr. Muhammed b. Şeneb), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 168; İbn Abdülber enNemerî, el-İntiḳāʾ, Kahire 1350, s. 53-54; Kādī İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî), Rabat 1403/1983, III, 2-8, 130, 133, 229, 353; IV, 105; V, 111; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 181-190, s. 410-411; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 343-344; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 148-149; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 264-265; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 56; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 142, 165; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü: III.-V./IX.-XI. yy. (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 24-25.

Mehmet Erdoğan

MUGĪRE b. EBÛ ŞİHÂB

(مغيرة بن أبي شهاب)

Ebû Hâşim Mugīre b. Ebî Şihâb Abdillāh b. Amr el-Mahzûmî (ö. 91/710)

Yedi kıraat imamından İbn Âmir’in hocası

(bk. İBN ÂMİR).

MUGĪRE b. NEVFEL

(مغيرة بن نوفل)

Ebû Yahyâ (Ebû Halîme) Mugīre b. Nevfel b. el-Hâris b. Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureşî (ö. 50/670'ten sonra)

Sahâbî, Medine kadısı.

Hicretten önce Mekke'de dünyaya geldi; daha sonra Medine'de doğduğu ve Hz. Peygamber'in vefatında altı yaşında olduğu da söylenir. Resûl-i Ekrem'in amcası Hâris b. Abdülmuttalib'in torunudur. Mugīre'nin Hz. Osman zamanında Medine'de kadılık yaptığı bilinmektedir. Hz. Ali'nin safında Sıffîn Savaşı'na ve diğer muharebelere katıldı. Güçlü kuvvetli bir kişi olarak nitelendirilen Mugīre, bazı rivayetlere göre Hz. Ali Kûfe'de İbn Mülcem'in saldırısına uğradığında kadife pelerinini suikastçının üzerine atıp daha fazla hamle yapmasını engellemiş ve ardından onu yere yıkarak zehirli kılıcını elinden düşürmüştür (Müberred, III, 1119; Mes'ûdî, II, 424; krş. DİA, XX, 220). Mugīre, Hz. Ali'nin şehâdetinden sonra Hz. Hasan'ın yanında yer aldı ve Hasan Muâviye ile savaşmak üzere harekete geçtiğinde onu Kûfe'de idareci olarak bıraktı.

Mugīre b. Nevfel, Hz. Ali'nin dul eşi Ümâme bint Ebü'l-Âs ile evlendi. Hz. Ali'nin yaralı yattığı sırada, Hz. Fâtıma'nın ölümünden sonra evlendiği bu eşini kendisinin ardından Muâviye b. Ebû Süfyân'ın almak isteyeceğini düşünerek yakın akrabaları olan Mugīre'ye bizzat önerdiği veya eşine Mugīre ile evlenmesi yolunda tavsiyede bulunduğu rivayet edilmektedir. Mugīre'nin Ümâme'den Yahyâ isimli bir oğlu olmuş, ancak nesebi devam etmemiştir. Fakat Ümâme'nin bu kocasından çocuğu olmadığı da söylenir. Öte yandan Mugīre'nin, 50 (670) yılında vefat eden Ümâme dışındaki hanımlarından Ebû Süfyân b. Hâris b. Abdülmuttalib'in torunu Âmine'den Ebû Süfyân adlı bir oğlu daha olmuş, ancak ondan da soyu devam etmemiştir. Diğer eşleri ve câriyelerinden ise birçok çocuğunun olduğu bilinmektedir. Mugīre b. Nevfel kanalıyla Hz. Peygamber'den bir hadis rivayet edilmiştir; ayrıca onun mürsel olarak rivayette bulunduğu da

söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, VI, 201; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 22, 23; VIII, 40; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 86; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 127, 142; Belâzürî, Ensâb, III, 297; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1119; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 231; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 424; İbn Hazm, Cemhere, s. 16, 70; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 249-250; VII, 22; İbn Balabân, el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, XV, 89; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 453, 454; VIII, 25, 26; Abdülmelik b. Hüseyin el-Âsımî, Semṭü’n-nücûmi’l-ʿavâlî fî enbâʾi’l-evâʾil ve’t-tevâlî (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, I, 505-507; Ethem Ruhi Fığlalı, “İbn Mülcem”, DİA, XX, 220.

Gülgün Uyar

MUGĪRE b. SAÎD el-İCLÎ

(مغيرة بن سعيد العجلي)

Ebû Abdillâh Mugīre b. Saîd el-İclî el-Becelî (ö. 119/737)

Aşırı Şiî fırkalarından Mugīriyye'nin kurucusu

(bk. GĀLİYYE).

MUGĪRE b. ŞU‘BE

(مغيرة بن شعبة)

Ebû Îsâ (Ebû Abdillâh) Mugīre b. Şu‘be b. Ebî Âmir b. Mes‘ûd es-Sekafî (ö. 50/670)

Sahâbî, Emevî devlet adamı.

600 yılı civarında Tâif’te doğdu; Sakīf kabilesinin Ahlâf kolundandır. Rivayete göre, arkadaşlarından birkaçını sarhoş oldukları bir sırada öldürdüğü için Tâif’ten kaçmak zorunda kalmış ve Hudeybiye Antlaşması’ndan (6/628) bir süre önce Medine’ye gelerek İslâmiyet’i kabul etmiştir. Öldürdüğü kişilerin kan bedellerini Tâif’in önemli şahsiyetlerinden babasının amcası Urve b. Mes‘ûd ödemiştir. Hudeybiye barış görüşmeleri sırasında Hz. Peygamber’in koruyuculuğunu yapan Mugīre daha sonraki bütün gazvelerde bulundu. 9 (630) yılında Medine’ye gelen Tâif heyetinde yer alan akrabalarını evinde ağırladı. Tâif halkının İslâm’ı kabulüyle sonuçlanan görüşmelerin ardından Ebû Süfyân ile birlikte Tâif’teki Lât putunu yıkmakla görevlendirildi.

Mugīre, Hz. Ebû Bekir döneminde Ridde savaşlarına katıldı ve Nüceyr üzerine gönderilen birliğin kumandanlığını yaptı. Ardından Müseylimetülkezzâb’a karşı düzenlenen Yemâme ve Suriye cephesindeki Yermük savaşlarında bulundu. Hz. Ömer

zamanında Kādisiye Savaşı (15/636) öncesinde III. Yezdicerd’e gönderilen heyette yer aldı, ayrıca İran ordularının başkumandanı Rüstem ile çeşitli görüşmeler yaptı. 17 (638) yılında Basra valiliğine tayin edildi. Ancak bir süre sonra zina ettiği iddiası ile halife tarafından Medine’ye çağırıldı ve yapılan yargılama neticesinde iddia ispatlanamadığı için cezalandırılmadıysa da valilikten uzaklaştırıldı. Valiliği sırasında vilâyetin gelir ve giderlerini içeren bir defter tanzim etmişti. Hz. Ömer onun bu icraatını takdirle karşıladı ve divan teşkilâtının kurulmasında onu örnek aldı. Basra valiliğinin ardından tekrar Irak ve İran fetihlerine katılan

Mugīre, Nihâvend Savaşı (21/642) öncesindeki barış görüşmelerini yürüten heyete başkanlık yaptı. Ayrıca kumandanın şehid düşmesi durumunda yerini alacak yedeklerin üçüncüsü idi. Büyük bir zaferin kazanıldığı bu savaşta kumandanlık sırası ona gelmedi; ancak savaşın ardından emrindeki birliklerle Hemedan bölgesini ele geçirmeyi başardı.

21 (642) yılında Kûfe valiliğine getirilen Mugīre, Medine'ye gitmesine izin verdiği hıristiyan kölesi Ebû Lü'lüe'nin ağır bir şekilde yaraladığı Hz. Ömer'in vefatına kadar görevinde kaldı ve bu esnada Azerbaycan'ı fethetti. Hz. Ömer, yerine seçilecek halifeye Sa'd b. Ebû Vakkās'ı Kûfe valiliğine getirmesi vasiyetinde bulunduğu için Hz. Osman tarafından önce Kûfe valiliğinden, bir süre sonra da uhdesine verilmiş olan Azerbaycan ve İrmîniye valiliğinden alındı. Emevî Devleti'nin kuruluşuna kadar resmî bir göreve getirilmeyen Mugīre'nin Hz. Osman'ı veya Hz. Ali'yi desteklediğini gösteren herhangi bir bilgi yoktur. Hz. Osman'ın şehid edildiği günlerde halife seçilen Hz. Ali'ye birtakım tavsiyelerde bulunmuş, fakat onun görüşlerini dikkate almaması üzerine muhaliflerine katılmak için Medine'den ayrılarak Mekke'ye gitmiştir.

Hakem Vak'ası'nda çağrılmadığı halde hakemlerin toplantısına katılan Mugīre, Hz. Ali'nin şehid edilmesinin ardından Muâviye'nin yanında yer aldı ve rivayete göre onun ağzından mektup yazmak suretiyle o yılın hac emirliği görevini üstlendi. Aynı zamanda kayınbiraderi olan Muâviye adına Hz. Hasan'a giden elçilik heyetinde bulundu; daha sonra da Kûfe valiliğine getirildi (41/661). Bu görevi sırasında, Hz. Ali tarafından vali tayin edildiği Fars'ta direnmeyi sürdüren kendi kabilesinden Ziyâd b. Ebîh'in Ebû Süfyân'ın nesebine katılıp Muâviye'nin kardeşi ilân edilmesinde ve ardından Basra valiliğine getirilmesinde büyük rol oynadı. Kûfe, o sıralarda Emevîler'in karşısında yer alan Hz. Ali taraftarlarının ve sürekli isyan halindeki Hâricîler'in en yoğun bulunduğu merkezdi, Mugīre bu karışık şehirde müsamahakâr bir politika izlemeye çalıştı. Suriyeli askerlerle yenemediği Hâricîler'in üzerine ekonomik ve siyasal baskılarla bunalttığı, önceden onlarla beraber savaşan Hz. Ali taraftarlarını gönderdi; böylece Müstevrid b. Ullefe liderliğindeki Hâricî isyanını kanlı bir şekilde bastırıp isyancıların tamamına yakınını ortadan kaldırdı (43/663).

Muhaliflere karşı ılımlı tutumu yüzünden tenkit ve şikâyetlere mâruz kalan

Mugīre, görevden alınacağını anlayınca halifeye oğlu Yezîd'i veliaht yapmasını tavsiye ederek makamını korudu ve 50 (670) yılındaki veba salgınında ölünceye kadar görevinde kaldı. Kaynaklarda Mugīre'nin bir gözünün kör olduğu belirtilir. Mugīretürre'y lakabıyla anılan Mugīre hitâbetiyle ünlü kişiler arasında sayılır ve Araplar'ın dört dâhisinden biri kabul edilir. Mugīre b. Şu'be Hz. Peygamber'in kâtiplerindendi; ondan 130'un üzerinde hadis nakletmiştir. Bu hadislerden dokuzu Buhârî ve Müslim'de yer almakta, biri sadece Buhârî'de, ikisi de sadece Müslim'de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 313-314, 483, 541-542; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 268-271, 313; II, 346-351; V, 34-35; VII, 7; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 20, 60, 106, 184, 302, 447; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 294-295; el-İmâme ve's-siyâse, I, 48-49, 142; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), XIII, 343-352; a.mlf., Fütûh (Fayda), bk. İndeks; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 144; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 156, 215; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1691-1692, 3070-3071, 3080-3084, 3103-3104; II, 19-20, 111-114, 173-174; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, I, 421, 439; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Müfîd M. Kumeyha - Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1407/1987, I, 77-78; V, 269; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, VIII, 5848-5849; IX, 6417; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 488-489, 540-541; III, 77-79, 420-431; ayrıca bk. İndeks; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 21-30; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 197-199; H. Lammens, "Mugîre", İA, VIII, 450-451.

İrfan Aycan

MUGĪRİYYE

(المغيريّة)

Mugīre b. Saîd el-İclî'nin (ö. 119/737) görüşlerini benimseyen aşırı Şiî fırkalarından

(bk. GĀLİYYE).

MUĞLA

Ege bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Muğla şehri etrafı dağlarla çevrili büyükçe bir ovanın (Muğla ovası) kuzey kenarında, Oyukludağ'ın eteklerindeki Asartepe'nin (Hisardağ) yamaçlarında denizden 650 m. yükseklikte kurulmuştur. Şehrin bugünkü adı antik dönemdeki ismi olan Mobolla'dan gelir. Bu kelime daha sonraki devirlerde Mogola olarak anılmıştır. Şehrin bulunduğu bölge ise Eskiçağ tarihinde Karya adıyla geçer.

Şehrin kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Muğla'nın çevresinin tarihi arkeolojik verilere göre Helenistik dönem öncesine kadar iner. Şehrin bulunduğu Karya bölgesi, Anadolu kıyılarındaki bütün İyon şehirleriyle birlikte milâttan önce VI. yüzyılda Lidya Krallığı'nın, ardından Persler'in hâkimiyeti altına girdi. Pers hâkimiyeti Büyük İskender'in Karya'yı işgaliyle sona erdi. Milâttan önce 129'da Bergama Krallığı'nın vârisi olarak Anadolu'ya giren Romalılar'ın eline geçti ve Asya eyaletine bağlandı. 395'te Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması üzerine Karya Doğu Roma-Bizans sınırları içinde kaldı. Hıristiyanlığın resmî din olarak kabul edilmesinin ardından metropolitlik oldu. 732'den önce İmparator III. Leon zamanında Bizans eyalet sınırlarının yeniden belirlenmesi sırasında Muğla'nın da içinde bulunduğu bölge Kibiraioton deniz "tema"sına dahil edildi. 802'de Hârûnürreşîd devrinde Abbâsîler Likya ve Karya'yı zaptetti. 862 yılına kadar müslümanların elinde kalan bu bölgeler daha sonra Bizans tarafından tekrar geri alındı.

Karya bölgesine karşı yapılan Türk akınları, XI. yüzyıldan başlayarak XIII. yüzyılın son çeyreğinde bölgenin kesin biçimde fethine kadar aralıklarla sürdü. 1079'da Türk kuvvetleri Muğla ve civarına kadar geldiler. 1103'te Karya'nın güneybatı sahilleri Türk akınlarıyla yıpratıldı. İmparator Manuel Komnenos zamanında (1143-1180) bu akınlara karşı özel bir sınır bölgesi oluşturuldu. Moğollar'ın önünden kaçan Türkmen grupları 1220'den sonra Anadolu'ya girdiler ve batıdaki sınırlara yerleştiler. Ardından Türk akınları yoğun bir şekilde arttı. 1259'dan itibaren Bizans sınır savunmasının

bozulması ve Bizans dış politikasındaki bazı değişiklikler sebebiyle Karya bölgesi 1261 yılından itibaren Menteşeoğulları'nın hâkimiyetine girdi.

1296'da General Phlanthrop Alexios kumandasındaki ordu bölgenin bir kısmını geri aldıysa da onun imparatora baş kaldırıp bertaraf edilmesinden sonra aldığı yerler tekrar Türkler'in eline geçti. 1302'de ancak Manisa'ya kadar uzanabilen son bir Bizans saldırısının ardından Karya bölgesi kesin biçimde Menteşeoğulları'nın elinde kaldı.

Menteşe Beyi Orhan Bey, 720-721'de (1320-1321) Rodos'a karşı gerçekleştirdiği başarısız seferden sonra güvenlik açısından beyliğin başşehrini bir müddet için Milas'tan ülkenin daha iç taraflarında bulunan Muğla'ya nakletti. İbn Battûta'nın 733 (1333) yılında Muğla'yı ziyareti sırasında burada idareci olarak Orhan Bey'in oğlu İbrâhim Bey bulunuyordu. Babasının yerine sultan olan İbrâhim Bey'in ölümünün ardından beylik toprakları oğulları arasında taksim edilince Muğla ve Çine bölgesi Mehmed Bey'in payına düştü (761/1360). Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'in 791-792'de (1389-1390) Anadolu beyliklerine karşı yaptığı seferde Menteşe Beyliği'nin Balat ve Muğla kolları zaptedildi. Yıldırım Bayezid'in 1402'de Ankara Savaşı'nda Timur'a yenilmesi üzerine bağımsızlığını kazanan Anadolu beylikleri arasında Menteşe Beyliği de bulunuyordu. Ancak bu durum kısa sürdü ve Muğla dahil beylik toprakları 827 (1424) yılında kesin şekilde Osmanlılar'ın eline geçti.

Muğla'da ilk yerleşimin bugün şehrin hemen kuzeyinde yer alan kalede başlamış olduğu kabul edilir. Kalenin fizikî yetersizliği, yerleşmenin ilk devirlerden itibaren kuzey kapısının önündeki düzlüğe veya güney istikametinde dağın ovaya bakan eteklerine doğru yayılmasına yol açtı. Muğla Kalesi'nin yapılış tarihi kesin olarak tesbit edilememekle birlikte antik dönemden beri varlığı bilinmektedir. Şehrin kuzeyinde dik ve yalçın bir kayalığın üzerindeki düzlüğü çevreleyen dört köşe planlı kalenin içinde, güneye bakan yamacın üst kısmında ovaya nâzır bir iç kale daha vardır.

Şehirde XIV. yüzyılın ilk yarısından itibaren başlayan yerleşim Menteşe Beyliği'nin siyasî gücü nisbetinde kaleden aşağılara doğru gelişti ve Muğla artık bir kalenin savunmasına ihtiyacı olmayacak şekilde açık şehir konumuna dönüştü. Bu yerleşmenin kalenin bulunduğu dağın iki yanından

inen derelerin çevresinde genişlediği anlaşılmaktadır. Ârızalı topografya iskânın kuzeye ve batıya daha fazla yayılmasını engellemiş, şehir tedrîcen güneydeki ovaya doğru yayılma eğilimi göstermiştir. Fizikî doku içerisinde Türk dönemine ait olarak tarihi bilinen en eski yapı 1344 yılında İbrâhim Bey'in Menteşe beyi iken yaptırdığı ulucamidir. Fakat bu tarih Muğla'da şehirleşmenin belirli bir seviyeye geldiği bir dönemdir. Bundan daha önce şehirde ilk yerleşmeden itibaren Türkler'e ait fizikî doku unsurlarının oluşmaya başladığı bilinmektedir. Nitekim ulucaminin inşasından yaklaşık on bir yıl önce Muğla'yı ziyaret eden İbn Battûta şehirde misafir olarak kaldığı bir zâviyeden söz etmektedir. Bu dönemde şehir henüz ulucamisi bulunmayan, zâviye ve mescidler çevresinde belirli bir mahalle teşkilâtının oluşmaya başladığı bir fizikî dokuya sahiptir. Ulucaminin inşası bir dönüm noktası kabul edilebilir. Caminin çarşı pazar faaliyetlerinin görüldüğü ve bazı sınaî tesislerin bulunduğu bir mevkide yapılması bu tip yapılar topluluğuna merkezlik etme işlevini yüklemiştir. Nitekim zamanla ulucami çevresinde gelişen fizikî doku arasında pazarın kurulduğu, çeşmesi olan bir meydanın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Fizikî yapının bu gelişimine uygun biçimde XV. yüzyılın sonlarına doğru şehrin güney ucunda ikinci bir merkez daha teşekkül etmiştir. 898'de (1493) Hacı Muslihuddin tarafından yaptırılan ve cami, medrese, muallimhâne, çeşme gibi unsurlardan meydana gelen külliye tepelerden aşağılara doğru yayılan şehrin güney sınırını belirlemektedir. Şehrin kuzeyindeki ulucamiden güneydeki Hacı Muslihuddin Camii'ne kadar Tabakhane deresinin iki yanında uzanan çarşıda XVI. yüzyılda 250-300 dükkân vardı. Ayrıca belgelerde "kârhâne" olarak geçen ve kira bedellerinden bir dükkânın iki üç misli büyüklüğünde olduğu anlaşılan muhtemelen atölye mahiyetinde yapılar da bulunuyordu. Diğer bir ticarî kurum olan kervansaraylardan XVI. yüzyılda Muğla'da iki tane mevcuttu. Kadı Hacı Ali tarafından yaptırılan bu kervansaraylar, Hacı Muslihuddin Külliyesi'nin inşasıyla şehrin güneyinde teşekkül eden ikinci merkezle kuzeydeki ulucamiye endeksli ilk merkez arasındaki mevkide idi.

Şehrin fizikî yapısı hakkında daha sağlam bilgilere XVI. yüzyıla ait tahrir kayıtlarından ulaşılabilmektedir. 923 (1517) tarihli tahrire göre şehir on iki mahalleye sahipti (BA, TD, nr. 61, s. 167-172). Câmi-i Kebîr, Mescidi Hacı Rüstem, Kadı Mescidi (Şeyh), Hacı Bayezid, Bâlî Hâce, Mescidi

Bâzergânlar (Kerâmeddin), Mescidi Kızılcadere, Mescidi Deksikli, Mescidi Sûfî Hüseyin, Hacı Timurhan, Yenicami (Emîr-i Küçük, Pisili Hâce) ve Mescidi Hacı Mustafa isimlerini taşıyan mahalleler arasında bu tarihte nüfus açısından en kalabalık olanları Câmi-i Kebîr (yetmiş yedi hâne), Mescidi Kadı (yetmiş beş hâne), Mescidi Deksikli (yetmiş üç hâne), [Mescidi] Hacı Timurhan (altmış üç hâne) ve Yenicami (elli altı hâne) mahalleleriydi. Mescidi Kızılcadere mahallesinde sadece bir hâne ikamet etmekteydi. Bu tarihte şehrin toplam nüfusu 2950-3000 dolayında idi.

970 (1562) yılında aynı mahalleler şehrin yine en kalabalık mahalleleri olmakla birlikte Câmi-i Kebîr mahallesinin dışında diğerlerinin nüfusunda azalma görülmektedir. Bu tahririn sonuçlarına göre Muğla'nın nüfusu 2900 civarında idi (BA, TD, nr. 337, vr. 84a-85b). 991'deki (1583) sayımda nüfusu 3600'e yükselen şehrin (TK, TD, nr. 110, vr. 81a-83b) en kalabalık mahallesi Kadı Mescidi mahallesi olmuştur. Ardından sırasıyla Câmi-i Kebîr, Mescidi Deksikli ve Yenicami mahalleleri gelmektedir. Câmi-i Kebîr mahallesinin yüzyıl boyunca demografik durumunu muhafaza etmesinin en önemli sebebi şehrin sosyoekonomik merkezinde bulunmasına bağlıdır. Nüfusun, Câmi-i Kebîr mahallesinden Kadı Mescidi mahallesini geçerek şehrin güney ucundaki Yenicami mahallesine uzanan ekonomik hat boyunca yoğunlaştığı farkedilmektedir. Hacı Muslihuddin'in 898 (1493) yılında inşa ettirdiği külliye, şehrin kuzeyindeki ulucaminin bulunduğu mevkiye alternatif ikinci bir sosyokültürel merkez olmasına rağmen nüfus yoğunluğu açısından şehrin eski merkezini pek fazla etkileyememiştir. Nüfusa ait rakamlardan yüzyıl boyunca şehirde bir durağanlık yaşandığı söylenebilir. Bu zaman diliminde Muğla civarında görülen dört veba salgınından şehir nüfusunun ne şekilde etkilendiği hakkında bilgi yoktur. XVI. yüzyıla ait üç tahrir defterinden anlaşıldığına göre Muğla mahallelerinde hiçbir gayri müslim nüfus bulunmuyordu. Bu da şehrin Türkler'in eline geçmesinden itibaren yaşadığı etnik ve dinî dönüşümü açıkça göstermektedir.

Muğla'da XVI. yüzyılda mevcut on iki mahallenin isimlerini cami ve mescidlerden aldığı görülmektedir. Hacı Muslihuddin Camii'ne nisbetle Yenicami olarak anılan mahalle şehrin güneyinde XV. yüzyılın sonlarından itibaren teşekkül etmiştir. Kerâmeddin, Hacı Rüstem, Bâlî Hâce, Hacı Bayezid ve Kadı Mescidi mahallelerinin mevkileri bilinmektedir. Şehrin

kuzeyindeki Kızıldağ ile Hisardağ arasından çıkan ve günümüzde Basmacı olarak adlandırılan dere şehrin fizikî dokusunun şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Yerleşim, bu derenin kuzey-güney doğrultusunda olan güzergâhına bağlı bir gelişme göstermiştir. Mahalleler derenin iki kenarında oluşmuş, çarşı güneye doğru uzamıştır. XVI. yüzyılda yerleşimin, şehrin doğusunda bulunan Karamuğla deresinin bugün Karşıyaka olarak anılan doğu yakasına geçmediği, Hacı Rüstem mahallesinin de bu dereye varmadan şehrin doğudaki en uç sınırını teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

XVI. yüzyılda Muğla'nın sosyal yapısı çok çeşitlilik gösteriyordu. Şehirde ikamet eden şehzadeler ve sancak beylerinin emrinde kalabalık bir görevli topluluğu bulunuyordu. Bu yönetici kadronun varlığı Muğla'nın sosyal ve kültürel yapısını olumlu yönde etkiledi ve belli başlı şahsiyetlerin ön plana çıkmasına yol açtı. Özellikle İbrâhim Şâhidî Muğla'da Mevlevîliği canlandırmış, bugün Şâhidî Camii diye anılan Seyyid Kemal Zâviyesi'ni mevlevîhâne yaparak halk arasında büyük şöhret kazanmıştır. Bir başka mutasavvıf ise Kadı Mahallesi Mescidi'ni kendisine merkez yapan Şeyh Bedreddin idi. Diğer zâviyelerle birlikte Muğla XVI. yüzyılda âdeta bir tasavvuf merkezi haline gelmiştir. 1583 tarihli tahrir defterine göre Muğla'da altı kadı ikamet etmekteydi. Şehir sakinleri arasında iki müderrisle üç mülâzım, dört dânişmend ve on üç talebe bulunuyordu. Aynı tarihlerde yedi imam, iki hatip ve üç müezzin mevcuttu. Defterlerdeki kayıtlara göre adalet, eğitim ve din kurumlarındaki görevlilerin çoğu Muğla'nın yerli ailelerine mensuptu. Bu zümrelerin yanında şehir halkı içinde şeyh, hâce, çelebi ve fakih unvanlarına sahip kişilere sıkça rastlanması XVI. yüzyılda Muğla'da ilim ve kültür seviyesini göstermesi açısından önemlidir.

Muğla XVII. yüzyılda zaman zaman Celâlî eşkıyasının hedefi olduysa da şehirde ciddi bir hadise meydana gelmedi. Bu yüzyılda şehrin fizikî ve nüfus yapısında da önemli değişmeler olmadı. 1033 (1624) tarihli bir avârız tahririne göre Muğla'da on bir mahalle vardı. Bunların içinde Kara Memi, Hacı Muslihuddin ve Ahmed Hoca mahalleleri muhtemelen daha önceki dönemde adına rastlanan diğer bazı mahallelerin yerini almıştır. Kızılcadere, Hacı Timurhan ve Hacı Mustafa mahalleleri de ortadan kalkmış veya isimleri değişmiştir. Bu tarihte şehrin en kalabalık mahalleleri Câmi-i Kebîr, Deksid, Hacı Muslihuddin ve Şeyh mahalleleridir (BA, KK,

Mevkufat, nr. 2620, s. 9-10). 1082'de (1671) Muğla'ya gelen Evliya Çelebi şehirde 2000 ev bulunduğunu ve nüfusun 10.000 civarında tahmin edildiğini kaydetmektedir. Yine bu kaynağa göre bir yüzyıl içinde cami ve mescid sayısı yetmişe, medrese sayısı yediye, sıbyan mektebi sayısı on bire yükselmişti. Ancak bu rakamların abartılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihte Evliya Çelebi'nin "şehrin ortası" olarak andığı, Menteşe paşasının kâgir sarayının da yakınında yer aldığını bildirdiği Hacı Muslihuddin Camii'nin bulunduğu mevki, söz konusu külliyenin geçen süre içinde fizikî dokuya işlev açısından yapmış olduğu katkıyı göstermektedir. Yapılar topluluğu zamanla bu mevkinin şehrin ikinci merkezi haline gelmesine yol açmıştır. Bu tarihten itibaren şehrin ovaya ve doğuya doğru yayıldığı anlaşılmaktadır. Aynı

tarihlerde çarşı içinden geçen derenin üzerinde yedisi ağaçtan, altısı taştan yapılmış on üç köprü vardı. 1087 (1676) yılında yapılan diğer bir avârız tahririnde ise şehirde hâlâ on bir mahalle bulunmasına rağmen Sûfî Hüseyin mahallesi ortadan kalkmış, Emîr-i Küçük mahallesi müstakil olarak kaydedilmiştir (a.g.e., nr. 2670, vr. 4b; nr. 2672, vr. 1b-2b). Bu tarihte şehrin en kalabalık mahalleleri Deksid (doksan dokuz hâne), Câmi-i Kebîr (altmış üç hâne) ve Şeyh (kırk altı hâne) mahalleleriydi. Şehrin toplam nüfusu 1855 dolayındaydı. Muğla'nın 1167 (1754) yılından önceki bir tarihte meydana gelen depremden etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim deprem bugün Şâhidî Camii olarak bilinen Hacı Süleyman Camii'nin bir kısmını harap etmişti (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 8988).

XIX. yüzyılda Muğla'da yeni birtakım imar hareketlerine girişildi. 1830'da Şeyh Bedreddin (Kadı) Mescidi tamir edildi. 1829'da Abdi Ağa tarafından mescid olarak inşa ettirilen Konakaltı Camii'ni Zorbaz Hacı Mehmed Ağa 1863 yılında yıktırarak yeniden yaptırdı. XIX. yüzyılda şehrin doğusunda kurulan Rum mahallesi Saburhâne'deki camiyi Hacı Osman Ağa 1848'de inşa ettirdi. Çarşı merkezindeki Yağcılar Hanı ile Kocahan, 1890 yılından önce Muğla belediye reisliği yapan Süleyman Efendi tarafından yaptırıldı. Şâhidî Camii'ni 1848'de Hacı Osman Ağa genişleterek tamir ettirdi. 1866 yılında açılan Muğla Rüşdiyesi'nden 1876-1888 yılları arasında 130 öğrenci mezun olmuştu. Sekibaşı, Küçük Hoca, Saburhâne ve Kurşunlu ilkokullarında 1883'te 440 öğrenci mevcuttu. Bir yıl sonra öğretime başlayan kız ilkokulundaki öğrenci sayısı ise 110 idi. Muğla'da 1870'te

Hoca Mustafa Efendi tarafından bir kütüphane yaptırıldı. 1871 yılında belediye teşkilâtı kuruldu, 1884'te Ticaret Odası faaliyete geçti.

1890'da Muğla'nın nüfusu 9655 idi. Bu tarihte şehirde 2383 ev, 342 dükkân, altmış yedi mağaza, otuz üç kahvehane, altı han, yirmi dört fırın, üç otel (oda), 327 Rum evi, üç hamam, yirmi altı değirmen, sekiz müslüman okulu, bir Rum okulu, bir Rum kilisesi, iki kütüphane, on iki türbe, hükümet konağı, kışla, hapishane, telgrafhane, mezbaha, kırk yedi çeşme ve sebil, altı meyhane, üç kiremithane, iki gazino, iki karakolhane, bir Mevlevî tekkesi, bir Rifâî tekkesi, altı cami, yirmi dokuz mescid vardı. Şehir merkezinde peştemal, havlu, ipek gömleklik bez ve astarlık dokuyan birçok tezgâh bulunuyordu. XIX. yüzyılda Muğla'da terzilik, demircilik, tabaklık, kalaycılık, semercilik, sapancılık, kaşıkçılık, sandıkçılık gibi zanaat kolları oldukça gelişmişti. 1895'te on beş mahallesi bulunan Muğla şehrinin nüfusu 15.941'e ulaşmıştı. Bu tarihte şehirde 3370 ev mevcuttu. 1902 yılında ise toplam nüfus 17.498 idi.

Osmanlılar döneminde Menteşe sancağına bağlı aynı isimli kazanın merkezi olan Muğla, bazı belge ve kaynaklardan anlaşıldığına göre XV. yüzyılın son çeyreğinde sancak merkeziydi. Bu tarihlerden sonra Muğla'da yönetici olarak Osmanlı hânedan üyeleri görülmektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in oğlu Şehzade Cem ile II. Bayezid'in oğulları Şehzade Şehinşah ve Alemşah Muğla'da sancak beyi olarak bulunmuşlardır. XVI. yüzyılın sonlarına kadar merkezden gönderilen sancak beyleri tarafından yönetilen Muğla bu tarihten itibaren emekli paşalara arpalık olarak verilmeye başlandı. Ardından uzun süre mütesellimler tarafından yönetildi. Âyanlar idaresine son verilince merkezden yönetici olarak muhassıl denilen görevliler tayin edildi. Ancak mütesellim ailelerinin bölgedeki ağırlıkları 1858 Arazi Kanunnâmesi'nin neşrine kadar devam etti. Muğla, 1867'de çıkarılan Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre Aydın eyaletine bağlı Menteşe sancağının merkez kazası içindeydi.

906'da (1500-1501) Muğla kazasına bağlı otuz altı köy bulunuyordu. 923 (1517), 970 (1562) ve 991 (1583) tahrirlerinde sayı değişmedi. Bu tarihten sonra civardaki göçebe aşiretlerin iskân edilmesiyle ortaya yeni köyler çıkmaya başladı. 1030 (1621) tarihli avârız tahririnde Muğla'ya bağlı Yerkesik, Dadya (Datça) ve Tarahya köyleriyle Ula kasabası kaza olarak

kaydedilmiştir (BA, MAD, nr. 2447, s. 47-51; nr. 2751, s. 51-55). 1622'de Gökova köyü Muğla kazasından ayrılıp kaza haline getirildi (BA, D.MKF, nr. 27433, s. 18; BA, KK, Mevkufat, nr. 2564, s. 9; BA, MAD, nr. 3399, s. 26). Bu idarî değişikliklerin ardından 1087 (1676) yılında Muğla merkez kazasına bağlı sadece Yeniköy, Düğrek, Kozağaç ve Bayır köyleri kalmıştı (BA, KK, Mevkufat, nr. 2672, vr. 2b-3a). 1885'te Muğla merkez kazasına bağlı bir nahiye ve elli yedi köy vardı. 1890'da ise Ula ve Bozöyük isimli iki nahiyesiyle altmış sekiz köyü bulunuyordu.

23 Temmuz 1919'da İtalyan işgaline uğrayan ve 5 Temmuz 1921'de kurtarılan Muğla Cumhuriyet'in ilânından sonra il merkezi durumuna getirildi. Muğla şehrinin ilk nüfus sayımında (1927) 10.090 olan nüfusu uzun süre belirgin bir artış göstermedi (1950'de 10.612). İlk defa 1975'te 20.000'i (24.178), 1990 sayımında 35.000'i (35.605) aştı. 2000 yılında 45.000 nüfusa yaklaşmıştı (44.823).

Günümüzde dar ve dolambaçlı sokaklarıyla eğimli yüzey üzerinde yayılan eski kesimle ovaya doğru yayılan yeni kesim belirgin şekilde birbirinden ayrılır. Şehrin başlıca ticaret merkezi de eski kesimle yeni kesimi birbirinden ayıran alanda yer alır. Şehir son yıllarda Marmaris yolu boyunca ovaya doğru (Muğla Üniversitesi de bu kesimdedir), Aydın yolu boyunca da batıya doğru büyüme eğilimindedir.

Muğla şehrinin merkez olduğu Muğla ili Aydın, Denizli, Burdur ve Antalya illeriyle çevrilmiştir. Batıda Ege denizi, güneyde Akdeniz ile kıyısı vardır. Merkez ilçeden başka Bodrum, Dalaman, Datça, Fethiye, Kavaklıdere, Köyceğiz, Marmaris, Milas, Ortaca, Ula ve Yatağan adlı on bir ilçeye ayrılır. 13.338 km² genişliğindeki Muğla ilinin sınırları içinde 2000 yılı nüfus sayımına göre 717.384 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise 54 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2003 yılı istatistiklerine göre Muğla'da il ve ilçe merkezlerinde 155, kasabalarda 164 ve köylerde 685 olmak üzere toplam 1004 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı otuz dörttür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 39, s. 65-66; nr. 47, s. 167-212; nr. 61, s. 167-172, 239-276; nr. 166, s. 529-538; nr. 337, vr. 83b-109a; nr. 338, s. 92-111; nr. 360, s. 188-223; nr. 361, s. 9-10; nr. 573, s. 100-126; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 8988; BA, D.MKF, nr. 27433, s. 18; BA, KK, Mevkufat, nr. 2564, s. 9; nr. 2620, s. 9-10; nr. 2670, vr. 4b; nr. 2672, vr. 1b-3a; BA, MAD, nr. 2447, s. 47-51; nr. 2751, s. 51-55; nr. 3399, s. 26; TK, TD, nr. 110, vr. 81a-109b; nr. 569, s. 43-62; Strabon,

Coğrafya: Anadolu (Kitap: XII, XIII, XIV) (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1991, s. 217; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 321; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 638; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 198-201; C. T. Newton, Travels and Discoveries in the Levant, London 1865, II, 41-43; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 65-67; Aydın Vilâyeti Salnâmesi (1300), s. 216; (1302), s. 261; (1306), s. 611-612, 745; (1308), I, 83; II, 611; (1313), s. 453, 456-457; (1320), s. 382, 385; Cuinet, III, 643, 658-659; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitabeler, İstanbul 1347/1929, s. 151; a.mlf., “Menteşeoğulları”, İA, VII, 724-731; Muğla, Cumhuriyetin 15. Yılında, İzmir 1938, s. 34; Zekai Eroğlu, Muğla Tarihi, İzmir 1939; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 134-135, 245; W. M. Ramsay, Anadolu’nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 472, 474; Muğla İl Yıllığı 1967, Ankara 1968, s. 85; Ünal Türkeş, Muğla İli Toplum Yapısı Araştırmaları (Yerkesik), İstanbul 1971; a.mlf., Kurtuluş Savaşı’nda Muğla, İstanbul 1973; Muğla 1973 İl Yıllığı, İzmir 1973, s. 171, 230; P. Benedict, Muğla an Anatolian Town, Leiden 1974; Ekrem Uykucu, Muğla Tarihi, İstanbul 1983, s. 125-135; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade, Venice 1983, s. 83, 127, 131, 135; Oktay Ekinci, Yaşayan Muğla, İstanbul 1985, s. 89; Tarih İçinde Muğla (der. İlhan Tekeli), Ankara 1993; Remzi Duran, Menteşe Beyliği Mimarisi (doktora tezi, 1995), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 118; Besim Darkot - Metin Tuncel, Ege Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1995, s. 74-75; Besim Darkot, “Menteşe”, İA, VII, 722-724; Bayram Akça, Sosyal-Siyasal ve Ekonomik Yönüyle Muğla (1923-1960), Ankara 2002; Zekai Mete, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi (doktora tezi, 2004), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; S. Faroqhi, “Mughla”, EI^2 (İng.), VII, 348-350; Enis Karakaya, “Menteşeoğulları”, DİA, XXIX,

153-156.

Zekâi Mete

MUĞMÂ ALEYH

(bk. BAYGINLIK).

MUĞNÎ

(المغني)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "zengin olmak, ihtiyacı bulunmayıp müstağni kalmak" anlamındaki gınâ (ganâ') kökünden türemiş bir sıfat olan muğnî "zenginlik verip tatmin eden" demektir. İbnü'l-Esîr, Allah'a nisbet edilen muğnî ismine "dilediği kulu her türlü ihtiyaçtan kurtaran" mânasını vermiştir (en-Nihâye, "ġny" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'de on sekiz âyette Allah'a izâfe edilen ganî isminden başka (bk. GANÎ) yedi âyette "iğnâ" masdarından türemiş kelimeler, bir yerde de "isteğnâ" fiili (hiçbir şeye muhtaç olmadığını gösterdi) zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ġny" md.). Bu âyetlerde geçen muğnî sıfatının tecellisinin daha çok maddî alanda zengin kılma şeklinde olduğu görülür. Hz. Peygamber'e hitap eden, "Allah seni ihtiyaç içinde bulup zengin etmedi mi?" meâlindeki âyette (ed-Duhâ 93/8) yer alan iğnâ kavramı Taberî tarafından maddî mânaya alınırken (Câmiʿu'l-beyân, XXX, 293) Mâtürîdî mânevî-uhrevî zenginliğe ve gönül zenginliğine dayanan görüşe öncelik vermiş, Resûlullah'ın, ilk eşi Hatice'ye ait servetle ulaştığı tasavvur edilen zenginliği ise bazılarına ait bir görüş olarak zikretmiştir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 892b). Hz. Peygamber'in sonraları fetihlerle elde edilen ganimetlere iltifat etmeyip vefatında çok az bir mal bırakması Mâtürîdî'nin tercihinin isabetli olduğunu ortaya koymaktadır (krş. Fahreddin er-Râzî, XXXI, 218-220).

Muğnî ismi sadece Tirmizî'nin doksan dokuz esmâ-i hüsnâ rivayetinde yer almıştır ("Daʿavât", 82). Bundan başka iğnâ kavramı çeşitli fiil kalıplarıyla Allah'a nisbet edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, "ġny" md.). "Ey insanlar! Hepiniz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise ganî ve övülmeye lâyık olan yegâne varlıktır" meâlindeki âyetin (Fâtır 35/15) tefsiri niteliğinde olan kutsî bir hadisin sonu şöyledir: "Ey kullarım! Hepiniz yolunuzu şaşıracak bir konumdasınız, ancak benim yol gösterdiğim hariç. Şu halde benden hidayet

isteyin ki bana varan yolu göstereyim. Hepiniz fakirsiniz, sadece benim zenginlik verdiğim müstesna. Benden isteyin ki sizi rızıklandırayım" (Müsned, V, 154, 177; İbn Mâce, "Zühd", 30; Tirmizî, "Ḳıyâmet", 48).

Anlam bakımından muğnî ismine çok yakın olan, "lutfedip veren" mânasındaki "mu'tî" ismi İbn Mâce'nin esmâ-i hüsnâ listesinde yer almıştır ("Duʿâʾ", 10). Ayrıca "i'tâ'" ile aynı mânada kullanılan "îtâ'" kavramları çeşitli âyet ve hadis metinlerinde zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, "ʿaṭv", "îtâʾ" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿaṭv", "îtâʾ" md.leri). Yine muğnî ile yakın anlamlı olup "lutuf ve ihsanda bulunma" mânasına gelen "in'âm", ayrıca "insanın bedenî ihtiyaçlarını karşılama" anlamındaki rızık kavramı da muhtelif âyet ve hadislerde Allah'a nisbet edilmiştir (bk. İN'ÂM; REZZÂK).

Esmâ-i hüsnâ şârihleri, muğnî isminin tecellisi olarak Allah'ın insanların maddî ve mânevî ihtiyaçlarını karşıladığına vurgu yaparlar. Maddî açıdan tatmin, yoksulluğunu giderecek kadar servet sahibi yaparak onu başkasına yardım edebilir hale getirmek suretiyle olabileceği gibi kanaat duygusu lutfetmesi sayesinde gönül zenginliğiyle de gerçekleşebilir. Mânevî tatmin ise kişiyi güzel davranışlara sevkedip onu rızâ-i Hakk'a yöneltmekle olur; Kuşeyrî de asıl zenginliğin bundan ibaret olduğunu söyler. Zira insanların hal sahibinin himmetine olan ihtiyacı mal sahibinin lokmasına olan ihtiyacından fazladır (et-Taḥbîr, s. 89). Râgıb el-İsfahânî'nin Hz. Peygamber'e nisbet ettiği, fakat Ca'fer es-Sâdık'a veya daha kuvvetli bir ihtimalle Mu'tezilî zâhidi Amr b. Ubeyd'e ait olduğu anlaşılan şu dua da aynı düşüncenin bir ürünü olmalıdır: "Allahım! Sadece sana muhtaç olmak suretiyle beni zengin et, senden müstağni kalma vehmine düşürerek beni fakir bırakma!" (Râgıb el-İsfahânî, "fḳr" md.; Abdülkāhir el-Bağdâdî, vr. 202a).

Muğnî Allah'ın fiilî sıfatları ve isimleri grubu içinde mütalaa edilir. Bu isim yukarıda geçenlerden başka "rızkı genişleten" mânasındaki bâsıt, "yaratılmışların ihtiyacını en ince noktasına kadar karşılayan" anlamındaki latîf ve "bedenlerle ruhların gıdasını veren" mânasındaki mukīt ismiyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, “fḳr”, “ġny” md.leri; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ġny” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ġny”, “ʿaṭv”, “îtâʾ” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ġny”, “ʿaṭv”, “îtâʾ” md.leri; Müsned, V, 154, 177; İbn Mâce, “Zühd”, 30, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, “Ḳıyâmet”, 48; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXX, 293; Zeccâc, Tefsîrü esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1399/1979, s. 63; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 892b; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 93; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 202a-203a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 89; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 156; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, XXXI, 218-220.

Bekir Topaloğlu

el-MUĞNÎ

(المغني)

Ebü'l-Kāsım el-Hırakī'nin Hanbelî fıkhına dair el-MuÅtaşar adlı eseri üzerine Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) yazdığı şerh

(bk. HIRAKĪ; İBN KUDÂME, Muvaffakuddin).

el-MUĞNÎ

(المغني)

Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) Mu'tezile'nin temel görüşlerine dair eseri.

Tam adı yazma nüshaların kapak sayfalarında el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl şeklinde geçmekte ve imlâ yoluyla meydana getirildiği kaydedilmektedir. Kitabı Kādî Abdülcebbâr'a nisbet eden Hâkim el-Cüşemî ve İbnü'l-Murtazâ da eserin imlâ yoluyla oluşturulduğunu belirtmektedir. Kâtib Çelebî el-Muġnî'den ve müellifinden hiç söz etmezken Bağdatlı İsmâil Paşa da Kādî Abdülcebbâr'a ait eserler arasında onu zikretmemektedir. el-Muġnî ilk defa, 1951 yılında Arapça yazmaların mikrofilmlerini almak üzere Halîl Yahyâ Nâmî başkanlığında Yemen'e gönderilen Mısırlı bir heyet tarafından tesbit edilmiş ve ilim dünyasına tanıtılmıştır.

Kādî Abdülcebbâr, mensup olduğu ekolün sistemine uyarak Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse'sini beş esasa dayanan bir plan çerçevesinde düzenlemiş, el-Muḫtaṣar'ını tevhid, adl, nübüvvet ve şerâi', el-Muġnî'yi ise tevhid ve adl esasları üzerine kurmuştur. Eserde bu ikisinin dışında kalan va'd ve vaîd, menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker meseleleriyle nübüvvet ve şerâi' gibi konular adl esası çerçevesinde işlendiğinden neticede kitabın planında usûl-i hamse açısından bir eksikliğin bulunmadığını söylemek mümkündür.

Yirmi cüzden meydana geldiği anlaşılan ve müstakil başlıklar taşıyan farklı risâleler halinde planlanan el-Muġnî'nin 1, 2, 3, 10, 18 ve 19. cüzlerinin varlığı bilinmemektedir. Yayımlanan 6 ve 20. cüzler ikişer cüzden oluştuğu için mevcut eser toplam on altı cilttir. el-Muġnî'nin genel planından ve Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse ile karşılaştırılmasından elde bulunmayan ilk üç cüzünün tevhidle ilgili olduğu ve zât ile sıfât konularını içerdiği tahmin edilmektedir. Günümüze ulaşan ciltlerin muhtevası şöyledir: "Rü'yetü'l-bârî" adlı IV. cildin baş tarafları bir şeye muhtaç olmak, zarar ve faydaya

konu teşkil etmek, elem veya haz duymak gibi yaratılmışlık özelliklerinin Allah için düşünülemeyeceği türünden olmak üzere selbî sıfatlara ayrılmış, ardından Allah'ı görmenin imkânsızlığı yolundaki Mu'tezile telakkisinin kanıtlanmasına çalışılmıştır. Bu cilt Allah'ın birliğine ayrılan bir kısımla sona ermektedir.

Eserin "el-Fırak gayrü'l-İslâmiyye" başlığını taşıyan V. cildinde bu cüzün yarısından fazlasını İslâm dışı inanç ekollerine ayıran müellif baş tarafta, Seneviyye ile ilgili olarak yazdığı şeylerin büyük çoğunluğunu Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'ye ait Kitâbü'l-Ârâ᾽ ve'd-diyânât'tan aldığını kaydeder. Bu cildin muhtevasını iki kısımda incelemek mümkündür. Birinci kısımda düalist inançlar nakledilmiş, ardından hıristiyanların teslîs inancı anlatılmıştır. Bu kısmın sonunda Sâbiîler'le Câhiliye Arapları'nın inanç telakkisine yer verilmiştir. İkinci kısım Allah'ın isim ve sıfatlarına ayrılmış olup burada önce genel ilkelerden ve kurallardan söz edilmiş, daha sonra sıfat kavramı anlatılarak bunun hangi mânada zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilebileceği hususu üzerinde durulmuş, bu kavramların pek azının Allah'a izâfe edilemeyeceği belirtilmiştir.

el-Muġnî'nin altıncı cüzü adl (ta'dîl, tecvîr) ve irade bahislerine ayrılmak üzere iki cilt halinde basılmıştır. Ta'dîl ve tecvîr bölümünün başında fiilin tanımı ve kısımları hakkında kısaca bilgi verildikten sonra hasen ve kabîh niteliği taşımayan fiiller, kabîh ve hasen fiillerin mahiyeti, hüsün-kubuh ve kudret arasındaki ilişki gibi konular işlenmiştir. İradeye ayrılan ikinci bölümde Allah'ın gerçek mânada mürid olduğu, ancak iradenin fiilî sıfatlar içinde yer alması sebebiyle hâdis özelliği taşıdığı, zât-ı ilâhiyyede veya başka bir mahalde kāim olmadığı hususları üzerinde durulmuş, ardından iradenin zâtî bir sıfat olup hayır ve şer her türlü davranışla ilişkili bulunduğu yolundaki Sünnî telakkinin eleştirisine yer verilmiştir. Kur'an'ın ezelî değil bilâhare meydana getirilen ilâhî kelâmdan ibaret olduğu (halku'l-Kur'ân) konusuna ayrılan VII. ciltte Mu'tezile anlayışının aksine kelâm-ı ilâhînin kadîm sayıldığını söyleyen İbn Küllâb, Eş'arî ve Haşviyye'den bazılarının görüşleri kısaca zikredildikten sonra insana ait kelâmın mahiyeti hakkında bilgi verilmiş, ardından dış görünüşü ve oluşumu açısından beşerî kelâma benzeyen ilâhî kelâm açıklanmış ve özellikle Sünnî kelâmcılarının benimsediği kelâm-ı nefsî telakkisi eleştirilmiştir. Kādî Abdülcebbâr'ın, halku'l-Kur'ân meselesini ele alırken Eş'arî ile Mâtürîdî'nin şekillendirdiği

güçlü Sünnî görüşü karşısında özel bir tavır takındığı görülmektedir.

Eserin VIII. cildi adl esasının ana konusunu teşkil eden ef‘âl-i ibâd hakkındadır. Müellif burada insanların elinde meydana gelen ihtiyarî fiillerin gerçek fâilinin Allah mı insan mı olduğu hususunu ele almıştır. Baş tarafta, ihtiyarî fiillerin fâili olarak Allah'a atıfta bulunmanın büyük hata olacağı, bir fiilin iki fâilden sudûr edemeyeceği şeklindeki Mu‘tezile görüşüyle Cehm b. Safvân'a ait cebir anlayışı ve Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd gibi kelâmcıların bir fiilin iki fâilin eseri olabileceği yolundaki telakkilerine temas edilmiş, ardından gerçekler dünyasında fiillerin meydana gelişinin gözlenmesinden hareketle bir fiilin tek fâilinin bulunabileceği, bunun da kul olduğu telakkisi üzerinde istidlâller yapılmış, kesb anlayışı eleştirilmiş ve özellikle bir fiilin iki kudretle meydana gelmesinin imkânsızlığı anlatılmıştır. Daha sonra hasen ve kabih kısımlarıyla birlikte kullara ait bütün fiillerin Allah'a izâfe edilişinin sakıncaları belirtilmiştir. VIII. cilt, ef‘âl-i ibâd konusunda karşı fikre sahip olan kelâmcıların delillerinin eleştirisiyle sona ermektedir. IX. ciltte tevlîd (dolaylı bir şekilde fiil meydana getirme) konusu ele alınmıştır. Bu kavram içinde kasıtsız meydana gelen olaylar, darp neticesinde oluşan elem gibi hususlar incelenmektedir. Doğrudan amaçlanmayan veya amaçlanan bazı fiillerin devamında oluşan bu tür fiillerin gerçek fâili de Mu‘tezile'ye göre kulun kendisi, muhaliflerine göre ise Allah'tır. Dokuzuncu kitap bu konudaki Mu‘tezile görüşünün kanıtlanmasına ayrılmıştır. “Teklîf” başlığını taşıyan XI. ciltte, kelâm literatüründe genellikle kader konusunun devamında işlenen ecel ve rızık meseleleri ele alındıktan sonra Cenâb-ı Hakk'ın şuurlu canlıları mükellef tutmasının sebebini oluşturan halk (yaratma) ile hüsün ve kubuh, dolayısıyla mükellefiyet arasındaki ilişki üzerinde durulmuş, teklifin hikmeti, ilâhî ilimle münasebeti, teklifin mahiyeti, mükellefin vasıfları vb. konularda ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Mâtürîdî'den itibaren epistemoloji kelâmın ilk konusunu oluşturduğu ve Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse'de de bu plana uyulduğu halde el-Muġnî'de bilgi bahsine kitabın yarısından sonra adl esası çerçevesinde yer verilmiştir. Eserin XII. cildi nazar ve maarif konusuna ayrılmıştır. Bu ciltte ilim, mârifet, nazar kavramları

çerçevesinde ve sonuç olarak “istidlâl” anlamındaki nazar yöntemi etrafında açılan yetmiş civarındaki fasıl altında çeşitli açıklamalar ve muhalif görüşlere yönelik eleştiriler bulunmaktadır. Bu arada havâtır (zihne gelen veya kalpte doğan duygu ve düşünceler) konusuna da temas edilmekte, aklî melekesi yerinde olan kişiye farz kılınan nazardan, onun doğuracağı bilgilerin mükâfatından, ihmal edilmesi durumunda ise sebep olacağı cezadan söz edilmektedir. XII. ciltte bilgi edinmenin diğer iki yolundan birini teşkil eden doğru haber konusuna yer verilmemişse de nübüvvet ve mûcizelere tahsis edilen XV. ciltte meselenin işlendiği görülmektedir. Duyuya ise dolaylı değinmelerin dışında sistemli bir bilgi verilmemiştir.

el-Muġnî’nin XIII. cildinde lutuf konusu ele alınmaktadır. Müellife göre lutuf, insan iradesinin Allah tarafından taate sevkedilmesi veya taatte bulunmanın mükellefçe tercih edilir bir konuma getirilmesidir. Lutuf XI. ciltte işlenen teklif ve XII. ciltte işlenen nazarla ilişkili olduğu gibi sonraki ciltlerde incelenecek olan aslah ve nübüvvet konularıyla da bağlantılıdır. Bu ciltte lutfun mâna ve mahiyeti, nevileri ve mükellefiyet karşısında konumu anlatıldıktan sonra Allah’tan gelen veya kul eliyle oluşan elem ve kederler hüsün ve kubuh açısından açıklanmış, bu konuda Seneviyye, tenâsüh taraftarları, Cebriyye ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî gibi Mu‘tezile kelâmcılarının telakkileri zikredilmiş, ardından Mu‘tezile çoğunluğunun şer anlayışı ayrıntılı biçimde anlatılmıştır. Buna göre elem zulüm niteliği taşıdığı, ayrıca zararlı ve hikmetten uzak olduğu için kabihtir; ancak daha büyük bir zararı bertaraf etmesi, kötü davranışlarla ona müstahak olunması, büyük bir fayda sağlaması veya dünyada çekilen eleme karşılık âhirette mükâfat verilmesi halinde kabih olmaktan çıkar. el-Muġnî’nin XIV. cildi aslah, istihkāku’z-zem ve tövbe konularına ayrılmıştır. Aslah (kul için en uygun olan konum ve davranışın Allah tarafından yaratılmasının gereği) hususunda müellif vücûb kavramı üzerinde durmuş, fayda ve zarar yahut salah ve fesadın oluşumu ve kişinin mükellefiyetinin mahiyeti hakkında açıklamalar yapmıştır. Kādî Abdülcebbâr’a göre işlenmesi halinde yergiye sebep teşkil eden fiil kabih, yapılmaması halinde yergiye sebep olan şey de vâcip niteliği taşır. İstihkāku’z-zem vâcibin yerine getirilmemesi sonucunu ifade eden bir terkip olup bunun hangi durumlarda oluştuğu üzerinde durulmuştur. Bu cildin son kısmı tövbe konusunu içermektedir. Müellif burada tövbe ve i‘tizâr terimleri çerçevesinde kişinin yergi gerektiren hali ile kendisine yönelik cezanın hangi durum ve şartlarda ortadan kalkacağını

anlatmaktadır.

Eserin XV. cildi “en-Nübüvvât ve’l-mu‘cizât” başlığını taşımaktadır. Müellif, bu cildin başında el-Muġnî’nin bundan sonraki cüzlerinde işlenecek konuları belirtmiş ve bunlar arasında beş temel esastan va’d-vaîd ile emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkeri de kaydetmiştir. Ancak bu iki esas muhtemelen XVIII ve XIX. ciltlerde yer almıştır. Kitap peygamber göndermenin aklen mümkün ve hasen olduğu, şuurlu canlı olan insanın mükellef tutulması ve bazı görevlerinin aklen değil nakil yoluyla bilinebileceğinin göz önünde bulundurulması açısından bi‘setin vücûbu yolundaki açıklamalarla başlar; Berâhime’nin karşı görüşleri eleştirildikten sonra nübüvvet müessesesi içindeki yeri bakımından mûcize konusu ele alınır. Ardından mûcize niteliğindeki hâriku’l-âdelerin salihlerin, tebliğle görevlendirilmemiş nebîlerin ve Şîa’ca iddia edildiği üzere imamların, ayrıca sihirbaz ve kâhinlerin elinde zuhur etmediği vb. hususlara yer verilmiş, Hallâc-ı Mansûr gibi kişilerin çeşitli teknikler kullanarak gösterdikleri fevkalâdeliklerin mûcize kapsamına girmeyeceği anlatılmış ve peygamberlerin vasıflarından söz edilmiştir. XV. cilt bir bilgi vasıtası olarak haberin incelenmesiyle sona ermektedir. “İ῾câzü’l-Ḳur᾿ân” başlığını taşıyan XVI. ciltte haber-i vâhid ile bir cemaatten duyulan haberlerin bilgi sağlaması üzerinde durulmuş, son peygamberin getirdiği dinî hükümlerin önceki hükümleri neshetmesi olgusu karşısında bu çerçevedeki neshin imkânı tartışılmıştır. Ardından Resûl-i Ekrem’in nübüvvetinin ispatına geçilmiş ve bunun tek yolunun Kur’an’ın i‘câzı olduğu belirtilmiştir. Burada özellikle Kur’an’ın fesahati ele alınmış, ileri sürülebilecek karşı görüşler cevaplandırılmış, Kur’an’ın lafzına olduğu gibi mâna ve muhtevasına da inanmanın gereği vurgulanmış, mânasını anlamanın resulün veya imamın beyanına bağlı bulunmadığı, bâtınî te’vilin de bir değer taşımadığı bildirilmiş, Kur’an’daki muhkem âyetlerin yanında müteşâbihlerin de anlaşılabileceği, ayrıca eldeki Kur’an metninde ziyade veya noksan bulunmadığı ifade edilmiştir. Bu ciltte bazı hissî ve haberî mu‘cizelere de temas edilmiştir.

el-Muġnî’nin XVII. cildi “eş-Şer῾iyyât” başlığı altında usûl-i fıkhın bazı konularına ayrılmıştır. Bu cilt ile XX. cilt bir yönüyle kelâmı, bir yönüyle de fıkıh ve usulünü ilgilendiren hususları içermektedir. XVII. cildin bazı kısımlarının kayıp olduğu anlaşılmaktadır. Mevcut metinde umumhusus ve

aralarındaki münasebet, tahsisistisna, emir, nehiy, icmâ‘, fi’l-i resûl, kıyas ve ictihad, bunlarla varılan sonuçların değeri, illet ve ibadette haber-i vâhidin hükmü konularına yer verilmiştir. İmâmet meselesine tahsis edilen XX. cilt iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda imâmetin aklen değil dinen gerekli olduğu, imamın nasla belirlenmediği, imamın vasıfları, en erdemli kişi özelliğini taşımasının şart olmadığı, imâmetin Kureyşîliği, Ebû Bekir’in imâmetinin meşrûluğu konuları işlenmiştir. İkinci kısımda diğer üç halifenin meşrûluğu, Muâviye b. Ebû Süfyân’ın bâgī olduğu, Hz. Ali ve Havâric anlaşmazlığında Ali’nin haklı bulunduğu gibi hususlar ele alınmıştır. Bu kısmın sonunda imâmet için ileri sürülen fazilet meselesine ve diğer bazı hususlara da temas edilmiştir.

el-Muġnî, Mu‘tezile’nin doğuşundan V. (XI.) yüzyılın başına kadar gelen süreçte tartışılan bütün konuları ihtiva etmekte olup Vâsıl b. Atâ, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhiz, Kâ‘bî, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim gibi Mu‘tezile âlimlerinin günümüze ulaşmayan görüşlerini aktarmakta, bunların kelâm konularında ittifak ve ihtilâf ettikleri hususları ortaya koymakta ve Mu‘tezilî düşünce zincirinin kopuk halkalarını tamamlamaktadır. Kādî Abdülcebbâr’ın, eserini yazarken Mu‘tezile kaynakları yanında muhaliflerden Cehm b. Safvân, Abdullah b. Küllâb, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Bâkıllânî gibi kelâmcıların eserlerini, ayrıca İran ve Hint dinlerinde Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’nin zamanımıza kadar gelmeyen Kitâbü’l-Ârâ᾿ ve’d-diyânât’ı ile Ahmed b. Hasan el-Misâvî, Ebû Îsâ el-Verrâk ve Ebû Saîd el-Husrî’nin adlarını vermediği teliflerini kullandığı anlaşılmaktadır. Müellif eserinde dönemin kelâm ve felsefe terimlerini sıkça kullanmakta, bu terimlere açıklık getirmek üzere geniş izahlara yer vermektedir. Bu sebeple bazan konuyla doğrudan ilgili olmayan hususlara girdiği ve asıl mevzuu dağıttığı görülmektedir. Meseleleri ince bir üslûp, mantıkî örgü ve burhanî kıyas

ışığında ele alan yöntemi de el-Muġnî’yi ancak dikkatli bir okuma ve muhâkeme ile anlaşılabilir hale getirmektedir.

Zeydîler, Kādî Abdülcebbâr’ın eserlerine şerh ve hâşiye yazarken veya onları istinsah ederken konu imâmet meselesine gelince açıklamalar yapma veya reddiyeler yazma durumunda kalmışlardır. Bunun bir örneğini, el-Muġnî’nin XX. cildini çoğaltan müstensihin eserin sonuna eklediği,

Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Velîd ez-Zeydî'ye ait el-Cevâbü'l-ḥâsimü'l-müfnî li-şübehi'l-Muġnî adlı risâle oluşturmaktadır. Diğer bir örnek de Zeydî imamlarından Mansûr-Billâh Kāsım b. Muhammed'in kaleme aldığı el-Cevâbü'l-muḫtâr ʿalâ mesâʾili ʿAbdilcebbâr'dır (San'a, el-Mektebetü'l-âmme, Ebû Ali el-Kebîr Yazmaları, nr. 260; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 140). Bu konuda yazılan en sert reddiye ise Şerîf el-Murtazâ'nın Kitâbü'ş-Şâfî fi'l-imâme adlı kitabı olup Ebû Ca'fer et-Tûsî bunu Telḫîṣü'ş-Şâfî adıyla özetleyip (nşr. Seyyid Hüseyin Bahrülulûm, Necef, ts.) Kādî Abdülcebbâr ve Mu'tezile ile ilgili eleştirileri imâmetle sınırlandırmıştır.

el-Muġnî üzerine birçok kitap ve makale yazılmıştır. Bunların ilki, M. Halîl Yahyâ Nâmî'nin el-Biʿs̠etü'l-Mıṣriyye li-taṣvîri'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî bilâdi'l-Yemen adlı risâlesidir (Kahire 1952). İkincisi, Fuâd Seyyid tarafından kaleme alınan "Maḫṭûṭâtü'l-Yemen" adlı makaledir (MMMA [Kahire], I/2 [1955], s. 194-212). Georges C. Anawati, 1957'de Münih'te düzenlenen Milletlerarası Şarkiyatçılar Kongresi'nde sunduğu tebliğde el-Muġnî'yi geniş bir şekilde tanıtmıştır (Herbert Franke, DMG, Wiesbaden 1959, s. 288-292). Ayrıca G. C. Anawati, R. Caspar ve Mahmûd el-Hudayrî de ortaklaşa bir makale kaleme almışlardır ("Une somme inédite de théologie mo'tazilite: Le Moghni Du Qadı Abd al-Jabbar", MIDEO, IV [1957], s. 281-316]). Hudayrî, aynı derginin V. sayısında yayımladığı makalede el-Muġnî'nin yeni iki cildinin (XV, XVII. ciltler) bulunduğunu haber vermiştir (V [1958], s. 417-424). Abdünnebî Fâdıl, Kādî Abdülcebbâr'ın eserlerini tanıtmak üzere yazdığı makalede el-Muġnî'ye geniş yer ayırmıştır (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve ʿulûmi'l-insâniyye, sy. XI [Fas 1990], s. 97-131). Abdurrahman Utbe de İslâm kültürünün ana kaynaklarını anlattığı Maʿa'l-mektebeti'l-ʿArabiyye Dirâse fî ümmühâti'l-meṣâdır ve'l-merâciʿ el-muttaṣıla bi't-türâs̠ adlı çalışmasında eseri tanıtmıştır (Beyrut 1984, s. 312-313).

el-Muġnî'nin ciltleri de makalelere konu olmuştur. Meselâ Guy Monnot, V. ciltle ilgili olarak "Sabéens et idolatres selon Abd al-Jabbar" (Israel Oriental Studies, VII [1977], s. 12-48) ve "Les doctrines des chrétiens dans le 'Moghni' de Abd al-Jabbar" (MIDEO, XVI [1983], s. 9-30) adıyla iki makale yazmıştır. Öte yandan VI. cildin birinci kısmını George Fadlo Hourani Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar (Oxford 1971), VII. cildi J. R. T. M. Peters God's Created Speech (Leiden 1976), IX. cildi

Judith K. Hecker, “Some Notes on Kitab al-Tawlīd From The Mughnī of The Qādī ‘Abd al-Jabbār” (Jerusalem Studies in Arabic and Islam, II [1980], s. 281-319), XI. cildi Abdülkerîm Osman Naẓariyyetü’t-teklîf ʿinde’l-Ḳāḍî ʿAbdilcebbâr (Beyrut 1971) ve XII. cildi de Marie Bernard, L’épistémologie mu’tazilite d’après le Muğnî du Qādī ʿAbd al-Ğabbār (Paris 1977) adlı çalışmalarında ele almışlardır. Elsayed Elshahed, XII. cildin birinci kısmını yazma nüshaları ile karşılaştırarak bir makale kaleme almış (“Korrekturen zu Madkūrs Ausga’be des 12. Bandes des Muğnî von al-Qādī Abdalğabbâr”, ZDMG, sy. 134 [1984], s. 274-279), Erwin Isak Jakub Rosenthal ise XX. cilt hakkında bir makale yazmıştır (“Abd al-Jabbar on the Imâmate”, Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wichens, VI [Toronto 1984], s. 207-218).

el-Muġnî’den günümüze ulaşan on dört cüz (on altı cilt) toplam on dokuz muhakkik tarafından neşre hazırlanmış, İbrâhim Medkûr’un ilmî redaksiyonu ve Tâhâ Hüseyin’in kontrolünde Kahire’de yayımlanmıştır (1380-1385). Yazma nüshaları Yemen’de el-Mektebetü’l-âmme’de, bunların mikrofilmleri ise Kahire Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 9, 86-151, 259; VI/1, s. 3-4; VII, 3-5; XI, 3-58; XII, 386-443; XIII, 9; XV, 261-278; XVI, 152-406; XX/2, s. 262-274; ayrıca bk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî’nin mukaddimesi, VI, 1-8; İbrâhim el-Ebyârî’nin mukaddimesi, VII, 1-4; İbrâhim Medkûr’un mukaddimeleri, VIII, 1-5; IX, 1-4; XII, 1-8; Mustafa es-Sekkā’nın mukaddimesi, XIV, 1-10; Emîn el-Hûlî’nin mukaddimesi, XVII, 4-5; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli’d-dîn (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, neşredenin girişi, I, 165-166; Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu’l-ʿuyûn (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 367; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 113; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 499; Abdüssettar er-Râvî, el-ʿAḳl ve’l-ḥürriyye, Beyrut 1980, s. 43-44.

İlyas Çelebi

MUĞNİ’l-LEBÎB

(مغني اللبيب)

İbn Hişâm en-Nahvî’nin (ö. 761/1360) Arap gramerine dair eseri.

Müellif, nahiv ilminin bütün konularına ayırdığı bu eserine Muġni’l-lebîb ʿan kütübi’l-eʿârîb adını vererek onun, okuyucuları nahiv ilminde ve özellikle cümle tahlillerinde (i‘rab) başka kitaplardan müstağni kıldığını ifade etmektedir. Ayrıca kendisini bu eseri yazmaya sevkeden sebeplerden birinin daha önce hazırladığı, Muġni’l-lebîb’in sekiz bölümünden dördünü kapsayan el-İʿrâb ʿan ḳavâʿidi’l-iʿrâb’ının büyük ilgi görmesi olduğunu belirtmektedir. İbn Hişâm, Mekke’de 749’da (1348) kaleme aldığı eserinin Mısır yolculuğu sırasında diğer bazı kitaplarıyla birlikte kaybolması üzerine kitabını 756’da (1355) Mekke’ye döndüğünde daha mükemmel şekilde tekrar yazmıştır. Müellif, ilk telifte kapalı ve zor anlaşılır bulduğu meseleleri bu ikincisinde çözdüğünü kaydetmektedir.

İbn Hişâm’ın en önemli eseri olan Muġni’l-lebîb bir girişle sekiz bölümden (bab) meydana gelmektedir. Kitapta edatlar, cümle ve şibhü’l-cümle ile ilgili hüküm, kural, yorum ve tahliller, cümle tahlilleriyle alâkalı meseleler, kurallar, bu konuda yapılabilecek hatalar ve diğer bazı meseleler ele alınmıştır. Arap gramerine dair o zamana kadar yazılan eserlerde takip edilen âmil-ma‘mûl-amel / i‘rab, merfûât-mansûbât-mecrûrât-meczûmât şeklindeki geleneksel tertibin aksine bu kitapta özgün bir yöntem izlenerek konular müfredler (mâna harfleri / edatlar) ve terkipler (cümle, şibhü’l-cümle) şeklinde iki ana bölüm ve sekiz alt bölüm halinde düzenlenmiştir. Bu özelliğiyle Muġni’l-lebîb daha müellifi hayattayken şöhrete kavuşmuş, Afrika’da da büyük rağbet görmüştür. Eserin muhtevasını tanıtan İbn Haldûn kitap ve müellifi hakkında takdirkâr ifadeler kullanmış, şârih İbnü’d-Demâmînî de bir şiirinde esere olan hayranlığını dile getirmiştir.

Kitapta nahiv meseleleri yanında sarf konuları, fonetik, belâgat, kısmen lehçe farklılıkları ve tefsire dair bazı konular üzerinde de durulmuştur. İbn Hişâm eski nahivcilerden naklettiği görüşleri, bazı gramer kuralları ile dil

problemlerine dair aktardığı ihtilâfları açık bir şekilde ortaya koymuş, tercih etmek istediği görüşü

mantıkî kurallar içinde etraflıca tartıştıktan sonra gerekçelerini sunmuştur. Kelimeleri fiil, isim, zarf ve harf olmaları açısından ele alan müellif her biri hakkında terkipte geçtiğini farzederek hüküm vermiş, incelemelerini Kur'an'ın çeşitli kıraatleri, hadis, atasözü, Arap edebiyatından getirdiği şâhidlerle delillendirip zengin misallerle açıklamıştır. Eserin orijinal yanlarından biri de sıkça başvurulan istitrat üslûbu olup bir münasebetle konunun dışına çıkılarak ayrıntılara ve faydalı bilgilere yer verilmiştir. Basra ve Kûfe başta olmak üzere Bağdat, Mısır ve Endülüs dil mekteplerinin görüşlerini tarafsız bir yaklaşımla ortaya koyan İbn Hişâm delilini güçlü bulduğu fikirleri tercih etmiştir. Müellif, başta Sîbeveyhi olmak üzere Basra mektebine mensup dilcilerin görüşlerine ağırlıklı olarak yer verdiği gibi Kûfe mektebine mensup Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Sa'leb gibi âlimlerin onayladığı veya karşı çıktığı fikirlere de yer vermiştir (Muġni'l-lebîb, I, 152, 161, 233; II, 361). En çok nakilde bulunduğu Zemahşerî ile İbnü'l-Hâcib'in görüşlerinin çoğuna ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin görüşlerinin tamamına muhalefet etmektedir. İbn Bâbeşâz ile İbn Mu'tî'den nakiller yapan müellif, Mısır ve Şam mekteplerinin temsilcisi kabul ettiği İbn Mâlik'in fikirlerinin çoğunu beğenmekle birlikte bazılarını yadırgamaktadır.

Muġni'l-lebîb üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar ve nazma çekme şeklinde birçok çalışma yapılmış olup belli başlıları şunlardır: 1. İbnü'd-Demâmînî, Tuḥfetü'l-ġarîb fi'l-kelâm ʿalâ Muġni'l-lebîb. Takıyyüddin eş-Şümünnî'nin el-Munṣıf adlı şerhinin kenarında yayımlanmıştır (aş. bk.). Şârih esere iki şerh daha yazmıştır. 2. Takıyyüddin eş-Şümünnî, el-Munṣıf mine'l-kelâm ʿalâ Muġni'bni Hişâm (I-II, Kahire 1305). 3. Celâleddin es-Süyûtî, Şerḥu şevâhidi Muġni'l-lebîb (el-Fetḥu'l-ḳarîb bi-şevâhidi Muġni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb). Muġni'l-lebîb'in en güzel şevâhid şerhlerinden biri olup birkaç defa basılmıştır (I-II, Tahran 1271; Kahire 1322; nşr. Ahmed Zâfir, I-II, Beyrut, ts.; nşr. Mahmûd eş-Şinkītî, Beyrut 1966). Kaynaklarda Süyûtî'nin el-Fetḥu'l-ḳarîb fî-ḥavâşî Muġni'l-lebîb, Tuḥfetü'l-ḥabîb bi-necâti Muġni'l-lebîb adlı şerhlerinden de söz edilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunun, II, 1753). 4. Abdülkādir el-Bağdâdî, Şerḥu ebyâti Muġni'l-lebîb (nşr. Abdülazîz Rebâh - Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk, I-VI, Dımaşk 1973-1978). 5.

İbn Molla (Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Halebî), Müntehâ emeli'l-erîb mine'l-kelâm ʿalâ Muġni'l-lebîb (Brockelmann, III, 1248). 6. Mustafa Remzî el-Antâkî, Ġunyetü'l-erîb ʿan şürûḥi Muġni'l-lebîb (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1754; Mecelletü'l-ves̱âʾiḳ ve'l-maḫṭûṭât, II/2 [Trablus 1987], s. 341-360, yazması için bk. el-Mektebetü'l-vataniyye [Tunus], nr. 1765). 7. Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye(tü'd-Desûḳī) ʿalâ Muġni'l-lebîb. Desûkī'nin Muġni'l-lebîb'in bir nüshasının kenarına yazdığı hâşiyeyi oğlu Mustafa kitap haline getirmiş, daha sonra kenarında Muġni'l-lebîb olduğu halde birkaç defa basılmıştır (I-II, Bulak 1286; Kahire 1287, 1299, 1305, 1306, 1358). Desûkī'nin ayrıca Şerḥu şevâhidi'l-Muġnî adlı bir çalışması vardır. 8. el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî, Ḥâşiye ʿalâ Muġni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb. Kenarında Muġni'l-lebîb metniyle birlikte iki defa yayımlanmıştır (Kahire 1299, 1328). Abdülhâdî el-Ebyârî, bu hâşiyeye el-Ḳaṣrü'l-mebnî ʿalâ ḥavâşi'l-Muġnî adıyla bir hâşiye yazmıştır (I-II, Kahire 1301). 9. Muhammed Ali Tâhâ ed-Dürre, Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb iʿrâbü Şevâhidi Muġni'l-lebîb (I-IV, Humus 1390/1970).

Keşfü'ẓ-ẓunûn'da kaydedildiği üzere eser, Muhammed b. Abdülmecîd es-Sâmûlî tarafından Dîvânü'l-erîb fî muḫtaṣarı Muġni'l-lebîb adıyla ihtisar edilmiş ve bu ihtisara bir hâşiye yazılmıştır. Şemseddin Muhammed b. İbrâhim el-Bâcûrî ve Mevlânâ Ahmed et-Tâib el-Veysî de (Ḳurâżatü'ẕ-ẕeheb fî ʿilmeyi'n-naḥv ve'l-edeb) eseri ihtisar etmiştir. Ebü'n-Necâ b. Halef el-Mısrî, Muġni'l-lebîb'i Lübâbü'l-Muġnî adıyla manzum hale getirdikten sonra şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 3526).

Muġni'l-lebîb, müstakil olarak basıldığı gibi (Kahire 1305, 1307, 1317; Tahran 1274; Tebriz 1276) Sünbâvî ve Desûkī'nin hâşiyelerinin kenarında da yayımlanmıştır. Eserin ilmî neşri Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (I-II, Kahire, ts.) ve Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah (I-II, Dımaşk 1964) tarafından yapılmıştır. Adrian Gully, Grammar and Semantics in Medieval Arabic, a study of İbn-Hisham's Mugni'l-Labib adlı eserinde (Richmand 1995) Muġni'l-lebîb'i gramer ve anlam bilimi yönünden incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, Muġni'l-lebîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Medenî), I-II; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 198; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1323, 1751-1754; Serkîs, Muʿcem, I, 276, 360, 473-474, 875-876, 1081-1082, 1143; Brockelmann, GAL Suppl., II, 17-18;

III, 1248; Îżâḥu'l-meknûn, II, 519; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 512-514; Maʿa'l-Mektebe, s. 284-286; Ali Fevde Nîl, İbn Hişâm el-Ensârî: Âs̱âruhû ve meẕhebühü'n-naḥvî, Riyad 1406/1985, s. 43; Sâmi Avad, İbn Hişâm en-Naḥvî, Dımaşk 1978, s. 87-105; Abdülâl Sâlim Mekrem, "İbn Hişâm el-Mıṣrî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve't-terbiye, sy. 5, Safet 1974, s. 13-19.

M. Reşit Özbalıkçı

MUĞNİ'l-MUHTÂC

(مغني المحتاج)

Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adlı eseri üzerine Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö. 977/1570) yazdığı şerh

(bk. MİNHÂCÜ't-TÂLİBÎN).

MUHABBET

(المحبّة)

Sözlükte muhabbet (mahabbet) kelimesinin hub (hubb) kökünden isim olduğu belirtilmekte, hub ise kısaca “buğzun zıddı” olarak tanımlanmaktadır (Lisânü’l-ʿArab, “ḥbb” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḥbb” md.). Literatürde muhabbet ve hub ile meveddet ve vüd (vüdd) yaygın biçimde “sevgi” anlamında kullanılmakta, sevginin coşkulu şekli ise aşk kelimesiyle ifade edilmektedir. Tehânevî’nin vüd ile ilgili verdiği “seveni kendinden geçirecek derecede coşkulu sevgi” şeklindeki tanım (Keşşâf, II, 1470) daha çok aşk için uygun düşmektedir. Bazı âlimlere göre muhabbet “eğilim, meyil” mânasında iradenin eş anlamlısı olup “kişinin iyi olduğunu bildiği veya zannettiği şeyi istemesi” anlamına gelir. Bununla birlikte muhabbetin iradeden daha güçlü bir istek mânası içerdiği belirtilmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥbb” md.; Tehânevî, I, 270). Semavî kitaplarda özellikle İncil ve Kur’an’da muhabbet üzerinde önemle durulmuş ve muhabbetin dinî hayatın temeli ve aslî unsuru olduğu ifade edilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de muhabbet bir âyette (Tâhâ 20/39), hub ise dokuz âyette geçmekte, yetmiş iki yerde aynı kökten isim ve fiiller yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥbb” md.). Bu âyetlerde sevginin hem Allah’a hem insana nisbet edildiği görülür. “Allah onları, onlar da Allah’ı severler” (el-Mâide 5/54) ifadesi Allah’la kullar arasındaki karşılıklı sevgiyi vurgulamaktadır. Allah’ın isimlerinden olan vedûd (Hûd 11/90; el-Bürûc 85/14) onun kullarını çok sevdiğini ifade eder. Allah’a nisbet edilen yerlerde O’nun takvâ sahiplerini, iyilik severleri, maddî ve mânevî temizliğe önem verenleri, tevekkül ehlini, sabırlı davrananları, adaletli olanları, kahramanları, Hz. Peygamber’e uyanları sevdiği; inkârcıları, zulüm ve haksızlık yapanları, günahlarda ısrar edenleri, böbürlenip övünenleri, büyüklük taslayıp gerçeklere karşı çıkanları, nankörleri, hainleri, aşırılığa sapanları, şımarıkları sevmediği bildirilir. Sevginin insana nisbet edildiği âyetlerde Allah sevgisi, iman sevgisi, müminler arasındaki sevgi gibi sevgi türlerinden övgüyle söz edilmekte, buna karşılık insanın dünyaya, mala mülke, geçici hazlara aşırı düşkünlüğü, hak etmediği halde

övülmeyi ve çirkin olan şeyleri ifşa etmeyi sevmesi eleştirilmektedir. Diğer bazı âyetlerde Allah sevgisinin bütün sevgilerden daha güçlü olması gerektiği (el-Bakara 2/165), Allah'ı sevmenin başlıca alâmetinin Peygamber'e bağlılık ve onun yolunu izlemek olduğu (Âl-i İmrân 3/31) bildirilmekte ve Allah'ı seven, Allah'ın da kendilerini sevdiği kulların müminler karşısında alçak gönüllülüklerinden, inkârcılar karşısında onurlu duruşlarından övgüyle bahsedilmektedir (el-Mâide 5/54).

Muhabbet konusu hem Allah'a hem insanlara nisbet edilerek hadislerde de geniş bir şekilde yer almıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "ḥbb", "vdd" md.leri). Bu hadislerde iyilik severlik, hoşgörü, yumuşak huyluluk, kolaylaştırıcı olma, kusurları örtme, hayâ, iffet, zâhidlik, takvâ ve güzel davranma Allah'ın sevdiği meziyetler arasında zikredilir. İnsanların birbirini sevmelerini isteyen çok sayıda hadis bulunmakta olup bu sevginin sırf Allah rızası için olması gerektiği belirtilmektedir. Zira, "Amellerin en üstünü Allah için sevmektir" (Nesâî, "Sünnet", 2); "Sevdiğini Allah için sevmek, yerdiğini de Allah için yermek imandandır" (Buhârî, "Îmân", 1). Bir kutsî hadiste, "Benim için birbirini sevenlere, benim için bir araya gelenlere muhabbetim vâcip olmuştur" buyurulmaktadır (el-Muvaṭṭaʾ, "Şiʿr", 12; Müsned, IV, 386; V, 229, 233). Diğer bir hadiste, Allah için birbirini seven ve bu sevgiyle buluşup bu sevgiyle ayrılanlar mahşer gününde Allah'ın özel konukları olarak ağırlanacak yedi zümre içinde gösterilmiştir (Buhârî, "Ezân", 36; Müslim, "Zekât", 91; Tirmizî, "Zühd", 53). "Sizden biriniz kendisi için sevip istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz" meâlindeki hadis bütün kaynaklarda geçmekte (meselâ bk. Müsned, I, 89; Buhârî, "Îmân", 7; Müslim "Îmân", 71, 72) ve ahlâkın temel ilkelerinden biri kabul edilmektedir. "İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş sayılmazsınız" meâlindeki hadis de (Müslim, "Îmân", 94, Ebû Dâvûd, "Edeb", 13) İslâm kardeşliğinin önemini dile getirmektedir. Hadislerde ayrıca gerçek anlamda mümin olabilmek için Allah'ı ve resulünü her şeyden ve herkesten daha fazla sevmenin gerektiğine dikkat çekilmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Îmân", 8, 9, 14; Müslim, "Îmân", 66-70; Tirmizî, "Îmân", 10; Nesâî, "Îmân", 3-4).

II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru zâhidler ve ilk sûfîler, Allahkul ilişkisi ve âhiret konularında uyarı ve korkutmadan ziyade sevgi ve ümidi öne çıkaran âyet ve hadisler üzerinde durmaya başlamışlar böylece zamanla

sevgi tasavvufun temeli haline gelmiş, kulun Allah'a yönelişinde sevgi ibadetin önüne geçmiştir. Râbia el-Adeviyye, Meryem el-Basriyye, Reyhâne-i Vâlihe, Muâze el-Adeviyye, Şa'vâne, Riyâh b. Amr el-Kaysî, Hibbân el-Harîrî, Habîb el-Acemî gibi Basralı zâhidler bu hareketin öncülüğünü yapmışlardır. Onlara göre bir mümin Allah'ın gazabından ve cehennem azabından kurtulmak veya cennete girmek için Allah'a ibadet edebilir, ancak ibadetin en üstünü Allah'a sırf rab ve mevlâ olduğu için ibadet etmek ve karşılığında rızâsını kazanmaktan başka hiçbir şey beklememektir. Râbia el-Adeviyye, cennet ve oradaki nimetler için Allah'a ibadet etmeyi ücret karşılığında çalışmaya benzetir.

III. (IX.) yüzyılda yaşayan sûfîler muhabbet kavramını açıklamak için çeşitli tarifler yapmışlar, Hâris el-Muhâsibî, Amr b. Osman el-Mekkî gibi sûfîler bu konuda risâleler kaleme almışlardır (Ebû Nuaym, X, 76-91). Semnûn b. Hamza, Muhib Semnûn diye tanınmıştı. Ma'rûf-i Kerhî muhabbetin öğretimle elde edilemeyeceği, bunun Hakk'ın bir lutfu olduğu kanaatindeydi (Sülemî, s. 89). Muhâsibî aslî muhabbeti "iman sevgisi" diye tanımlamış, "Müminler Allah'ı coşkuyla sever" ifadesiyle (el-Bakara 2/165) buna işaret edildiğini belirtmiştir. Ona göre muhabbetin ne olduğu muhabbet ehlinin ahlâkından ve hallerinden anlaşılır (Ebû Nuaym, X, 79).

Tasavvufta mânevî hal olarak kabul edilen muhabbetin üç çeşidinden bahsedilir. Bunların ilki halkın muhabbetidir. Sevenin sevdiğini gönlünde tutup ona itaat etmesi bu tür muhabbetin şartıdır. İkincisi hakikat ehli dürüst müminlerin

muhabbetidir. Bu türde muhabbet ehli arzu ve heveslerinden arınarak sevdiğinin iradesine göre hareket etmeyi esas alır. Üçüncüsü sıddıklar ve âriflerin muhabbetidir. Sırf Allah'ın kadîm olan sevgisine yönelmekten ve bu konudaki mârifetten kaynaklanan bu muhabbette, Cüneyd-i Bağdâdî'nin dediği gibi seven kendi vasıflarının yerine sevgilisinin vasıflarına bürünür (Serrâc, s. 86-87). Muhyiddin İbnü'l-Arabî sevgiyi hevâ, hub, aşk ve vüd olmak üzere dörde ayırır; ayrıca tabii, ruhanî ve ilâhî sevgiden bahseder. Tabii sevgi hem insanlarda hem hayvanlarda görülür; canlıların yavrularını sevmeleri böyledir. Ruhanî sevgi insana özgüdür. Allah'ın kulunu, kulun Allah'ı sevmesi ise ilâhî sevgidir. Beşerî sevgi ilâhî sevgiye ulaşmanın bir aracı olarak görüldüğünden önemlidir. Ahmed el-Gazzâlî, Aynülkudât el-

Hemedânî, İbnü’l-Arabî ve Fuzûlî’de platonik aşkı andıran bu sevgi türünün güzel örnekleri mevcuttur.

İlâhî sevgiyi tevhid, fenâ ve elest bezmi kapsamında açıklayan Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre tevhidi gerçekleştiren kişi fenâ mertebesine ermiş ve “aynü’l-mahabbe” denilen sevgiye ulaşmıştır. Bu sevgi Allah’ın insanlar için sevdiğini sevmek, sevmediğini sevmemektir (Sülemî, s. 163), böylece ilâhî sevgiyi O’nunla paylaşmaktır. Zünnûn el-Mısrî’nin muhabbet anlayışı ilâhî tecellileri temaşadan kaynaklanan zevke dayanır; bunun için o, Hak ile kendisi arasındaki perdelerin kalkması için niyazda bulunur (Ebû Nuaym, IX, 342-343). Zünnûn’a göre Hak ile insan arasındaki en kalın perde kişinin benlik tutkusudur. Kulun Allah’ı sevmesinin belirtisi Allah’ın sevgilisi Hz. Muhammed’in ahlâkına ve sünnetine tâbi olmaktır (Sülemî, s. 21). Muhabbet ehli nezdinde cennetin önemli olmadığını söyleyen Bâyezîd-i Bistâmî biri meveddet meyinden, diğeri muhabbet kadehinden kaynaklanan iki tür sevgiden bahseder. Birincisi nimeti görmekten, ikincisi nimeti vereni temaşadan hâsıl olur (Hücvîrî, s. 133). Hallâc-ı Mansûr muhabbet anlayışını, “-Allah ve ben-bir bedende iki ruhuz”; “Ruhumu ruhunla meczettim” gibi ifadelerle dile getirmiş, Gazzâlî’nin halkın yanlış anlamasına yol açacak tehlikeli sözler olarak gördüğü bu sözleri (İḥyâʾ, I, 36; IV, 307) İbn Teymiyye hulûle dayandığını söyleyerek reddetmiştir (et-Tuḥfetü’l-ʿIrâḳıyye, s. 44). İlk sûfîler muhabbeti sarhoşluk vermesi bakımından şaraba, yakıcı niteliği yönünden ateşe benzetmişler, bazan da beşerî aşkı tasvir için kullanılan insanlara has nitelikleri mecaz olarak Allah için kullanmışlar, ayrıca beşerî sevgiyi dile getiren gazelleri ilâhî muhabbete uyarlamışlardır. İbnü’l-Fârız’ın ünlü el-Hamriyye kasidesi ilâhî muhabbeti simgeleyen şarabın tasviriyle başlar. Tasavvufta bu gelenek günümüze kadar gelmiştir.

Gazzâlî’ye göre insan kendini, kendisine iyilik yapanı, iyilik sever kimseyi, güzeli ve âhengi sever. Bu yönden sevilmeye en çok lâyık olan ise Allah’tır. Çünkü kendini ve kendisine iyilik yapanı seven bir insanın ona varlığını veren, gerek ona gerekse herkese bol bol iyilik yapan rabbini sevmesi gerekir. Ayrıca güzeli seven insan kendisi iyi ve güzel (cemîl) olup bütün iyiliklerin, güzelliklerin yaratıcısı olan Allah’ı da sever. Allah’ın adalet, merhamet gibi bazı sıfatlarının bir ölçüde insanda da bulunması ikisi arasında bir tenâsübün mevcut olduğunu, dolayısıyla bu açıdan da insanın

en çok Allah'ı sevmesi gerektiğini gösterir (İḥyâʾ, IV, 300-307). Sevginin en üstün derecesi Allah'ı bütün kalbiyle sevmektir. Sevenler kendilerini sevdikleriyle şartlı ve ona bağlı hale getirirler. Bu sebeple kim Allah'a ihlâsla bağlanmışsa artık Allah onun kalbinin mahbubu, mâbudu ve maksudu olmuş demektir (a.g.e., IV, 316). Sonuç olarak sevgi bütün makamların vardığı son noktadır (a.g.e., IV, 337).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre de maddî ve mânevî bütün varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir ve var olan her şeydeki güzellik O'nun cemîl isminin bir yansıması, bu güzele yönelik muhabbet de yine O'nun vedûd isminin tecellisidir. Şu halde hakiki mahbup sadece Hak'tır. Sevilen diğer güzel şeyler O'nun güzelliğini yansıttığından bunlara yönelik sevgi de aslında ilâhî kaynaklıdır. Sûfîler çok defa salt beşerî aşkı da ilâhî muhabbete geçiş için bir vasıta kabul ederler. "Sevgi benim dinim ve imanımdır" diyen İbnü'l-Arabî evrenin var oluş sebebi olarak muhabbeti görür. Hadis diye nakledilen bir ifadeye göre Allah gizli bir hazine iken tanınmak istemiş, bunun için de âlemi yaratmıştır (Aclûnî, II, 132). Bu sözde "tanınma" mârifet, "isteme" de muhabbet kavramlarıyla ifade edilmiştir. Âlemin var olma sebebi Allah'ın tanınmaya duyduğu bu muhabbetidir. Sûfîlere göre mutlak gayb olan Hak ilk önce sevgi şeklinde tecelli ettiği için buna "taayyün-i hubbî" veya "taayyün-i evvel" denilmiştir. Nûr-i Muhammedî, hakîkat-i Muhammediyye ve akl-ı evvel gibi isimler de verilen bu tecellinin gaybdan şehâdete doğru açılım kazanmasıyla muhabbet bütün varlıklara ve zerrelere sirayet etmiş, onların özünü ve var olma sebebini oluşturmuştur. Varlığının aslı muhabbet olduğundan insan ancak muhabbet yolunu izleyip Hakk'ı ve halkı severek Allah'ın yakınlığına erebilir (Fuṣûṣ, s. 203, 218).

Mutasavvıflar muhabbetle ahlâk arasında sıkı bir ilişki bulunduğuna dikkat çekmişlerdir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi muhabbet nihaî makam ve en yüksek değerdir; şevk, üns ve rızâ gibi tasavvufî-ahlâkî makamlar onun sonucudur. Tövbe, sabır, zühd, şükür, takvâ, tevazu, cömertlik, adalet ve merhamet gibi erdemlerin özünde de sevgi vardır. Dinî hasletler ve ahlâkî erdemler sevginin meyvesidir (İḥyâʾ, IV, 294, 337-338). Mevlânâ da sevginin acıyı tatlı, bakırı altın, bulanıklığı duru, derdi devâ, dikeni gül, sirkeyi mey, zindanı gülistan, nârı nur, üzüntüyü neşe, kahrı lutuf, ölüyü diri, kralı kul haline getiren bir güce sahip bulunduğunu belirtir (Mesnevî,

II, 6, 117). Sûfîler ahlâkî özelliklere sahip olarak ilâhî muhabbete erişmeye çalışırlar. Bu anlayışa dayanan ahlâk her şeyden önce bir sevgi ahlâkıdır.

Kur'an ve hadislerde Allah ile kulları arasındaki sevgiden açıkça bahsedilmiş olmasına rağmen bu mesele bazı itikadî mezhepler ve kelâm âlimleri arasında tartışmalara yol açmıştır. Allah'ın seven ve sevilen bir varlık olmasının mümkün bulunmadığını söyleyen âlimlere göre konuyla ilgili âyet ve hadislerin mecaz olarak anlaşılması gerekir. İlk müslümanlar ve zâhidler arasında Allah'ın seven ve sevilen mevlâ oluşu kabul edilirken Cehmiyye ve Mu'tezile'nin ortaya çıkışıyla birlikte seven ve sevilen Allah anlayışı tartışılır hale gelmiştir. Cehmiyye, muhabbetin sevenle sevilen arasında bir münasebetin bulunmasını gerektirdiğini belirterek Allah'ın gerçekten seven-sevilen bir niteliğe sahip oluşunu kabul etmemiş, daha sonra Mu'tezile tarafından benimsenen bu görüş bazı kelâmcıları da etkilemiştir. İbn Teymiyye, İslâm'da ilk defa bu bid'atı ortaya çıkaran kişinin 124'te (742 [?]) idam edilen Ca'd b. Dirhem olduğunu söyler (et-Tuḥfetü'l-ʿIrâḳıyye, s. 49). Mu'tezile insanın Allah'ı sevmesini O'na saygı gösterip itaat etmesi ve rızâsını istemesi, Allah'ın kullarını sevmesini de onları ödüllendirmesi, övmesi ve kendilerinden razı olması şeklinde yorumlamıştır

(Zemahşerî, I, 211, 645-648). Zemahşerî'ye göre Allah'ın sevme ve sevilme vasfını kabul eden ve bunu savunan sûfîler cahil, ilim ve âlim düşmanı ve şeriat muhalifidir. İbn Dâvûd ez-Zâhirî de ilâhî muhabbeti mecaz olarak anlar. Fahreddin er-Râzî, Eş'arîler gibi Allah'ın fiilî sıfatlarını te'vil etmiş, sevme ve sevilme vasıflarını O'nun irade veya kelâm sıfatlarına indirgemiştir. Allah'ın kulunu sevmesini irade sıfatının özel bir şekli olarak yorumlayanlar bunu Allah'ın kuluna lutufta bulunması diye anlamışlar veya kulunu sevmesini onu övmesi şeklinde yorumlayıp kelâm sıfatıyla ilişkilendirmişlerdir.

Tasavvufta başta Kuşeyrî'nin er-Risâle'si, Hücvîrî'nin Keşfü'l-maḥcûb'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'u, Gazzâlî'nin İḥyâʾı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'si, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'si, İbnü'l-Fârız'ın eṭ-Ṭâʿiyyetü'l-kübrâ'sı olmak üzere bütün tasavvuf kitaplarında muhabbet konusuna geniş yer verilmiştir. Özellikle İbnü'l-Fârız, Senâî, Ferîdüddin Attâr, Molla Câmî, Mevlânâ

Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî gibi tasavvuf şairleri Arap, İran ve Türk kültürlerinde sevgi edebiyatının öncülüğünü yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥbb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥbb” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 270; II, 1470; Tâcü’l-ʿarûs, “ḥbb” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥbb”, “vdd” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥbb”, “vdd” md.leri; el-Muvaṭṭaʾ, “Şiʿr”, 12; Müsned, I, 89; IV, 386; V, 229, 233; Buhârî, “Ez̠ân”, 36, “Edeb”, 41, “Reḳāʾiḳ”, 38, “Îmân”, 1, 7, 8, 9, 14, 71, 94; Müslim, “Birr”, 157, “Îmân”, 66-72, 93, 94, “Zekât”, 91; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2, “Edeb”, 13, 131, “Ḥammâm”, 1; Tirmizî, “Îmân”, 10, “Daʿavât”, 92, 93, “Ḳıyâmet”, 59, “Zühd”, 2, 53, “Menâḳıb”, 1; Nesâî, “Sünnet”, 2, “Îmân”, 3-4; Hakîm et-Tirmizî, H̱atmü’l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 287-295; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 84, 86-87, 300, 461; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 109; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, II, 99, 101; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 21, 51, 80, 89, 163, 556, 561; Ebû Nuaym, Ḥilye, IX, 342-343; X, 76-91; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 145, 495, 610; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 133, 392; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 36; II, 161-166; IV, 293-339; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 211, 645-648; Ferîdüddin Attâr, Tez̠kiretü’l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 893; İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 203, 218; Mevlânâ, Mesnevî, II, 6, 117; İbn Teymiyye, et-Tuḥfetü’l-ʿIrâḳıyye (Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-münîriyye içinde), Beyrut 1246, s. 44, 49; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, Kahire 1253, s. 165; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 132; Ebü’l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf s̠evretün rûḥiyye fi’l-İslâm, Kahire 1963, s. 202, 242; M. Mustafa Hilmî, İbnü’l-Fârıż ve’l-ḥubbü’l-ilâhî, Kahire 1971; R. A. Nicholson, İslâm Sûfîleri (trc. Mehmet Dağ v.dğr.), Ankara 1978, s. 86-102; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 301-305; M. Celâl Şeref, Dirâsât fi’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, s. 123, 186-190; G. Scattolin, “Love (hubb) of God in Islamic Mysticism: A Study of a Semantic Development-1: Love (hubb) of God in the Koran”, MIDEO, XXXV (1997), s. 239-258; L. Massignon, “Uzrî”, İA, XII, 90; M. Arkoun, “ʿIs̠h̠ḳ”, EI² (İng.), IV, 118.

Süleyman Uludağ

Felsefe-Ahlâk.

İslâm düşüncesinde muhabbet kavramı hem ontolojik hem sosyal, psikolojik ve ahlâkî boyutuyla ele alınmıştır. İslâm felsefesinde muhabbet teriminin taşıdığı kozmolojik anlamlar, Şehristânî'nin Empedokles hakkında verdiği bilgilerde görüldüğü gibi antik felsefeye kadar geri götürülmüştür. Bu filozofa nisbet edilen fikirlere göre Tanrı'nın yarattığı ilk varlık kendisinde sevgi ve hâkimiyet ilkelerini taşır. Bütün kozmolojik oluşum süreçleri, bu iki ilkenin varlıkta doğurduğu kutuplaşmanın bir sonucu olarak meydana gelir (el-Milel ve'n-niḥal, II, 68-69). Daha önce Ebü'l-Hasan el-Âmirî, Ebû Hayyân et-Tevhidî ve diğer müelliflerce de aktarılan bu görüşler (Kraemer, s. 141-143) Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından "ashâb-ı mahabbet ü galebe" diye anılmaktadır. Tûsî'ye göre bu akıma mensup olanlar sevgiyi varlıktaki düzen, birlik ve hiyerarşinin nihaî ilkesi olarak kabul etmekle kozmolojik görüşlerinde aşırılığa kaçmışlardır (Nasirean Ethics, s. 196). Kınalızâde Ali Efendi aynı akıma Risâle fi'l-ʿışḳ adlı eseriyle İbn Sînâ'yı da katmıştır (Ahlâk-ı Alâî, II, 80). Çünkü filozof bu eserinde aşkı kozmolojik bir ilke diye ele almaktadır. Sevgi kavramına bu açıdan yaklaşmanın İslâm felsefesindeki diğer yansıması İşrâkī felsefede olmuştur. Empedokles'i kadîm İşrak geleneğinin önemli bir temsilcisi sayan Şehâbeddin es-Sühreverdî, sevgi ve hâkimiyet kavramlarına nurlar hiyerarşisinde merkezî bir yer vermiştir (Ḥikmetü'l-işrâḳ, s. 136-137, 142-143, 147-148).

Ya'kūb b. İshak el-Kindî sevgiyi "varlıkların birleşme sebebi" ve "ruhun isteği" şeklinde tanımlamıştır. Bu iki tanımı açıklamak üzere filozof, sevginin insan ruhunda oluşturduğu çekme ve birleştirme gücüne olan katkısına temas etmektedir (Resâʾil, I, 168, 175). Kindî'ye göre hüzün denilen duygu, esas itibariyle insanın sevdiği ve istediği şeyleri kaybetmekten ötürü meydana gelmektedir. Üzülmek istemeyen insan, sevdiği ve istediği şeyleri yitip gitme tehlikesi taşımayan akıl âleminden seçmelidir (Üzüntüden Kurtulma Yolları, metin, s. 8). Fârâbî muhabbet kavramını sosyopolitik bağlamda ele almıştır. Filozofa göre sosyal kesimleri birbirine bağlayan âmil sevgi sosyal bütünlüğün koruyucusu ise

adalettir. Sevgi iradeye, adalet de sevgiye tâbidir (Fuṣûlü'l-medenî, s. 140-141). İhvân-ı Safâ, sevginin türlerini belirlerken onun insan ruhunda kökleşmiş biçimleri ve yöneldiği amaç üzerinde durmaktadır. Canlıların genel olarak karşı cinse, anne babanın çocuklarına, bilginlerin bilgi ve erdeme, başkalarının da kendi gayelerine duyduğu sevgi onların tabiat ve ruhlarında kökleşmiş olan bir duygudur. İnsanların bütün amaçlarının birleşkesi dünyevî ve dinî hayatın dirliğidir. Dolayısıyla sevgi ve aşk, esenliğin gerçekleşmesi yolunda Allah'ın yaratıklarına bağışı olup sonuçları itibariyle Allah'ın varlığına da bir kanıt teşkil etmektedir (er-Resâʾil, III, 278-279).

Ebü'l-Hasan el-Âmirî, es-Saʿâde ve'l-isʿâd adlı eserinde Aristo'dan aktardığı fikirler ışığında (krş. Aristoteles, Ethica Nicomachea, VIII, 1-9, [1155a-1160a]) sevgiyi kısaca "ülfet" olarak tanımlamıştır. Ona göre sevgi dostluğu ve dayanışmayı mümkün kıldığı için toplumsal açıdan bir zorunluluktur (a.g.e., VIII, 202-208). İbn Miskeveyh de Aristocu yaklaşımı izleyerek sevgiyi toplumsal açıdan ele almış, fakat Aristo'dan farklı olarak sonunda ilâhî sevgi kavramına ulaşmıştır. Filozofa göre bütün varlıkların düzen ve esenliği sevgiye bağlıdır. Toplumsal ilişkiler sevgiye dayalı ise fertler arasında uyuşmazlık olmaz. Bu sevgi birliğinin gerçekleşmesi, aklın doğru bulduğu görüşler ve sahih dinî inançlar etrafında uzlaşmakla mümkündür. Neticede bütün sevgi türlerinin son amacı Allah'a ulaşmaktır (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 111-112). Bazı eski âlimlerin ilâhî muhabbet adını verdikleri gerçek aşk düzeyine ulaşmanın başlangıç şartı mânevî arınma, sonraki aşamaları ise akıl gözüyle Tanrı'yı müşahede ve O'nunla birleşmedir. Bu sevginin dışa vuran ilk işaretleri ilâhî emirlere itaat ve yaratanı yüceltmedir (a.g.e., s. 114-116, 123, 125). Aḫlâḳ-ı Nâṣırî adlı eserine İbn Miskeveyh'in Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ını hareket noktası yapmış olan Nasîrüddîn-i Tûsî sevgi kavramını eserinin siyaset kısmında ayrıntılı biçimde ele almıştır. Ona göre insanın tabiatında hem yetkinleşme hem de bir arada yaşama eğilimi bulunmaktadır. Tek başına yetkinleşme amacına ulaşmak fert için mümkün olmadığından toplumsal dayanışma kaçınılmazdır. Sevgi, söz konusu

dayanışmayı mümkün kılan ve insanın tabiatında bulunan ülfeti sağlama arzusudur (The Nasirean Ethics, s. 195). Kınalızâde Ali Efendi ise toplumsal dayanışmanın temeli olması bakımından hukuk ve adaleti öne

çıkarmakta, bütün fertlerin birbirini sevmesini gerçekçi bulmadığından sevgi temelindeki dayanışmayı daha ziyade özel topluluklar arasında mümkün görmektedir (Ahlâk-ı Alâî, II, 78-79).

İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr (III, 143-148), İbn Hibbân'ın Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ (s. 63-70), İbn Abdülber enNemerî'nin Behcetü'l-mecâlis (I, 661-668), İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd (II, 310-319) adlı eserleri gibi âdâb, hikemiyat ve ahlâk kitaplarında muhabbet konusu birlikte yaşamanın, din kardeşliği ve dostluğun başlıca şartlarından biri sayılmıştır. Ayrıca muhabbet kavramıyla ilgili olarak İslâm filozoflarının geliştirdiği kavram, teori ve terimler felsefe metinleriyle ilgilenen din âlimlerinin eserlerine de yansımıştır. Bunun nisbeten erken bir örneğini, Zâhirî âlimi İbn Hazm'ın sevgi kavramına tahsis ettiği Ṭavḳu'l-ḥamâme adlı eserinde görmek mümkündür. İbn Hazm'a göre sevgi, aslî öğeleri yüce varlık mertebesinde bulunan ve yaratıklar âleminde fertleri oluşturacak şekilde taksim edilen ruhların birleşmesinden ibarettir. Onun bu tanıma ulaşırken Zâhirî mezhebinin ikinci imamı İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin Kitâbü'z-Zehre adlı eserinde antik filozoflardan aktardığı bazı görüşleri de değerlendirdiği anlaşılmaktadır. İbn Hazm söz konusu birleşmenin şartı olarak ruhsal uyumu görmekte ve bu uyumun ruhlar arasında ilgi, yakınlaşma ve sevgiye yol açtığını düşünmektedir. Erkek ve dişinin tek bir nefisten, fakat birbirinin eşi olarak yaratıldığını bildiren âyet (el-A'râf 7/189) aslında bu fıtrî gerçeğe işaret etmektedir. Allah için sevmek sevginin en yüksek şeklidir (Ṭavḳu'l-ḥamâme, s. 19-23).

Muhabbet kavramının beşerî ve metafizik boyutlarıyla sistematik biçimde en iyi incelendiği eserlerin başında Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i gelir. Gazzâlî'ye göre muhabbet "insan tabiatının haz veren şeye duyduğu ilgi" demektir, bu ilginin en güçlü derecesine aşk denir. Ancak bilinebilen, algılanabilen şeyler sevilir. İnsan önce kendini ve kendi varlığının devam edip gelişmesine, yetkinleşmesine katkıda bulunan şeyleri sever. Sevginin diğer bir türü kişinin kendisine iyilik ve ikramda bulunanları sevmesidir. Öte yandan aralarında fiziksel, duygusal, ruhsal vb. yönlerden benzerlik ve uyum bulunanlar da birbirini sever. Sevginin en yüksek derecesi, çıkar sağlama gibi bir duygu söz konusu olmadan bir kimseyi veya bir nesneyi ondaki iyilik, güzellik, yetkinlik gibi üstün nitelikler dolayısıyla sevmektir. Çünkü güzelliği algılayabilen herkes için güzellik özü gereği güzellik

olduğu için sevilir. Yine insan iyiliği de iyilik olduğu için sever; bundan dolayı iyilik yapan kimse, sırf iyilik yaptığı için sevilir (İḥyâʾ, IV, 296-298, 300, 307). Gazzâlî kişide muhabbetin mevcudiyetini gösteren işaretlerden bahsederken sevgiyi kökü yerde, dalları gökte, meyveleri dilde, organlarda ve gönüllerde bulunan bir ağaca benzetir. Bu engin ve şümullü sevgi insanı sevdikleriyle dostluğa, onlara yardımcı olmaya, canıyla, malıyla ve diliyle sevdiklerine zarar vermekten sakınmaya yöneltir.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de muhabbeti, "güzel görünen ve uyum gösteren şeylere karşı eğilim" şeklinde açıklamakta ve özünde sevginin kötülenemeyeceğini belirtmektedir (İhvân-ı Safâ, III, 272-273; Ẕemmü'l-hevâʾ, s. 233, 241, 243-244). İbn Kayyim el-Cevziyye, Ravżatü'l-muḥibbîn ve nüzhetü'l-müştâḳīn adlı eserinde sevgi kavramının felsefî ve dinî boyutlarını birlikte ele almış, muhabbet teriminin kozmolojik anlamına sistematik bir derinlik kazandırmak istemiştir. Buna göre âlemde iradeye dayalı olan bütün hareketlerin sebebi sevgidir. İslâm felsefesinde özellikle İbn Sînâ tarafından geliştirilen gök cisimlerinin hareketinin iradî olduğu fikrini esas alan bu yaklaşımda iradenin bulunduğu yerde sevginin olduğu düşünülmektedir. İbn Kayyim, yine İbn Sînâ'nın kozmik ibadet fikrini izleyerek (Kutluer, s. 203-209) bütün yaratıkların temelde sevgiye dayalı hareketini bilinçli bir emre itaat ve sevgiden kaynaklanan toplu bir ibadet şeklinde yorumlamaktadır (Ravżatü'l-muḥibbîn, s. 73-82). Aşk kelimesinin sevginin kötü ve zararlı şeklini ifade ettiği yolundaki kanaate katılmayan İbn Kayyim'e göre aşk denileni de dahil olmak üzere her türlü sevgiyi iyi veya kötü kılan yöneldiği nesne ya da varlıktır. Sevilen varlık özü bakımından sevgiye lâyık ise bu duyguda aşırıya gitmenin övülmesi gerekir. Hatta bu durumda sevenin esenliği sevgisinin yoğunluğunda aranmalıdır. Nitekim sevgi gücünü bütün kalbiyle Allah'a yönelten bir kul esenliğin zirvesindedir (a.g.e., s. 211). Aynı yaklaşımla İbn Kayyim, bütün kitabı boyunca sevginin dinen meşrû olmayan davranış biçimlerine yol açacak şekilde tutkuların kölesi olma, ahlâksızlık yapma veya haram işlemenin mazereti sayılamayacağını da vurgulamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Ethica Nicomachea, VIII, 1-9 (1155a-1160a), 202-208; a.e. (trc. W. D. Ross, The Works of Aristotle içinde), Oxford 1949; Kindî, Resâʾil, I, 168, 175; a.mlf., Üzüntüden Kurtulma Yolları: Hîle li-defʿi'l-ahzân (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998, metin, s. 8; Fârâbî, Fuṣûlü'l-medenî (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 140-141; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, es-Saʿâde ve'l-isʿâd (nşr. Ahmed Abdülhalîm Atıyye), Kahire 1991, s. 202-208; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, III, 272-273, 278-284; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, Beyrut 1405/1985, s. 111-126; İbn Hazm, Ṭavḳu'l-ḥamâme (nşr. M. İbrâhim Selîm), Kahire 1993, s. 19-23; İbn Abdürabbih, el-İḳdü'l-ferîd, II, 310-319; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 296-298, 300, 307; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (Kîlânî), II, 68-72; Sühreverdî el-Maktûl, Ḥikmetü'l-işrâḳ (nşr. H. Corbin), Tahran-Paris 1952, s. 136-137, 142-143, 147-148; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ẕemmü'l-hevâʾ (nşr. Ahmed Abdüsselâm Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 233, 241, 243-244; Nasîrüddîn-i Tûsî, The Nasirean Ethics (trc. G. M. Wickens), London 1964, s. 195-211; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ravżatü'l-muḥibbîn ve nüzhetü'l-müştâḳīn (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1407/1987, s. 73-82, 91-92, 211, 296; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, II, 78-104; J. L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 141-143; İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul 2002, s. 203-209.

İlhan Kutluer

MUHÂBERE

(المخابرة)

Ziraî ortakçılık anlamında bir fıkıh terimi

(bk. MÜZÂRAA).

MUHACİR

(bk. ENSAR; HİCRET).

MUHÂCİR b. EBÛ ÜMEYYE

(المهاجر بن أبي أميّة)

el-Muhâcir (Velîd) b. Ebî Ümeyye b. el-Mugīre el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 12/633'ten sonra)

Sahâbî.

Asıl adı Velîd'dir. Bedir Gazvesi'nde müslümanlara karşı savaştı. Bu savaşta kardeşleri Mes'ûd ve Hişâm öldürüldü; Hişâm'ın Uhud Gazvesi'nde öldürüldüğü de kaydedilmektedir (Vâkıdî, I, 308).

Muhtemelen 5 (626-27) yılında müslüman oldu ve Medine'ye hicret ederek Hz. Peygamber'in hanımlarından olan kız kardeşi Ümmü Seleme'nin yanına gitti. Ümmü Seleme, Resûl-i Ekrem'e Velîd'in muhacir olarak geldiğini söyleyince Resûlullah onun adını değiştirdiğini belirtmek üzere kendisine Muhâcir diye hitap etti, daha sonra da bu adla anıldı. Tebük Gazvesi'ne katılmayan birkaç kişi arasında yer aldığı için Hz. Peygamber ona gücendi; ancak Ümmü Seleme araya girerek mazeretinin bulunduğunu söyleyince kendisini bağışladı. Bazı kaynaklarda Resûl-i Ekrem'in Muhâcir'i Yemen Meliki Hâris b. Abdükülâl'e elçi olarak gönderdiği, huzurunda güzel bir konuşma yapması üzerine Hâris'in İslâmiyet'i kabul ettiği kaydedilmekteyse de (Süheylî, VII, 528) bunun doğru olmadığını söyleyenler vardır (bk. HÂRİS b. ABDÜKÜLÂL). Hz. Peygamber Muhâcir'i zekât toplamak, İslâmiyet'i öğretmek ve şer'î hükümleri uygulamak için Kinde'ye ve Sadîf'e gönderdi. Daha sonra da San'a valisi oldu (10/631). Halife Ebû Bekir, Yemen ve Hadramut'ta ortaya çıkan isyan ve irtidad hareketlerini önlemek için gönderdiği orduya Muhâcir'i kumandan tayin etti (11/632). Muhâcir, peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî'ye uyarak irtidad edenlerden Kays b. Mekşûh ile Amr b. Ma'dîkerib'i yakalayıp halifeye gönderdi. Bunlar tövbe ederek tekrar müslüman oldular ve İslâmiyet'in yayılmasında önemli hizmetler yaptılar. Kinde kabilesinden isyan eden Eş'as b. Kays'ın üzerine İkrime b. Ebû Cehil ile Muhâcir'in de gönderildiği, Muhâcir'in Nüceyr Kalesi'ni kuşatıp ele

geçirdiği, isyanı bastırdığı (12/633) ve Yemen'deki ridde olaylarının bastırılmasında önemli görevler yaptığı bilinmektedir. Resûl-i Ekrem'in nikâhladığı halde birleşmeden boşadığı Esmâ bint Nu'mân ile daha sonra Muhâcir'in evlendiği, bu sebeple Hz. Ömer'in onları cezalandırmak istediği, fakat Esmâ'nın Hz. Peygamber'le zifafa girmediğini ve ümmehâtü'l-mü'minînden sayılmadığını belirtmesi üzerine Hz. Ömer'in bundan vazgeçtiği rivayet edilmekle birlikte onun Hz. Peygamber'den sonra hiç evlenmediği de kaydedilmektedir (İbn Sa'd, VIII, 146-147). Muhâcir'in adı Resûlullah'ın kâtipleri arasında da yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 150, 308; III, 973; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 246-247, 255; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 534-535; VIII, 146-147; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 147, 228-229, 329; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, VII, 528; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 277-278; a.mlf., el-Kâmil, II, 301, 346, 360, 377-382, 421; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 260; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 74; İbn Kesîr, el-Bidâye, VI, 315, 330; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 228-229; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 110; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", DİA, X, 104; Asri Çubukçu, "Eş'as b. Kays", a.e., XI, 455-456.

Zekeriya Güler

MUHÂDARA

(المحاضرة)

Sâlikin kalbinin Hakk'ın huzurunda bulunması anlamında tasavvuf terimi

(bk. KEŞF).

MUHÂDARA

(المخاضرة)

Ziraî ürünlerin faydalanmaya elverişli hale gelmeden satılması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “yeşermek; yeşillenmek” anlamlarındaki hadar kökünden türeyen muhâdara kelimesi, ziraî mahsullerin ve özellikle ağaçtaki meyvenin faydalanmaya elverişli hale gelmeden satım akdine konu edilmesini belirten bir fıkıh terimidir. Kur’an ve Sünnet’te, haksız yoldan kazanç sağlanması ve sözleşmelerin taraflar arasında ihtilâfa yol açacak şekilde düzenlenmesi yasaklandığı gibi birçok hadiste bu kapsamda sayılan bazı satım türlerine örnekler verilmiştir. Hz. Peygamber’in ziraî mahsullerin belli bir yetişme düzeyine erişmeden satımını yasaklayan hadisleri (meselâ bk. Buhârî, “Zekât”, 58, “Büyûʿ”, 82, 83, 85-87, 93) bunlar arasında yer alır. İlgili hadislerde geçen “büdüvvü’s-salâh” (elverişliliğin ortaya çıkması) ifadesiyle ürünün hangi döneminin kastedildiğini açıklamak üzere fakihler ayrı cinsten meyve ve sebzeler için renklenme (kızarma, sararma, kararma vb.), mayhoş hale gelmetatlanma, olgunlaşıp yumuşama, tanelenme-sertleşme, uzama-dolgunlaşma, büyüme-irileşme, kapçığın patlaması ve açılma gibi değişik belirtilerden söz ederler. Cumhura göre büdüvv-i salâh “ziraî mahsulün yetişip faydalanılabilir hale gelmesi” demektir. Hanefîler’in büyük çoğunluğuna göre bu hususta ölçü, ürünün kısmen veya tamamen zarar görebileceği tabii âfete uğrama evresini aşmış olmasıdır. Sonuçta bu yorumlar, ürünün yenmeye veya faydalanmaya elverişli hale erişmesi noktasında birleşmektedir (Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, s. 366). Zeyd b. Sâbit’ten gelen bir rivayette yasaklamanın, sahâbe arasında söz konusu işlemlerden kaynaklanan anlaşmazlıkların yaygınlaşması üzerine tavsiye niteliğinde yapıldığı belirtilirse de (Buhârî, “Büyûʿ”, 85; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 22) bu rivayeti konuya ilişkin diğer delillerle birlikte değerlendiren İslâm âlimlerinin çoğunluğu yasağın bağlayıcı olduğu kanaatine varmıştır. Yasak gerek alıcı gerekse satıcı bakımından geçerlidir; zira hükmün illeti, bizzat Resûl-i Ekrem’in açıklamasından anlaşıldığı üzere ürünün bir âfete mâruz kalması halinde satıcının haksız kazanç sağlamasıdır

ki bu müşteri açısından da malını ziyan etmesi anlamı taşır. Ayrıca henüz belli bir yetişme düzeyine gelmemiş ürünün verimlilik durumu hayli kapalı olduğundan sözleşmenin her iki tarafı için garar söz konusudur.

Meyvenin henüz belirmeden çiçek safhasında satışı akdin mahalli mevcut olmadığı için ittifakla geçersiz sayılır. Belirmesinden sonraki satımı hakkında ise mahsulün büdüvv-i salâh aşamasına ulaşmış olup olmamasına ve akdin ürünü hemen devşirme şartı taşıyıp taşımamasına göre farklı görüşler ortaya konmuştur. Bunları şöylece özetlemek mümkündür: a) Büdüvv-i salâhtan önce ve hemen toplama şartıyla satım. Ürün müşterinin bir şekilde yararlanabileceği durumdaysa böyle bir sözleşmenin geçerliliği genellikle kabul edilir. Bu konuda bazı mezheplerde faydalanma imkânının hâlihazırda mevcut bulunması, istifadenin sahih bir maksada yönelik olması, akdin taraflarından en az birinin bu satışa ihtiyaç duyması, işlemin yaygınlık kazanmamış bulunması, satılan meyvenin hisseli olmaması gibi özel şartlar da aranmıştır. Hadisteki yasağın gerekçesini değil lafzını esas alan İbn Hazm gibi fakihler ise bu tür satıma esastan karşı çıkarlar. b) Büdüvv-i salâha kadar dalında bırakma şartıyla satım. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre bu sözleşme fâsiddir. Zira her şeyden önce hadisteki yasağın illeti (ürünün âfete mâruz kalma ihtimali) mevcuttur. Diğer taraftan başkasının mülkünü işgal etme sonucunu doğuran bu şart akdin muktezâsından değildir. Ayrıca böyle bir işlem pazarlık içinde pazarlık yahut satışa iâre veya icârenin dahil edilmesi niteliğindedir. c) Büdüvv-i salâhtan önce ve devşirmeyle ilgili bir şart koşmaksızın yapılan satım. Çoğunluğa göre böyle bir akid de sahih değildir; çünkü ziraî mahsulde normal olan, tüketime elverişli hale

gelinceye kadar dalında bırakılmasıdır; mutlak satım zımnen bu şartı içerir. Hanefîler'e göre ürün bir şekilde müşterinin yararlanabileceği haldeyse böyle bir satım hemen toplama şartını taşıyor kabul edilir ve geçerli olur. Teamüle göre söz konusu durumda ürünün dalında bırakılması esas olduğu ve Hanefîler'in bu tür meselelerde genellikle örfe atıfta bulundukları dikkate alınırsa bu hükmün onların genel kuralına uymadığı düşünülebilir. Fakat yapılan açıklamalardan, bu meselede hukukî muamelelerde imkân olduğu sürece sıhhat ihtimalini işletme ilkesini esas aldıkları anlaşılmaktadır. Ancak ürün müşterinin yararlanabileceği durumda değilse, İbnü'l-Hümâm gibi fakihler dışında Hanefîler'in çoğunluğuna göre böyle

bir satım câiz değildir. Bu konuda Mecelle'de, "Kâmilen belirmiş olan meyveyi ekle sâlih olsun olmasın ağacı üzerindeyken satmak sahihtir" (md. 206) şeklinde mutlak bir ifadenin kullanılması tercih edilmiştir. d) Büdüvv-i salâhtan sonra ve hemen toplama şartıyla satım. Satıcı tarafından hasat edilerek satış yapılabileceğini ileri süren istisnaî bir görüş dışında bu tür satım hemen bütün fakihlere göre câizdir. e) Büdüvv-i salâhtan sonra ve dalında bırakma şartıyla satım, Hanefîler'le sürenin belirli olmasını şart koşan bazı Zeydîler dışındaki fakihlere göre böyle akidler câizdir, çünkü hadisteki yasakla ilgili illet söz konusu değildir. Hanefîler bu aşamada iki durumu birbirinden ayırır. Ürün henüz gelişmesini tamamlamamışsa iyice olgunlaşana kadar bırakma şartıyla satım geçerli olmaz; zira "b" şıkkında belirtilen sakıncalar söz konusudur. Ürün gelişmesini tamamlamışsa Ebû Hanîfe'ye ve Ebû Yûsuf'a göre satım fâsid, Muhammed'e göre istihsanen geçerlidir. f) Büdüvv-i salâhtan sonra ve devşirmeyle ilgili bir şart koşmaksızın yapılan satım. Bu işlem bütün fakihlere göre câizdir; ancak cumhura göre böyle bir durumda ürünün tüketime elverişli hale gelinceye kadar dalında bırakılması, Hanefîler'e göre ise hemen toplanması şart koşulmuş kabul edilir. Darîr, bazı yerlerde iklim şartlarında değişkenliğe hemen hiç rastlanmaması veya modern fennî usullerle ürünün beklenmedik zarara mâruz kalmasının önlenebilmesi gibi sebeplerle bu konudaki yasağın illeti ortadan kalktığı yahut çok nâdir hale geldiği takdirde belirmiş ürünlerin büdüvv-i salâh öncesinde de satımında şer'î bir sakınca kalmayacağını ifade eder (el-Ġarar ve eṡeruh, s. 378-379).

Tek batında çıkan ürünlerin bir kısmı kâmilen belirince tamamının satılabileceği genelde kabul edilmiş, farklı batınlarda peyderpey beliren incir, acur, kavun, karpuz, yonca, gül gibi ürünlerin satışının cevazında ihtilâfa düşülmüştür. Çoğunluk bu durumda sadece tam olarak üreyen kısmın satılabileceğini söylerken Mâlikîler ve bazı Hanefîler teamül ve zaruret / ihtiyaç gerekçesiyle bunu câiz görmüş ve ileride belirecek mahsulün o anda mevcut bulunanlara tâbi kılınarak akde konu teşkil etmesine cevaz vermişlerdir. Mecelle'de de bu görüş benimsenmiştir (md. 207). Öte yandan büdüvv-i salâhtan önce meyvelerin ağaçlarıyla birlikte veya yeşil ekinin arazisiyle beraber satılmasının cevazında ittifak vardır; çünkü ürün asla tâbidir. Buna karşılık meyvenin yahut ekinin sahibince büdüvv-i salâhtan önce ağaçların veya tarlanın mâlikine satılması konusunda farklı görüşler vardır. Dalında yahut tarlada iken satılan, fakat

müşteri tarafından henüz kaldırılmayan meyve ve sebzelerin âfete mâruz kalması halinde zararı kimin üstleneceği konusunda birçok ayrıntı ve fikir ayrılığı bulunmaktadır (ayrıca bk. ARÂYÂ; BEY‘; CÂİHA; MUHÂKALE; MÜZÂBENE).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫḍr" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 8; Buhârî, "Zekât", 58, "Büyûʿ", 82, 83, 85-87, 93; Müslim, "Büyûʿ", 49-59, 81-84, 86, "Musâḳāt", 14-16; İbn Mâce, "Ticârât", 32-33; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 22; Tirmizî, "Büyûʿ", 15; Nesâî, "Eymân ve'n-nüẕûr", 45, "Büyûʿ", 28-29, 39-40, 74; Şâfiî, el-Üm, III, 40-45, 56-58, 59; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 260, 556-557; V, 25-39; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, IV, 23-27, 34-36; İbn Abdülber, et-Temhîd (nşr. M. Tâib es-Saîdî v.dğr.), Mağrib 1982-92, II, 190-199, 320; XIII, 134-137; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 195-197; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 129-133, 136-137, 162-164; İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 191-198, 202-209, 215-217; Nevevî, Şerḥu Müslim, X, 177-183, 192-195; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, V, 389-414; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1418/1998, II, 29-31, 321-323; III, 222-223, 270-271, 343-344; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb - M. Fuâd Abdülbâkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), IV, 393-399, 404; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1376/1956, V, 65-81, 144-145; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, IV, 145-156; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 210-211; III, 206, 281-287, 328, 543; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 176-179, 182-187, 539; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 38-40; Mecelle, md. 65, 205-207; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 298, 301, 326, 328-330; Nabil A. Saleh, Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law, Cambridge 1986, s. 75-77; Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, el-Ġarar ve es̱eruh fi'l-ʿuḳūd fi'l-fıḳhi'l-İslâmî: Dirâse muḳārene, Beyrut 1410/1990, s. 195-203, 358-385, 594-596; "Beyʿ menhî ʿanh", Mv.F, IX, 187-200.

Cengiz Kallek

MUHÂDARÂT

(المحاضرات)

Edebî, dinî, kültürel bilgilerin aktarıldığı edebî bir tür.

Sözlükte “bir topluluğun huzurunda bilgi ve birikimlerini aktarmak, onlarla ilmî tartışmada bulunmak” gibi mânalara gelen muhâdara kelimesinin çoğulu olan muhâdarât, terim olarak başkasına ait sözlerden muhataba veya okuyucuya uygun alıntılar halinde aktarmalar yapmayı ve bu nitelikteki sözleri toplayan edebî eser türünü ifade eder. Bu türe muhâdara adının verilmesinin sebebi, bunun, ileri gelen devlet ricâliyle büyük âlimlerin huzurunda düzenlenen meclislerde karşılıklı soru-cevap şeklinde sohbet ve tartışmalar halinde başlamış olmasıdır. İki âlim arasında gerçekleşen sohbet ve münakaşalar belli bir tarihten itibaren derlenerek kitap haline getirilmiş, bu eserler de muhâdarât veya mecâlis adıyla anılmıştır.

Muhâdarât alanında kaleme alınmış ilk eser Ebû Ubeyde Maʻmer b. Müsennâ’nın el-Muḥâḍarât ve’l-muḥâverât’ıdır. Daha sonra Ebû Ali et-Tenûhî Nişvârü’l-muḥâḍara ve aḫbârü’l-müẕâkere (Kahire 1921; Haydarâbâd 1934; Beyrut 1971-1973), el-Müstecâd min faʿalâti’l-ecvâd (Dımaşk 1946) ve el-Ferec baʿde’ş-şidde (Kahire 1938; I-V, Kahire 1955) adlı kitapları yazmıştır. Tenûhî ilk eserinde IV. (X.) yüzyıldaki bazı vezirlerle halkın âdet ve geleneklerine, ikincisinde emîr ve halifelerle Ehl-i beyt ve özellikle Bermekîler hakkında bilgilere yer vermiştir. Üçüncü eserde sıkıntının ardından gelen rahatlık ve mutluluğa dair anekdotlar bulunmaktadır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin, Büveyhî Veziri İbn Saʻdân’ın ortaya attığı meseleler etrafında gelişen ve kırk gece süren ilmî, edebî ve felsefî sohbetleri içine alan el-İmtâʿ ve’l-muʾânese’si ile (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn, I-III, Kahire 1939-1944; Beyrut 1373/1953) hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî’nin evinde düzenlenen felsefe toplantılarıyla ilgili el-Muḳābesât’ı da (nşr. Mirzâ Hüseyin eş-Şîrâzî, Bombay 1306/1889; nşr. Hasan es-Sendûbî, Kahire 1347; nşr. M. Tevfîk Hüseyin, Bağdat 1970) bu alanda kaleme alınmış ilk eserlerdendir.

Ebû Mansûr es-Seâlibî et-Temsîl ve'l-muḥâḍara (Kahire 1961), Müʾnisü'l-vaḥîd ve nüzhetü'l-müstefîd fi'l-muḥâḍarât (Viyana 1829) ve Ḥilyetü'l-muḥâḍara adıyla üç eser yazmıştır. Zemahşerî'nin Kitâbü Rebîʿi'l-ebrâr ve nuṣûṣi'l-aḫbâr'ı ile (I-IV, Bağdat 1976-1982) Râgıb el-İsfahânî'nin Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ ve muḥâverâtü'ş-şuʿarâʾsı da (Kahire 1287; Beyrut 1961) sahanın en önemli iki eseridir. Zemahşerî kitabında halifelerin, büyük sahâbîlerin ve fakihlerin hikmetli sözleriyle ibret alınacak hikâyelere ve meşhur şairlerden iktibaslar gibi çeşitli konulara yer verir. İsfahânî eserinde ilim, akıl, cehalet, ahlâk, mürüvvet, övgü, yergi vb.ne dair okuyucunun ilgisini çekecek türden nakiller yapar. Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî'nin el-Mücâlese ve cevâhirü'l-ʿilm adlı eseri (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Beyrut 1419/1998; nşr. Seyyid Yûsuf Ahmed, I-X, Beyrut 1421/2000) ilmî, dinî, ahlâkî, edebî konularla ilgili olarak hadis, güzel söz, fıkra, hikâye ve anekdotları toplayan zengin bir koleksiyondur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Muḥâḍarâtü'l-ebrâr ve müsâmerâtü'l-aḫyâr'ı (Kahire 1324) 185 başlık altında mev'ıza, ahlâk, âdâb, hikmet, emsal, eğlendirici ahlâkî hikâye ve fıkralar gibi çeşitli konuları kapsar. İbn Hicce'nin S̱emerâtü'l-evrâḳ fi'l-muḥâḍarât'ı (Muḥâḍaratü'l-üdebâʾ kenarında, Kahire 1287) kıssa, fıkra, ilginç haberler, güzel cevaplar, atasözleri ve seçilmiş şiirlerden oluşan bir mecmuadır. Esere Ahdeb (Teʾhîlü'l-ġarîb) ve Muhammed b. Muhammed es-Sâbık el-Hamevî birer zeyil yazmıştır. Bu alanda yazılan diğer kitapların başlıcaları şunlardır: Hatibzâde Muhyiddin Mehmed, Ravżü'l-aḫyâr (Zemahşerî'nin eserinden seçmeler, Bulak 1300; Kahire 1311); Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî el-Merrâküşî Kitâbü'l-Muḥâḍarât (Fas 1317); Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nîsâbûrî es-Semerkandî, Revnaḳu'l-mecâlis (Kahire 1309, 1322); İbn Abdülber enNemerî, Behcetü'l-mecâlis (Kahire 1962); İbn Hamdûn, et-Teẕkiretü'l-Ḥamdûniyye (Beyrut 1996). Ayrıca İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'i, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'si, İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı ve İbşîhî'nin el-Müsteṭraf fî küllî fennin müsteẓraf'ı da bu tür eserlerden sayılır. Yirmi üç makaleden oluşan Muhammed Karabâğî'nin Câlibü's-sürûr ve sâlibü'l-ġurûr fi'l-muḥâḍarât'ını (bk. bibl.) Muhammed Dilşâd eş-Şirvânî Türkçe'ye çevirmiştir (Osmanlı Müellifleri, II, 98-99). Seyyid Feyzullah Efendi'nin Mecmûa-i Hikâyât'ı ile (İÜ Ktp., TY, nr. 1631) Abdurrahman Hibrî Efendi'nin Hadâiku'l-cinân'ı da (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1631) muhâdarâta dair Türkçe eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Karabâğî, Kitâb fî ʿilmi'l-Muḥâḍarât, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4282; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 208-216; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1609-1610; Osmanlı Müellifleri, II, 98-99; Brockelmann, GAL, I,155, 284, 286, 343, 349; II, 562; Suppl., I,162, 502; II, 285; Naci Kazan, Karabâğî ve Câlibü's-sürûr'u (doktora tezi, 1991), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nezîr Hüseyin, "Muḥâḍarât", UDMİ, XIV/1, s. 509-511.

Hüseyin Yazıcı

MUHÂDARÂTÜ’l-ÜDEBÂ

(محاضرات الأدباء)

Râgıb el-İsfahânî’nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı) yazdığı muhâdarâta dair en önemli eserlerden biri

(bk. RÂGIB el-İSFAHÂNÎ).

MUHADDİS

(المحدّث)

Hadisleri öğrenip rivayet etmekle meşgul olan kimse.

Sözlükte “haber vermek, hadis rivayet etmek” anlamındaki tahdîs masdarından türeyen muhaddis kelimesi terim olarak “rivayet ettiği hadisleri senediyle birlikte nakleden ve bu hadislerin metinlerini ez-bere bilen, senedlerindeki râvilerin güvenilirliği konusunda görüşleri bulunan kimse” demektir. Bazıları, hadis âlimlerinden usulüne uygun şekilde hadis öğrenen ve rivayet eden herkese muhaddis demiştir. Hz. Peygamber’e, ashaba ve tâbiîne nisbet edilen rivayetlere “eser” adını verenler muhaddisi eserî (ehl-i eser) olarak nitelemişlerdir. Hadis usulüne dair ilk kaynaklarda ise muhaddis yerine daha çok ehl-i hadîs ve sâhib-i hadîs terkipleri geçmektedir. Muhaddise “hadisleri her bakımdan iyi bilen âlim” anlamında şeyh ve imam da denilmiştir.

Hadis talebesinin kaç yaşından itibaren hadis dinleyip öğrenmeye ve yazmaya başlayacağı meselesi üzerinde durulmuş, Basralılar on, Kûfeliler on beş veya yirmi, Şamlılar otuz yaşını tamamlamadan hadis tahsiline çıkmayı doğru bulmamışlardır. Bununla beraber mümkün olduğu kadar erken yaşlarda hadis rivayetine başlanabileceği söylenmiş, söylenen sözü anlayıp cevabını verebilecek zihnî olgunluğa eren çocukların dahi hadis öğrenebileceği kabul edilmiştir. Hadis tahsiline karar veren kimsenin bu ilmi önce kendi memleketinde rivayette titiz davranan ve dindarlığı ile tanınan muhaddislerden öğrenmeye başlaması tavsiye edilmiş, onlardan gerekli bilgileri ve âlî rivayetlerini aldıktan sonra diğer yerlerdeki muhaddislerden faydalanmak üzere seyahatlere çıkması uygun görülmüştür. Bir muhaddisin kendi memleketindeki âlimlerle yetinmesi, âlî isnadlı hadislerin rivayetiyle iktifa edip sahalarında otorite olan muhaddislerin nâzil isnadlı sahih rivayetlerini ihmal etmesi doğru bulunmamıştır.

Hadis talebesi olmaya karar veren bir kimsenin öncelikle Ṣaḥîḥayn, ardından Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin es-Sünen’leri ile Tirmizî’nin el-

Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki hadisleri okumaya ve anlamaya çalışması, bu arada Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sını, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı başta olmak üzere ahkâma dair hadisleri ihtiva eden câmi'leri, ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'l-ʿİlel'i ile bu konudaki diğer eserleri, Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'i ve İbn Ebû Hâtim'in el-Cerḥ ve't-taʿdîl'i gibi ricâl kitaplarını, İbn Mâkûlâ'nın el-İkmâl'i gibi isim, lakap, künye ve nisbelerin doğru bir şekilde tesbitine yardımcı olan eserleri okuması uygun görülmüş, ayrıca hadis âlimlerinden bin adet hadis cüzü dinlemiş olması gerektiği söylenmiştir.

Usûl-i hadîs kitaplarında "âdâbü't-tâlib" ve "âdâbü'l-muhaddis" başlığı altında, hadis öğrenmeye yeni başlayanlarla (tâlip) muhaddis olanların uyacağı esaslar söz konusu edilmiştir. Buna göre hadis öğrenmek isteyen kimse bu işi Allah rızâsını kazanma ve Hz. Peygamber'in sünnetini yaygınlaştırarak ona hizmet etme niyetiyle yapmalı, hadisi menfaatlerine alet etmemeli, Allah rızâsı için öğrenilmesi gereken bir ilmi dünyalık elde etmek için öğrenen kimsenin kıyamet gününde cennet kokusu duyamayacağını (Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 12) unutmamalı, Resûl-i Ekrem'in, âhirette faydası görülecek şeyleri elde etmeye çalışıp bu hususta Allah'tan yardım dilenmesi ve acze düşülmemesi yolundaki tavsiyesini (Müslim, "Ḳader", 34) tutmalıdır. Allah'tan yardım ve başarı istemeli, kendisini doğru yola ulaştırmasını niyaz etmeli, hadis âlimlerinin ahlâkını öğrenerek onlar gibi yaşamaya çalışmalıdır. Derslerde hocasını dikkatle dinlemeli, ilmine saygı duymalı ve onun hoşnutluğunu kazanmaya gayret göstermelidir. Bu arada giyiminde ilim ehline yakışır mütevazi kıyafetleri tercih etmelidir. Anlamadığı konuları hocasına

sormaktan çekinmemeli, kendisinden daha küçük olanlardan rivayet etmeyi gurur meselesi yapmamalı, yeteri kadar hadis öğrendiğini düşünerek artık kendisinin de muhaddis olduğu zannına kapılmamalıdır. Ayrıca arkadaşlarını iyi seçmeli, öğrendiği bilgileri onlardan esirgememeli, bir hadisi daha çok hocadan duyup rivayet etmek ve bununla övünmek için gereksiz yere zaman harcamamalı, dinleyip yazdığı hadislerin mânasını anlamaya, rivayetlerin sahih ve zayıf olanlarını öğrenmeye gayret etmeli, hadisleri ez-berlemeli, onları arkadaşlarıyla müzakere etmeli ve rivayet konusunda titiz davranmalıdır.

Muhaddis, Resûl-i Ekrem'in hadisleri duymayanlara ve bilmeyenlere öğretme yolundaki tavsiyesini dikkate almalı, ilim öğrenmek isteyenlere tevazu göstermeli ve öğrencilerine değer vermelidir. Bir muhaddis iyice yetiştikten sonra da tasnif, telif ve tahrîc çalışmaları yapmalı, eserlerini ortaya çıkarma hususunda acele etmemelidir.

Hadis âliminin makam ve menfaat elde etmek amacıyla devlet adamlarına ilgi göstermesi fitne sebebi sayılmıştır. Ebû Kılâbe el-Cermî, Eyyûb es-Sahtiyânî, A'meş, Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî gibi muhaddisler, ihtiyaç içinde olmalarına rağmen devlet adamlarının ayağına gitmek suretiyle hadis rivayet etme teklifini kabul etmemiş ve onların gönderdiği paralara el sürmemiştir. Muhaddisin ücret karşılığında hadis rivayet etmesi önceleri doğru bulunmamış ve ücret alan kimsenin rivayetinin kabul edilmeyeceği ileri sürülmüştür. Fakat sonraları bunun hadis ilmine ilgiyi azaltacağı düşüncesiyle hadis öğretme karşılığında ücret alınabileceği görüşü benimsenmiştir.

Ebû Bekir b. Ebû Şeybe muhaddis olacak kişinin imlâ yoluyla 20.000 hadis yazması gerektiğini söylemiştir (Râmhürmüzî, s. 377 [Bâbü'l-küttâb]; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, I, 77; Tecrid Tercemesi'nde bu bilgi, "İmlâ tarikiyle 20.000 hadis yazdıramayan kimse sâhib-i hadîs değildir" şeklinde yanlış kaydedilmiştir [Mukaddime, I, 9]). Ahmed b. Hanbel ise 100.000-200.000 hadis bilene muhaddis denemeyeceğini, 300.000 hadis bilenin ise vasat bir muhaddis sayılacağını ileri sürmüştür (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, I, 77). Ancak hadis ilmiyle meşgul olanları ezberledikleri hadislerin sayısına göre değişik lakaplarla anma âdeti ilk devirlerde bilinmediğinden hadis âlimleri böyle bir sıralamayı uygun bulmamış, muhaddisler hadis ilimlerindeki bilgilerine ve ilmî kudretlerine göre itibar sahibi olmuştur (bk. HÂFIZ).

Muhaddisin hadis âlimlerini iyi tanıması, râvilerin tabakalarını, âlî, nâzil ve nisbî ulüv (bedel, muvâfakat, musâfaha ve müsâvat) yoluyla rivayet ettikleri hadisleri bilmesi ve bunlardan seçmeler yapabilecek yeteneğe sahip bulunması, isimlerde tashif yapmamak için râvilerin adlarını, özellikle müştebih, mü'telif ve muhtelif, müttefik ve müfterik olanlara vâkıf olması gerekmektedir. Bir muhaddisin hadislerin metinlerini ezberlemesi, hadislerdeki garîb kelimeleri anlaması ve hadiste ifade edilen şeyi kavraması birinci derecede önemli olduğu gibi hadislerin senedlerini ezbere

bilmesi, sahihlerini uydurmalarından ayırması ve râvilerini özellikleriyle tanıması da önemli görülmüştür. Bu vasıfları taşıyan kimse hem muhaddis hem fakih kabul edilmiştir. Muhaddisin rivayet ettiği hadislerden hüküm çıkarabilmesi ve usûl-i hadîs yanında usûl-i fıkhı da bilmesi arzu edilmekle beraber bu niteliğe sahip kimselerin az sayıda bulunduğu, muhaddislerin çoğunun rivayet tekniğini iyi bilmekten öteye geçemediği görülmektedir. Hadiste yeterli olmayan kimselerin çok sayıda hadis kitabını anlamadan okuması, çok hadisi ezbere bilmesi fazla önemli sayılmamış, rivayet kurallarından haberi bulunmayan ve öğrendiğini yaşamayan kimseler muhaddis kabul edilmemiştir. Bir muhaddiste hadisi dinleme, ezberleme, anlama, onunla amel etme ve başkalarına öğretme şeklinde beş özelliğin bulunması gerekli sayılmıştır. Bazı âlimler muhaddisin rivayetlerin isnadlarını, illetlerini, âlî ve nâzil olanlarını, râvilerin isimlerini bilmesini, birçok hadis ezberlemesini ve birçok hadis kitabını okumasını şart koşarken bir kısmı devrinin şartlarına göre daha müsamahakâr davranarak doğru sözlülükle tanınmayı, bid‘atlardan ve büyük günahlardan uzak durmayı yeterli görmüştür. Bazı dönemlerde konuyu bilmeyenler, Sâgānî’nin Meşâriḳu’l-envâr’ı ile Hüseyin b. Mes‘ûd el-Begavî’nin Meṣâbîḥu’s-sünne’sini okuyanlara muhaddis demişler, bunun yanında İbnü’s-Salâh’ın Muḳaddime’sini veya bunun muhtasarı olan Nevevî’nin et-Taḳrîb’ini okuyanları da büyük muhaddis sayarak onlara devrin Buhârî’si gözüyle bakmışlardır (Sübkî, s. 66-67).

Hadis rivayet etme yaşı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüş, muhaddisin bu işe elli yaşından itibaren başlamasının daha uygun olacağını söyleyenlerin kendi memleketlerinin şartlarını dikkate aldıkları kabul edilmiştir. Rivayet ehliyetinin yaşla değil ilim ve akılla ilgili olduğunu belirten âlimler, hadis rivayet edenlerin bulunmadığı bir bölgede yaşayan muhaddisin bildiği hadisleri nakletmesini gerekli görmüşlerdir. Nitekim Saîd b. Cübeyr, Nehaî ve Ömer b. Abdülazîz gibi muhaddislerin elli yaşına varmadan vefat etmeleri onların erken devirlerden itibaren hadis rivayet ettiklerini göstermektedir. Buhârî’nin ergenlik çağında iken rivayete başlayıp bazı hocalarının hatasını düzelttiği, Mâlik b. Enes’in on yedi yaşında, İmam Şâfiî’nin yine gençlik çağlarında hadis naklettiği bilinmektedir. Öte yandan muhaddisin hâfızasının zayıfladığı ve kendisinde bunama alâmetleri belirdiği zaman rivayeti bırakması uygun görülmüş, sağlam hâfızalarıyla 100 yaşından sonra da rivayette bulunan Hakîm b.

Hizâm gibi sahâbîlere, Hasan b. Arefe, Ebü'l-Kāsım el-Begavî ve Ebü't-Tayyib etTaberî gibi muhaddislere bakarak bazılarının ileri sürdüğü gibi seksen yaş rivayet sınırının sonu olarak kabul edilmemiştir. Bir kısım âlimler muhaddisin hocaları, ayrıca kendinden daha bilgili ve yaşlı hadis âlimleri hayatta iken rivayete başlamasını uygun görmemiş, bunun aksini savunan âlimler ise Resûl-i Ekrem henüz hayatta iken Hulefâ-yi Râşidîn, Abdurrahman b. Avf, Muâz b. Cebel ve Zeyd b. Sâbit gibi sahâbîlerin fetva vermelerini delil olarak zikretmişlerdir.

İyi yetişmiş bir muhaddisin hadis rivayet ederken, özellikle rivayet yollarının en değerlisi kabul edilen imlâ yoluyla hadis okuturken önce abdest alması, kendine çekidüzen verip mecliste baş köşeye oturması, Kur'an okunduktan sonra besmele, hamdele, salâtü selâm ve dua ile rivayete başlaması, yine dua ve hamdele ile dersini bitirmesi, hadisleri anlaşılır bir telaffuzla okuması gerektiği belirtilmiş, rivayete son verirken zühd, edep ve güzel ahlâkla ilgili bazı ibretli hikâyeleri ve şiirleri yine senedleriyle birlikte nakletmesi uygun görülmüştür (ayrıca bk. İMLÂ).

Muhaddis, imlâ meclislerinde rivayet etmek üzere hadis seçerken talebenin ve dinleyenlerin seviyesini dikkate almalı, halkın bulunacağı derste anlaşılması güç hadisler yerine İslâm'ı yaşamayı öğreten hadisler okutmalıdır. Gazzâlî muhaddisin edebinden söz ederken onun hedefinin doğruyu aramak, yalandan uzak durmak, sika râvilerden meşhur olan hadisleri ve müslümanlara gerekli olan farz, sünnet ve edeple ilgili hususları rivayet etmek,

genel kabul görmeyen rivayetlerden uzak durmak, önceki âlimler arasında geçen tartışmalardan söz etmemek, şaka yapmamak, anlaşmazlık ve çekişme konularını en aza indirmek, ilmini idarecilerin ayağına götürmemek, kendi kitabında bulunmayan hadisleri rivayet etmemek, bir hadisi başka bir hadisle birleştirmemek, hadis öğrenimi sırasında faziletli davranışları ve önemli görevleri ihmal etmemek olduğunu söylemiştir (el-Edeb fi'd-dîn, s. 137-138).

Güçlü hâfızalarıyla tanınan muhaddislere her dönemde itibar gösterilmiş, uğradıkları şehirlerde kendilerinden rivayette bulunmak isteyen binlerce hadis talebesinin ve halkın toplandığı meydanlarda hadis rivayet etmeleri

sağlanmıştır. Yezîd b. Hârûn için Bağdat'ta kurulan böyle bir meclisi gören devrin halifesi yanındakilere, "İşte asıl mülk ve saltanat budur" demiş (Hatîb el-Bağdâdî, Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱, s. 100), Hârûnürreşîd, Kadı Yahyâ b. Eksem'e rütbesi halifeden daha yüksek birini tanıyıp tanımadığını sorduğu zaman onun hadis rivayet etmekte olan bir muhaddisi göstermesi üzerine halife bunun çok doğru bir tesbit olduğunu kabul etmiştir (a.g.e., s. 99-100). Muhtemelen bu olaylardan hareketle veya Resûl-i Ekrem'in daha sonraki devirlerde gelip hadislerini rivayet edecek olanlara "halifelerim" dediğine dair bir rivayete dayanarak (Heysemî, I, 126) derin hadis bilgisi ve güçlü hâfızasıyla ünlü muhaddisler "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" diye anılmıştır.

Hadis öğrenmek ve öğretmek isteyenlerin uyması gereken kurallara dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan Hatîb el-Bağdâdî'nin Muḫtaṣaru Naṣîḥati ehli'l-ḥadîs̱ ve el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ, Bedreddin İbn Cemâa'nın Teẕkiretü's-sâmiʿ ve'l-mütekellim fî edebi'l-ʿâlim ve'l-müteʿallim adlı eserleriyle İbrahim Hatiboğlu'nun Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı adlı yüksek lisans çalışması (bk. bibl.) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Ḳader", 34; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 12; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 377; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd Tahhân), Riyad 1403/1983, I-II; a.mlf., Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1991, s. 98-105; a.mlf., Muḫtaṣaru Naṣîḥati ehli'l-ḥadîs̱ (nşr. Nasr Ebû Atâyâ, Mecmûʿatü resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde), Riyad 1415/1994, s. 109-126; Gazzâlî, el-Edeb fi'd-dîn (a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl içinde), Beyrut 1408/1987, s. 137-138; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 199 vd.; İbnü's-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 419-436; İbn Dakīkul'îd, el-İḳtirâḥ (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut 1417/1996, s. 244-256; Bedreddin İbn Cemâa, Teẕkiretü's-sâmiʿ ve'l-mütekellim fî edebi'l-

ʿâlim ve'l-müteʿallim (nşr. Seyyid Muhammed Hâşim en-Nedvî), Amman 1419/1998; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 366; Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 66-67, 71-72; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, I, 126; Şemseddin es-Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti şeyḫi'l-İslâm İbn Ḥacer el-Asḳalânî (nşr. Hâmid Abdülmecîd - Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1406/1986, I, 17-28; a.mlf., Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 309-391; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 125-158; Sıddîk Hasan Han, el-Ḫıṭṭa fî ẕikri'ṣ-ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 135-145; a.mlf., Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, I, 124-134; Cemâleddin el-Ḳāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1414/1993, s. 241-246; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 8-12; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 71-76; Hüseyin b. Muhammed Şevât, Medresetü'l-ḥadîs̱ fi'l-Ḳayrevân, Riyad 1411, I, 310-317; İbrahim Hatiboğlu, Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sıddîk Beşîr Nasr, Ḍavâbiṭü'r-rivâye ʿinde'l-muḥaddis̱în, Trablus 1992, s. 186-191; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 2-6.

M. Yaşar Kandemir

el-MUHADDİSÜ’l-FÂSIL

(المحدّث الفاصل)

Râmhürmüzî’nin (ö. 360/971) hadis usulüne dair eseri.

Tam adı el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl beyne’r-râvî ve’l-vâʿî’dir. Ashâbü’l-hadîsi kötüleyen bir grupla hadis ehlinin âdâbına riayet etmeden hadis meclisi akdeden bazı şeyhlerin ortaya çıkması üzerine hadis talebelerini bunların etkisinden korumak amacıyla kaleme alınmıştır (Râmhürmüzî, s. 159-162). Mukaddimede öncelikle ashâbü’l-hadîsi tenkit edenlere cevap verilmiş, ehl-i hadîsin değerine dair rivayetler bir araya getirilmiştir. Bu da müellifin bir usul kitabı yazmaktan çok ehl-i hadîse yöneltilen eleştirileri cevaplandırmak istediğini göstermektedir.

el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl’da yirmi iki konu ele alınmış olup bunlar sırasıyla sünneti nakletmenin fazileti, ilim öğrenmenin fazileti, hadis talebinde niyetin önemi, imlâ meclislerine katılma yaşı, hadis talebesinin dış görünümü, âlî ve nâzil isnad, rihle, hem rivayet hem dirayet ehli olmanın fazileti, esmâ ve künâ ilmi, müttefik ve müfterik ilmi, kitâbetü’l-hadîs, rivayeti kabul edilen veya reddedilenler, tahammül yolları, hadiste lahn ve bunun tashihi, mâna ile rivayet, hadislerdeki çelişkileri giderme yolları, müzakere, rivayet âdâbı, muhaddisin uyması gereken hususlar, hadis imlâ meclisleri ve kitap tasnifi konularıdır (Râmhürmüzî, neşredenin girişi, s. 26-35). Her konu önce Hz. Peygamber’den gelen rivayetler, ardından sahâbe ve tâbiînin görüş ve uygulamaları, daha sonra ulemânın görüşleri ışığında ele alınmıştır. Eserde rivayet âdâbı ile senede dair hususlar üzerinde fazlaca durulmuşsa da daha sonraları hadis ilmine dahil edilen konular yanında bunların oldukça sınırlı kaldığı görülmektedir. Önceki devirlerin usule dair birikiminin bu kitapta bir araya getirilmesi onun bu sahada kaleme alınan ilk eser olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Kitapta rivayet geleneği esas alınmış, mantıkî tahlillerin yerine ele alınan konulardaki merfû, mevkūf ve maktûʿ rivayetler çok defa senedleriyle sıralanmış ve fiilî uygulamalara işaret edilmiştir. Son kısımlarda konular

senedsiz zikredilmiştir. Müellif eserini talebelerine imlâ etmiş, pek çok muhaddis ondan rivayet icâzeti almıştır. Nüshalarda râviler hocalarından söz ederken çoğunlukla Kādî unvanını, bazan Ebû Muhammed künyesini, nâdiren de İbn Hallâd ve Hasan b. Abdurrahman isimlerini kullanmışlardır.

Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl'ın hadis usulü alanında yazılan ilk eser olabileceğini söylemeleri tartışmalara yol açmıştır. Ancak eserin, usul konularının önemli bir kısmını ele almasa bile sadece hadis usulüne tahsis edilmesi sebebiyle ilk olma özelliğini taşıdığı, daha önce Tirmizî ve Şâfiî gibi âlimlerin eserlerinde usul meselelerine yer verilmekle beraber başka ilim dallarına ait konuların da bu kitaplarda yer aldığı ileri sürülmüş ve bu çalışmanın alanın ilk eseri olduğu görüşü savunulmuştur.

Konuları delilleriyle ortaya koyma düşüncesiyle eserde pek çok hadise, bu arada bazı zayıf ve mevzû rivayetlere de yer verilmiştir (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 126-127; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, I, 348). Kitaptaki hadislerin büyük bir kısmı tasnif dönemi eserlerinde de bulunmakla beraber müellif çok defa hadislerin babla ilgili kısımlarını vermekle yetindiği için meşhur musanneflerdeki rivayetlerle el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl'da yer alanlar arasında zaman zaman lafız farklılıkları meydana gelmiştir.

Muhammed Accâc el-Hatîb, kütüphanelerde ondan fazla nüshası bulunan eseri dört nüshasını esas alıp çeşitli fihristler eklemek suretiyle neşretmiştir (Beyrut 1391/1971, 1404/1984). Leonard Librande, Contrast in the Two Earliest Manuals of Ulum al-Hadith-The Beginning of the Genre adıyla bir doktora tezi yapmış (Montreal 1976) ve bu çalışmasında Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱'i ile el-Muḥaddiṣü'l-fâṣıl'ı mukayese etmiştir. İzzet Tosun da Dirâyetü'l-hadîs İlminin Doğuşu ve el-Muhaddisü'l-fâsıl ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1986, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, neşredenin girişi, tür.yer.; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 905-906; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 73-74; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 126-127; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye (nşr. M. Yûsuf el-Bennûrî), Kahire 1357, I, 348; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd), Zerkā / Ürdün 1407, s. 41-42; İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, Kahire 1352/1934, s. 2; Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve eṡeruhû fî ʿulûmi'l-ḥadîṡ, Beyrut 1401/1981, s. 395-404; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 314; İzzet Tosun, Dirâyetü'l-hadîs İlminin Doğuşu ve el-Muhaddisü'l-fâsıl (yüksek lisans tezi, 1986), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 81-91; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 2003, s. 216; Ebû Mahfûz el-Kerîm Maʻsûmî, "Naẓarât fî Kitâbi'l-Muḥaddişi'l-fâṣıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî li'r-Râmhürmüzî", el-Baʿṡü'l-İslâmî, XXX/6, Leknev 1985, s. 59; XXX/7 (1985), s. 91.

İbrahim Hatiboğlu

MUHADRAMÛN

(المخضرمون)

Câhiliye zamanında ve İslâm döneminde yaşadığı halde Hz. Peygamber'i müslüman olarak göremeyen kimselere verilen ad.

Sözlükte "sünnet olmamak; nesebi karışık olmak" gibi anlamlara gelen hadrame kökünden türeyen muhadram kelimesi (çoğulu muhadramûn) hem Câhiliye devrinde hem İslâmî dönemde yaşamış, Hz. Peygamber hayatta iken veya vefatından sonra müslüman olmuş, ancak onu mümin olarak görememiş kimseyi ifade eder. Buna göre muhadram, sahâbî veya tâbiî olduğu kesin şekilde bilinmeyen kişi olup Resûl-i Ekrem döneminde yaşadığı için ashap arasında yer alması gerekirken onu mümin sıfatıyla göremediği için sahâbeden sayılmamıştır. Sahâbe ile görüştüğü için tâbiî sayılması mümkünse de Resûlullah devrinde yaşadığından onun vefatının ardından dünyaya gelen tâbiîlerden farklı görülmüş, bu sebeple hadisçiler tarafından sahâbe ile tâbiînden ayrı bir nesil kabul edilmiştir. Ebû Mûsâ el-Medînî'nin muhadramûnun sahâbe arasında yer alması gerektiği yolundaki görüşü ise itibar görmemiştir (İbnü'l-Mülâkkın, II, 509).

İlk dönemlerden itibaren yapılan bu terimle ilgili tariflerin ortak özelliği, muhadramûnun hem Câhiliye zamanında hem İslâm döneminde yaşamış ve İslâm'a girmiş sayılmasıdır. İhtilâf edilen önemli hususlardan biri Câhiliye devrinin bitiş ve İslâm döneminin başlangıç sınırıdır. Bir görüşe göre Câhiliye ilk vahyin geldiği 610 yılında sona ermiş, o tarihten itibaren İslâmî dönem başlamıştır. Diğer bir görüşe göre ise Câhiliye dönemi Mekke'nin fethedilmesi ve bütün Arap yarımadasının İslâm'a boyun eğmesiyle bitmiştir (Ali el-Kārî, s. 598). Muhaddisler ikinci görüşü tercih etmiş ve Mekke'nin fethinden önce kendi kavmini yahut diğer kabileleri henüz İslâmiyet'i kabul etmemiş halde görenleri muhadram saymıştır. Nitekim Müslim b. Haccâc, hicretten sonra dünyaya gelen Yüseyr b. Amr el-Kindî'yi Mekke'nin fethinden önce yaşadığı için muhadram kabul etmiştir (İbnü'l-Esîr, V, 520; Şemseddin es-Sehâvî, III, 165).

İhtilâf edilen ikinci konu ise hem Câhiliye'de hem İslâm döneminde yaşayan kişinin muhadram sayılabilmesi için Hz. Peygamber hayatta iken iman etmesinin gerekli olup olmadığıdır. İbn Kuteybe bu gibilerin Resûlullah'ın vefatının ardından, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ise Hz. Peygamber yaşarken İslâm'a girmiş olmalarının gereğinden bahsettikleri halde müelliflerin büyük bir kısmı herhangi bir şarttan söz etmemiştir. Hz. Peygamber'i görüp onun vefatından sonra İslâmiyet'i kabul eden kimse Resûl-i Ekrem'in sohbetinde mümin olarak bulunmadığı için sahâbeden sayılmamış, hem Câhiliye hem İslâm döneminde yaşaması sebebiyle muhadram olarak değerlendirilmiştir (Ali el-Kārî, s. 599).

Muhadram kelimesine dil ve edebiyat âlimleriyle tarihçiler farklı anlamlar yüklemiş, dilciler Hz. Peygamber'le görüşüp görüşmeme, ona inanıp inanmama konusunu dikkate almadan ömrünün yarısı Câhiliye döneminde, yarısı İslâm devrinde geçen veya iki dönemde de eser veren şairlere muhadram demişlerdir. Nitekim her iki dönemde yaşadıkları ve sahâbî oldukları ittifakla kabul edilen Lebîd b. Rebîa, Kâ'b b. Züheyr ve Hassân b. Sâbit gibi şahsiyetleri muhadram kabul etmişlerdir (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 33). Tarihçiler ise hem Emevî hem Abbâsî devletlerini görenleri muhadram (muhadramü'd-devleteyn) saymıştır. Emevî Devleti'nin son dönemiyle Abbâsî Devleti'nin ilk yıllarına yetişen Ru'be b. Accâc ile Hammâd Acred gibi şairler bunlardandır (Denevşerî, vr. 49a; Yahyâ el-Cübûrî, s. 56).

Hadis râvisi olarak muhadramûn tâbiîn neslinin büyükleri arasında sayılmıştır. Ahmed b. Hanbel tâbiînin en faziletlilerinden söz ederken Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Ebû Osman en-Nehdî ve Kays b. Ebû Hâzim gibi muhadramların adını saymıştır (Cemâleddin el-Kāsımî, s. 50). Kütüb-i Sitte ile İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Dârimî'nin es-Sünen'i ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i üzerinde yapılan bir araştırmada bu eserlerde kırk üç muhadram râvinin toplam 4541 rivayetinin bulunduğu tesbit edilmiş, bunların içinde en çok hadis nakledenlerin Ebû Vâil Şakīk b. Seleme, Esved b. Yezîd en-Nehaî, Mesrûk b. Ecda', Alkame b. Kays ve Ebû Osman en-Nehdî olduğu belirtilmiştir (Bilgen, s. 155-156).

Hâkim en-Nîsâbûrî, İbnü's-Salâh, Nevevî, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî ve Şemseddin es-Sehâvî başta olmak üzere hadis usulüne

dair eser yazanlar muhadramûnu ayrı bir başlık altında ele almış, ayrıca bu konuda bazı müstakil eserler de yazılmıştır. Müslim b. Haccâc’ın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen ve yirmi muhadram râvinin adına yer verilen (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 44) Kitâbü’l-Muḫaḍramîn’i (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 432) bu konuda ilk eser olmalıdır. Sıbt İbnü’l-Acemî’nin Teẕkiretü’ṭ-ṭâlibi’l-muʿallem bi-men yüḳālü innehû muḫaḍram adlı kitabı günümüze ulaşan en kapsamlı çalışma olup burada 155 muhadram hakkında bilgi verilmektedir (Halep 1305; Delhi 1406/1985 [S̱elâs̱ü resâʾil fî uṣûli’l-ḥadîs̱ içinde], Riyad 1414/1994). Abdullah b. Abdurrahman b. Ali ed-Denevşerî’nin (ö. 1025/1616) el-Beyân ve’t-tebyîn fî ẕikri’l-muḫaḍramîn adlı eserinde ise (bk. bibl.) daha önce kaleme alınmış usul kitaplarında geçen isimler tekrarlanmaktadır.

Muhadramûn konusunda en geniş bilgiyi İbn Hacer el-Askalânî el-İṣâbe’sinde vermektedir (DİA, XXII, 487). Sahâbeyi tesbit etmek maksadıyla kaleme alınan kitabın üçüncü bölümünde kadın ve erkek 1400 kadar muhadramın biyografisi

yer almaktadır. Osman Bilgen, Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1998, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 444-445; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 445-446; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 573; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine - Beyrut 1397/1977, s. 44-45; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), V, 520; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 304-305; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 200; İbnü’l-Mülâkkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘), İhsâ 1413/1992, II, 508-511; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 369-370; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 4-5; a.mlf., Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 111; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-

muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 162-167; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 419-421; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), s. 597-603; Denevşerî, el-Beyân ve’t-tebyîn fî ẕikri’l-muḫaḍramîn, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3651, vr. 46a-49a; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Halep 1925, s. 50; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 431-432; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 193-194; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 74-75; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 32-35; Yahyâ el-Cübûrî, Şiʿrü’l-muḫaḍramîn ve es̱erü’l-İslâm fîh, Beyrut 1401/1981, s. 53-56; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 274; Osman Bilgen, Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1998), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 155-156; Ilse Lichtenstädter, “Muhazram”, İA, VIII, 511; Renate Jacobi, “Mukẖaḍram”, EI² (İng.), VII, 516; M. Yaşar Kandemir, “el-İsâbe”, DİA, XXII, 487.

Mehmet Efendioğlu

MUHÂKALE

(المحاقلة)

Bir akid çeşidi.

Sözlükte “yeni yapraklanmış ekin; tarla” anlamlarındaki hakl kökünden türeyen muhâkale hadislerde yasaklanan bir akid çeşidi olarak zikredilir. Bazı rivayetlerde bu işlem hakl ve hukūl kelimeleriyle de belirtilir. İslâm hukukçuları, hadis şârihleri ve dilciler muhâkalenin terim anlamı için çeşitli açıklamalar getirmişlerdir. 1. Ekinin henüz başağı kurumadan satılması. Bu tanım hakl kelimesinin birinci anlamıyla ilişkilendirilerek yapılmıştır. Garar içeren bu akdin hükmü “meyvenin olgunlaşmadan satımı” mânasındaki muhâdaranınkiyle aynıdır. Tarım ürünlerinin henüz olgunlaşmadan, yani elde edilip edilmeyeceği kesinleşmeden satışı, beklenmeyen durumlardan kaynaklanabilecek düşmanlıklara yol açma ihtimalinden dolayı hadiste yasaklanmıştır (bk. BEY‘; GARAR; MUHÂDARA).

2. Tarladaki taze ekinin kendi cinsinden belli ölçüdeki kurusu karşılığında götürü usulle satılması (el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 13; Müslim, “Büyûʿ”, 59, 73, 76, 82-83; Tirmizî, “Büyûʿ”, 14; Nesâî, “Eymân ve’n-nüẕûr”, 45). Câbir b. Abdullah ve Atâ b. Ebû Rebâh’tan rivayet edilen bu tarif hakl kelimesinin ikinci mânasından hareketle yapılmıştır. Muhâkalenin hadislerde genellikle müzâbene ile birlikte zikredilmesi bu tanımı daha isabetli kılmaktadır. Muhâkaleye, trampa akdinin konusunu oluşturan aynı cinsten iki maldan birinin miktarının bilinmezliği, muhtemel eşitsizlikten kaynaklanan ribâ, garar, muhâtara, kumar gibi gerekçelerle cevaz verilmemiştir. Tarladaki ekinin hem miktarı bilinmediğinden hem büyük çoğunlukla akid esnasında tam teslim edilemediğinden faiz ortaya çıkmaktadır (bu konuyu düzenleyen hadis için bk. Müslim, “Müsâḳāt”, 80-81; İbn Mâce, “Ticârât”, 48; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 12; Tirmizî, “Büyûʿ”, 23; Nesâî, “Büyûʿ”, 42-44). Şâfiîler’in ifadesiyle butlânının sebebi, miktarlarında eşitlik (mümâselet) bulunduğunun bilinememesinden kaynaklanan ribâ endişesidir. Hanbelîler’e göre miktarların denkliği (müsâvât) konusundaki cehâlet fazlalık olduğunun bilinmesi gibidir (Ebü’l-

Ferec İbn Kudâme, IV, 151; Burhâneddin İbn Müflih, IV, 139). Mâlikîler nazarında hükmün illeti garar, muhâtara, kumar ve -ribevî mallar için aynı cinsle trampa durumunda-ribâ şüphesidir (el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 13). Yasağa rağmen gerçekleştirilen muhâkale akdi feshedilir (Şâfiî, III, 55; İbn Abdülber, II, 321; VI, 443). Satılan malın, tarafları anlaşmazlığa ve aldanmaya sürüklemeyecek ölçüde muayyen veya bilinebilir olması şartı üzerinde İslâm hukukunda ayrıntılı şekilde durulur. Çünkü taraflar arasında anlaşmazlık doğduktan sonra onu çözmeye uğraşmaktansa başlangıçta anlaşmazlık ve aldanma sebeplerini ortadan kaldırmak esastır. Bundan dolayı mebîin miktarı, cinsi, nevi ve vasfının bilinmesi gerekir. Hanefîler vasıf ve miktarla ilgili aldanmanın bulunması halinde akdi fâsid kabul etmişlerdir. Diğer üç mezhebe göre ise söz konusu akid bâtıldır. Ancak ekin henüz tanelenmeden satılmışsa bu işlem ribevî mallardan sayılmayan sapın aynı cins hububatla trampası mahiyetinde olup câiz görülmüştür (hükmü ve istisnası için ayrıca bk. ARÂYÂ; CEHÂLET; CÜZÂF; FAİZ; MÜZÂBENE).

3. Tarlanın, üzerinde yetişecek ekinin belli bir oranı karşılığında ortakçılığa veya kiraya verilmesi. Bir yönüyle şirket, bir yönüyle icâre / kira akdi görünümündeki bu işleme ayrıca "müzâraa, muhâbere" ve Irak'ta "karâh" da denir (Ali Haydar, III, 758). Ancak bazı hadislerde (Buhârî, "Müsâḳāt", 17; Müslim, "Büyûʿ", 81-85; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 33; Tirmizî, "Büyûʿ", 55, 72; Nesâî, "Eymân ve'n-nüẕûr", 45, "Büyûʿ", 28, 39, 74), Hz. Peygamber'in yasakladığı işlemler arasında muhâkale ile muhâberenin ayrı kalemler halinde beraber zikredilmesi ikisinin aynı şey olduğu hususunda şüphe uyandırmaktadır. Başka hadislerde ise (Müslim, "Büyûʿ", 113; İbn Mâce, "Rühûn", 10; Ebû Dâvud, "Büyûʿ", 31; Nesâî, "Eymân ve'n-nüẕûr", 45) muhâkale veya hakl ziraat ortakçılığı gibi görünmektedir.

4. Tarlanın belli miktarda kuru ekin karşılığında kiralanması (el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 13; Müslim, "Büyûʿ", 59, 113-114; İbn Mâce, "Rühûn", 12; Nesâî, "Eymân ve'n-nüẕûr", 45; Şâfiî, III, 54-55). Bu tarif Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilmiştir. Çiftçiler arasında "mücârebe" ve "muhârese" de denen işlem bir çeşit icâre / kira akdidir. Burada yasağın sadece aynı tarlanın ürünü ve sırf ekin cinsinden olan şeylerle mi sınırlı tutulacağı hususları tartışmalıdır.

5. Tarlanın, muayyen kısmında yetişecek ürün karşılığında kiralanması. Dönemin uygulamalarına bakıldığında mal sahiplerinin, kira gelirini garantiye almak veya miktarını yüksek tutmak amacıyla tarlalarını su kaynaklarına daha yakın yahut verimi yüksek kısımlarında bitecek mahsul karşılığında icara verdikleri, bunun da özellikle hasadın düşük kaldığı mevsimlerde kiracı aleyhine sonuçlanarak çekişmelere yol açtığı görülmektedir (bunu doğrulayan hadisler için bk. Müslim, “Büyûʿ”, 114, 117; İbn Mâce, “Rühûn”, 10). Ayrıca ücretin ilk şartı tarafları anlaşmazlığa sürüklemeyecek ölçüde açık ve bilinir olmasıdır. Burada ise kira bedeli kiracının üretiminden bir hisse şeklinde belirlendiğinden kısmî bilinmezlik söz konusudur (son üç işlemle ilgili hükümler için bk. İCÂRE; MÜZÂRAA). Nikolaus Rhodokanakis, Güney Arabistan’daki bir Sebe yazıtıyla ilgili incelemesinde muhâkalenin Eskiçağ’lardan beri kullanıldığını göstermiştir (Haque, s. 15).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥḳl” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 13; Buhârî, “Büyûʿ”, 82, 93, “Müsâḳāt”, 17, “Ḥarş ve’l-müzâraʿa”, 18; Müslim, “Büyûʿ”, 59, 73, 76, 81-85, 103-105, 113-114, 117, 122, “Müsâḳāt”, 80-81; İbn Mâce, “Ticârât”, 48, 54, “Rühûn”, 7-10, 12; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 12, 18-19, 22, 31, 33; Tirmizî, “Büyûʿ”, 14, 15, 23, 55, 63, 72; Nesâî, “Eymân ve’n-nüẕûr”, 45-46, “Büyûʿ”, 28, 33, 39, 42-44, 74; Şâfiî, el-Üm, III, 54-56; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 543-545; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 212, 223, 466; İbn Abdülber, et-Temhîd (nşr. Muhammed Tâib es-Saîdî v.dğr.), Mağrib 1982-92, II, 313-314, 318-321; III, 32-47; VI, 441-443; XIII, 307; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 193; XXIII, 15; Kādî İyâz, Meşâriḳu’l-envâr, Tunus 1333, I, 209; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 194; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 309; a.mlf., Şerḥu Müslim, I, 143; X, 183-188, 192; Ebü’l-Ferec İbn Kudâme, eş-Şerḥu’l-kebîr (İbn Kudâme, el-Muġnî içinde), IV, 151; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, III, 295; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ fî şerḥi’l-Muḳniʿ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1399-1402/1979-82, IV, 139-140; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-

ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1376/1956, V, 28-29; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râ᾿iḳ, VI, 82-83; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 93; Fettenî, Mecmaʿu biḥâri'l-envâr, Medine 1415/1994, I, 530; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, IV, 156-157; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 258; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 758; Ziaul Haque, Landlord and Peasant in Early Islam, Delhi 1985, s. 14-19; M. Emîn ed-Darîr, el-Ġarar ve es̱eruh fi'l-ʿuḳūd fi'l-fıḳhi'l-İslâmî: Dirâse muḳārene, Beyrut 1410/1990, s. 229-246, 358-385, 468-472; Ali Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta «Beklenmeyen Hal» Nazariyesi", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Kayseri 1985, s. 78-83; "Beyʿu'l-muḥâḳale", Mv.F, IX, 138.

Cengiz Kallek

MUHÂKEME

(bk. KAZÂ; MAHKEME; MÜRÂFAA).

MUHÂKEMETÜ’l-LUGATEYN

(محاكمة اللغتين)

Ali Şîr Nevâî’nin (ö. 906/1501) Farsça ile Türkçe’yi bazı yönlerden karşılaştırdığı eseri.

Müellif, Türkçe’yi dönemin hâkim kültür ve edebiyat dili Farsça ile karşılaştırıp edebî sanatlar, kelime hazinesi, gramer ve fonetik bakımından Farsça’dan üstün olduğunu örneklerle ortaya koyan eseri ölümünden bir yıl önce (Cemâziyelevvel 905 / Aralık 1499) kaleme almıştır. Nevâî edebiyat hayatına on beş yaşında Farsça şiirler yazarak başladığını, döneminde Fars edebiyatını kendisinden daha iyi bilen bir kimsenin bulunmadığını ileri sürüp görüşlerinin sağlam bir temele dayandığını vurgulamak istemiş, böylece çalışmasına yöneltilebilecek eleştirilere önceden cevap vermeyi amaçlamıştır.

Ali Şîr Nevâî, Muhâkemetü’l-lugateyn’i yazarken belli bir düzen içinde hareket etmemiş, kitabı bölümlere ayırmadan görüşlerini serbest bir şekilde anlatmıştır. Esere, insanın konuşma ve dil yeteneği sayesinde diğer varlıklardan üstün bir konumda bulunduğunu söyleyerek başlayan müellife göre Arapça, Allah Kur’an’ı bu dille indirdiği, Hz. Peygamber hadislerini, büyük velîler de pek çok hakikatleri bu dille söyledikleri için en şerefli dildir. Arapça’nın dışındaki üç önemli dilin (Türkçe, Farsça, Hintçe) kökeni Hz. Nûh’un üç oğluna, Yâfes’e (Türkçe), Sâm’a (Farsça) ve Hâm’a (Hintçe) dayanır. Hâm’ın başkasına saygısızlık etmesi yüzünden Hintçe’nin fesahat ve belâgattan mahrum kaldığını ileri süren Nevâî, Farsça ile Türkçe’yi karşılaştırmaya başlamadan önce birbirleriyle yakın ilişkiler içinde olan Türkler ve Farslar’ın ırkî özelliklerine temas etmiştir. Ona göre Türkler Farslar’dan daha pratik daha yüksek kavrayışlı, daha saf ve temiz kalplidir. Farslar ise ilim, mârifet ve tefekkürde Türkler’den daha derin görünür. Buna karşılık dillerindeki mükemmellik bakımından Türkler Farslar’ı geçmiştir. Nevâî, daha sonra 100 Türkçe fiil zikrederek bu dilde aynı kavramı ifade eden birden çok fiil bulunduğunu söyler. Eserde bu tür fiiller örnek beyitlerle kaydedilmiş, bunların Fars dilinde karşılığının

olmadığına, bir Fars'ın bu ayrıntıyı verebilmek için Arapça'nın yardımına başvurmak zorunda kalacağına dikkat çekilmiştir. Türkçe'nin cinaslar ve ses yönünden, özellikle ünlüler sistemi bakımından da Farsça'dan üstün olduğu anlatılmış, Türkçe'de yapım ekleriyle yeni kelimeler türetilip kelime hazinesini zenginleştirme imkânının bulunduğu, Farsça'da ise böyle bir özelliğin olmadığı vurgulanmıştır. Nevâî ayrıca Türkçe'de akrabalık, kuş, yer, av hayvanları, biniş takımları, giysiler, yiyecek içecek vb. adlar için kullanılan kelimelerin zengin çeşitliliğini örneklerle ortaya koymuştur.

Kitabın sonlarında, yaklaşık kırk yıldır Farsça veya Türkçe şiir yazanların şiirlerini düzeltmesi için kendisine getirdiklerini söyleyen ve her iki dilde otorite sayıldığını belirten Ali Şîr Nevâî, eserlerine ve Hüseyin Baykara ile münasebetlerine dair önemli bilgiler verdiği bu bölümde devletlerin yükselişiyle dil ve edebiyatın gelişmesi arasındaki paralelliğe temas etmiş, Arap ve Fars hükümdarlarından sonra Hülâgû ile (Hülegü) siyasî hâkimiyetin Türkler'e geçmesine rağmen Timurlular devrine kadar Türkçe'de önemli edebî ürünler verilmediğine dikkat çekmiştir.

Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugāti't-Türk'ünden sonra Türk dili üzerine yazılmış önemli bir eser olan Muhâkemetü'l-lugateyn'in ikisi yurt içinde (TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 774b-781b; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4056, vr. 774b-784a), ikisi yurt dışında (Paris Bibliothèque Nationale, Supplement, Turc., nr. 316-317, vr. 278a-286a; Budapeşte Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára Keleti Gyújtemény, Tör. Qu., nr. 75) olmak üzere dört nüshası bilinmektedir. Eser hakkında ilk çalışmayı Etienne Marc Quatremère yapmış (Chrestomathies Orientals, Extraits d'Ali-Schir, Paris 1841, s. 1-39), ardından metniyle birlikte Fransızca çevirisini yayımlamıştır (Chrestomathie en turk oriental, Paris 1845). Muhâkemetü'l-lugateyn, Osmanlı sahasında ilk defa Nilüfer dergisinde özet halinde tefrika edilmiş (sy. 37-40, Bursa 1307), daha sonra iki defa Türkiye Türkçesi'ne çevrilerek metniyle birlikte yayımlanmıştır (İbn Mevlânâ Veled [Veled Çelebi], İstanbul 1315; Necip Âsım'ın, François-Alphonse Belin'in Ali Şîr Nevâî'nin hayatıyla ilgili makalesinin tercümesiyle birlikte; İ. Refet Işıtman, Ankara 1941). Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevaî başlığıyla yayımladığı dört ciltlik külliyatın son cildinde Muhâkemetü'l-lugateyn'in metnini de Latin harfleriyle neşretmiştir (Ankara 1968, s. 189-217). Eserle ilgili son çalışmayı gerçekleştiren F. Sema Barutçu Özönder metin, edisyon

kritik, tercüme ve bir yazmanın tıpkıbasımını yayımlamış (Ankara 1996), ayrıca iki dilin muhakemesine esas alınan dil malzemesi üzerinde ayrıntılı biçimde durmuştur (bk. bibl).

Orta Asya Türkleri'nin muhtelif çalışmalarına konu olan Muhâkemetü'l-lugateyn, Türkmenistan'da Abdülhakim Kulmuhammedov (Aşgabat 1925), Özbekistan'da Aybek-Parsa Şamsiyev (Taşkent 1948, III, 171-219, Mecâlisü'n-nefâis'le birlikte), E. A. Osmanov (Taşkent 1948), U. Sanakulov (Taşkent 1971), Suyima Ganiyeva (Alişer Navoi: Mukammal Asarlar Toplamı içinde, Taşkent 2000, XVI, 5-40); Afganistan'da Muhammed Yâkub Vâhidî (Kâbil 1363 hş.); Doğu Türkistan'da Hemit Tömür - Abdurup Polat (Muhâkemetü'l-lugateyn: İkki Til Münâzarası, 1988

[Milletler Neşriyatı]) tarafından neşredilmiştir.

Muhâkemetü'l-lugateyn'i Arminius Vámbéry, Budapeşte yazmasına dayanarak Macarca'ya ("Muhakemet-ül-lugetejn Mir 'Ali-Sîr [Nevâji] csagataj-törökjéból", Nyelvtudmány Közlemények, I [Pesten 1862], s. 112-130), Turhan Genceî Farsça'ya (Muḥâkemetü'l-luġateyn, Tahran 1327 hş.), Robert Devereux önce iki makale halinde ("Muḥākamat al-lug͟hatain", MW, LIV/4 [October 1964], s. 270-287; LV/I [January 1965], s. 28-45), ardından kitap olarak (Muhākamat al-Lughatain, Leiden 1966, Çağatay Türkçesi metniyle birlikte), İngilizce'ye ve A. Malexovoy Rusça'ya (Vozlyublennıy serdets, Sujdenie o dvux yazıkax, X, Taşkent 1970, s. 107-139) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şîr Nevâî, İki Dilin Muhakemesi (haz. F. Sema Barutçu Özönder), Ankara 1996; Köprülü, Araştırmalar, s. 257-266; Suzan Tokatlı, "Türkçe ile Farsça'yı Mukayese Eden İki Eser", Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni (12-13 Nisan 2001), Bildiriler (haz. Mustafa Argunşah v.dğr.), Kayseri 2001, II, 703-706; Cevat Heyet, İki Dilin (Türkçe-Farsça) Karşılaştırması (Mukayesetü'l-lügateyn), (çeviren Mürsel

Öztürk), Ankara 2003; A. Vámbéry, “Muhakemet-ül-lugetejn. Mir ‘Ali-Sîr (Nevâji) csagataj-törökjéból”, Ny.K, I (1862), s. 112-130; A. K. Borovkov, “Özbek Yazı Dilinin Kurucusu Ali Şir Nevai” (çeviren Rasime Uygun), TDAY Belleten, II (1954), s. 59-96; TDl., Ali Şir Nevaî özel sayısı, XV/173 (1966), s. 285-316; İristay Kuçkartayev, “Ali Şir Nevaî’nin Dil Dünyası”, a.e. (aktaran Ertan Çevik), sy. 522 (1995), s. 667-673; Abdurop Polat, “Ali Şir Nevayi ve Meşhur Eseri ‘Muhakemetü’l-lugateyn’ Hakkında” (aktaran Fatma Özkan), TK, XXXIV/396 (1996), s. 206-212; İbrahim Yoldaşev, “Ali-Şîr Nevâyî’nin ‘Muhakemetü’l-lugateyn’ İsimli Eseri Hakkında”, Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi, Ali Şîr Nevayî özel sayısı, sy.13, Ankara 1997, s. 21-23.

A. Azmi Bilgin

MUHAKKAK

(محقّق)

Sülüs kalemi kalınlığında, harf çanakları düzümsü ve geniş, altı çeşit yazıdan (aklâm-ı sitte) biri

(bk. AKLÂM-ı SİTTE).

MUHAKKIK el-HİLLÎ

(bk. HİLLÎ, Muhakkık).

MUHAKKIK-ı SÂNÎ

(bk. KEREKÎ, Muhakkık-ı Sânî).

MUHAKKIK-ı TİRMİZÎ

(bk. SEYYİD BURHÂNEDDİN).

MUHAKKİME

(bk. HÂRİCÎLER).

MUHAKKİME-i ÛLÂ

(المحكّمة الأولى)

Hükmün sadece Allah’a ait olduğu sloganıyla Hz. Ali’ye karşı çıkan ilk Hâricîler’e verilen ad.

Sıffîn Savaşı sırasında (37/657) Ali b. Ebû Tâlib, Muâviye cephesini yenilgiye uğratmak üzere iken Amr b. Âs’ın teklifiyle askerler mızraklarının ucuna mushaf sayfaları bağlayarak Ali ordusunu Allah’ın kitabının hakemliğine davet etti (Dîneverî, s. 189). Hz. Ali’nin, bunun bir hile olduğunu söyleyip taraftarlarını uyarması etkili olmadığı gibi kendisi de ölümle tehdit edildi. Askerlerinin arasında bulunan ve “kurrâ” diye anılan tutucu grubun halifeyi Kur’an’ın hakemliğini kabul etmeye zorlaması (Taberî, V, 48-51) ve diğer baskılar yüzünden savaşı durduran Hz. Ali, Muâviye ile antlaşma yapmaya ve hakem tayinine rıza göstermek mecburiyetinde kaldı (antlaşma metni için bk. Dîneverî, s. 194-195; Taberî, V, 53-54). Hz. Ali, Kûfe’deki Kindeliler’in reisi sayılan Eş‘as b. Kays’ın zorlamasıyla Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’yi hakem ilân etti, Muâviye’nin hakemi ise Amr b. Âs’tı. Hakemlerin antlaşmayı imzalaması üzerine Eş‘as b. Kays kimseye danışmadan antlaşma metnini askerler arasında okumaya başladı. Temîm kabilesinden Urve b. Üdeyye, Allah’ın hüküm vermesi gereken hususlarda insanların karar alamayacağını söyledi ve “lâ hükme illâ lillâh” (hüküm ancak Allah’a aittir) diyerek yanındakilerle birlikte antlaşmaya karşı çıktı (Taberî, V, 55). Böylece “lâ hükme illâ lillâh” ifadesini ilk defa slogan olarak kullanan ve daha sonra bu konuda onlara tâbi olan Hâricîler Muhakkime-i Ûlâ (ilk tahkîmciler) diye anıldı.

Başlangıçta savaşın durdurulması ve hakemlere başvurulması konusunda ısrarlı olan bu grup daha sonra herhalde pişmanlık duymuş, haklı olarak girdiği mücadelede galipken mağlûp duruma düşmüş ve haklılığından şüphe eder hale gelmişti. Bu sebeple kişilerin hüküm vermesi esasına dayanan antlaşmayı bozması yahut tövbe ederek tahkîmi reddetmesi hususunda halifeyi ikna etmeye çalıştılarsa da bu mümkün olmadı. Ali ordusu Sıffîn’den Kûfe’ye döndükten sonra birkaç bin kişilik bir grup

ordudan ayrılarak Kûfe yakınındaki Harûrâ mevkiine çekildi, bunlar artık Harûriyye adıyla anılmaya başlandı. Burada Şebes b. Rib'î et-Temîmî'yi askerî kumandan, Abdullah b. Kevvâ' el-Yeşkürî'yi namaz kıldırmak için imam seçen bu ayrılıkçı grup, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker faaliyetini başlatıp dinî hususların şûra yoluyla yürütüleceğini ilân etti. Aralarında Attâb b. A'ver, Abdullah b. Vehb er-Râsibî, Urve b. Cerîr, Yezîd b. Ebû Âsım el-Muhâribî ve Hurkūs b. Züheyr gibi ileri gelen kimselerin de bulunduğu grubu ikna etmek ve anlaşmazlığı gidermek amacıyla Hz. Ali önce Abdullah b. Abbas'ı Harûrâ'ya gönderdi, ardından bizzat kendisi karargâhlarına kadar gidip onlarla görüştü ve bazı vaadlerde bulunarak hepsini Kûfe'ye dönmeye ikna etti. Fakat uzlaşmaya rağmen tahkîmin halen devam ettiği ve hakemlerin, ilki Dûmetülcendel'de olmak üzere kendi aralarında birkaç görüşme yaptığı şeklindeki haber yayılınca ikinci bir ayrılma ortaya çıktı. Bu defaki ayrılış yeri Nehrevan'dı. Nehrevan yolunda, Hz. Ali safında yer alan ve Sıffîn'den dönen Abdullah b. Habbâb b. Eret'e rastlayan, kendisine bazı sorular sorduktan sonra onu karısıyla birlikte öldüren (Müberred, III, 1134-1135), sayıları 12.000 civarında olduğu söylenen Hâricî topluluğu burada Abdullah b. Vehb er-Râsibî ile Hurkūs b. Züheyr'i imam seçti. Nehrevan'a intikal eden Hâricîler'le irtibatını sürdüren Hz. Ali, bazı teşebbüsler sonunda bunların bir kısmını yeniden Kûfe'ye getirmeyi başardı, geride kalanlarla yaptığı münazaralardan bir netice alamayınca onlarla savaşmak zorunda kaldı (Bağdâdî, s. 78-80). Nehrevan savaşında Hâricîler'in tamamına yakını katledildi. Hâricî hareketinin Ali devrindeki ilk safhası olarak kabul edilen, tahkîmle başlayıp Harûrâ ve Nehrevan savaşıyla devam eden olaylar zinciri, sonraki Hâricî fırkalarının hareket noktasını teşkil etmiştir.

Kaynaklarda Muhakkime-i Ûlâ'ya nisbet edilen en önemli görüşlerden biri imâmet, diğeri tahkîm konusundaki düşünceleridir. Bu fırkaya göre imâmet Kureyş kabilesine ait bir hak olarak düşünülemez, Kureyş dışından birinin de imam olması câizdir. Kendi görüşlerine uygun olarak tayin edilmiş ve halka karşı âdil davranan herkes meşrû imam sayılır. Böyle bir imama isyan edenlerle savaşmak

gerekir. Ancak imam tayin edilen kişi haktan ayrılır ve insanlara zulmetmeye başlarsa onu seçen topluluk tarafından azledilir ya da öldürülür. İmam tayin edilmemesi veya imamın bulunmaması durumunu da

meşrû sayan bu gruba göre ihtiyaç duyulduğunda herhangi bir kimsenin imam olması sahihtir. Yine bu fırkaya göre Hz. Ali tahkîm konusunda hatalı hareket etmiştir; zira insanlar arasında ortaya çıkan ihtilâflarda Kur'an'ın hakem olması gerekirken Ali kişilerin hakem olarak hükmetmesini ve onların verdiği hükme uymayı kabul etmiştir. Halbuki Hz. Ali'yi tahkîme kendileri zorlamış ve tahkîm hususunda kendileri hüküm ortaya koymuştu. Bu sebeple Hz. Ali onların, "Hüküm ancak Allah'a aittir" sloganını "bâtıla alet edilmiş doğru bir söz" diye nitelemiştir. Önceleri Hz. Ali'yi sadece hatalı kabul eden bu grup daha sonra onu tekfir etmeye yönelmiştir. Ali'nin Cemel Vak'ası'ndan sonra muhaliflerinin mallarına ganimet olarak el koymadığını, kadın ve çocuklarına dokunmadığını, Sıffîn'de de aynı yöntemi uygulayıp tahkîme rıza gösterdiğini, halbuki Nehrevan savaşında mallarını aldığını ve çocuklarını esir ettiğini ileri sürerek onu lânetlemişlerdir. Bunun dışında Hz. Osman'ı, Cemel Vak'ası'na katılanları, Muâviye ve taraftarlarını, hakemleri, tahkîme razı olanları, günah ve suç işleyenleri tekfir etmek Muhakkime-i Ûlâ'nın genel kabulleri arasında görülmektedir. Mezhepler tarihiyle ilgili eserlerde (meselâ bk. Şehristânî, I, 115) bu fırka mensuplarının zühd ve ibadete düşkün olduğu belirtilir, ancak onların şuursuz bir imana sahip bulundukları yolunda Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler de aktarılır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s.189-198; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III,1097-1101, 1130-1135; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 48-63, 64-66, 72-93; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 127-128; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 74-82; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 115-118; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 316-322, 341-346; W. Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, s. 54-55; a.mlf., İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 14-18; M. Rızâ Hasan ed-Düceylî, Fırḳatü'l-Ezâriḳa, Necef 1393/1973, s. 19-28; J. Wellhausen, el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 25-27, 35-40; Selîm en-Naîmî, "Ẓuhûrü'l-Ḫavâric", MMİIr., XV (1967), s. 18-32; L. Veccia Vaglieri, "Ḥarūrāʾ", EI² (İng.), III, 235-236; G.

Levi Della Vida, “Khāridjites”, a.e., IV, 1074; Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâricîler”, DİA, XVI, 169-170.

Mustafa Öz

MUHAL

(المحال)

“Yokluğu zâtının gereği olan” veya “konunun özü itibariyle yokluğunu gerektiren” anlamında kelâm ve mantık terimi

(bk. HÜKÜM).

MUHÂLEA

(المخالعة)

Karı-kocanın anlaşmasıyla evliliğe son verilmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “elbiseyi çıkarmak, soyunmak; ayırmak” gibi anlamlara gelen hul‘, fıkıhta kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasını ifade eder. Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi sebebiyle bu işleme muhâlea adı verilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de bir taraftan evlilik teşvik edilmiş (en-Nûr 24/32), diğer taraftan ömür boyu birlikte yaşamaya karar veren eşler arasında karşılıklı sevgi ve saygının zamanla daha da büyüyüp artacağı vurgulanmıştır (er-Rûm 30/21). Eşlerin birbiri için elbise konumunda olduğu belirtilerek (el-Bakara 2/187) evlilik ilişkisi mecazi anlatımla ortak bir elbiseye benzetilmiş, hul‘ / muhâlea terimi de bu âyetten istifade ile geliştirilmiştir. Yine Kur’an’da eşlerin karşılıklı anlayış ve fedakârlık içinde evlilik hayatını sürdürmeleri, birbirlerinin haklarına saygılı olmaları, birbirlerine güzel davranmaları ve yükümlülüklerini yerine getirmeleri, hayatın sevinçleri yanında sıkıntılarını da paylaşmaları istenmiştir (en-Nisâ 4/19, 21). Hz. Peygamber’in hadislerinde de evlilik teşvik edildiği gibi eşlerin dinî, ekonomik ve sosyal konum bakımından denk olmasının önemine dikkat çekilerek evliliğin ömür boyu sürmesinin hedeflenmesi gerektiği belirtilmiş, haklı bir sebep olmadan eşlerin evlilik birliğinin bozulmasına yönelik tasarruf ve taleplerinin hoş karşılanmadığı ifade edilmiştir (Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 3, 18; Tirmizî, “Ṭalâḳ”, 10, 11). Bununla birlikte bazı çiftler arasında geçimsizliklerin ortaya çıkması ve geri dönülemez bir noktaya gelinmesi mümkündür. Evlilik hayatının çekilmez hale geldiği ve evlilikten beklenen amaçların gerçekleşmesinin çok zor olduğu bu gibi durumlarda eşler arasında nikâh bağının sona erdirilmesi gündeme gelir (en-Nisâ 4/130). Bu durumda koca veya kendisine talâk yetkisi verilmiş kadın tek taraflı iradesiyle evlilik ilişkisini sona erdirebilir (bk. TALÂK). Kendisine bu yetki verilmeyen kadın ise muhâlea yoluyla veya mahkeme kararıyla eşinden ayrılabilir (bk. TEFRİK).

Aynı kökten bazı kelimeler sözlük anlamıyla yer alsa da Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde hul' ve muhâlea kelimeleri geçmemektedir. Muhâleanın naslardaki başlıca dayanağı, "...Karı ve kocanın Allah'ın sınırlarını hakkıyla muhafaza edememelerinden korkarsanız kadının evlilikten kurtulmak için -erkeğe-bir meblağ vermesinde taraflara vebal yoktur" meâlindeki âyetle (el-Bakara 2/229) konuya ilişkin bazı hadislerdir. Bu âyette geçen "fidye / bir meblağ verme" anlamındaki fiilin öznesi kadın olmakla birlikte ifadenin bağlamını, âyetteki diğer unsurları, Resûlullah'ın tatbikatı yanında Kur'an ve Sünnet'teki aile hukukuna ilişkin hükümlerin örgüsünü dikkate alan İslâm âlimleri, hul'un kadının tek taraflı iradesiyle değil karşılıklı anlaşmayla gerçekleşen bir işlem olduğu sonucuna varmışlardır. Kocanın verdiği mehri ancak karısının rızasıyla geri alabileceğini bildiren (en-Nisâ 4/4), erkeğin, talâk yetkisini verdiği mehri ve hediyeleri geri almak için baskı aracı olarak kullanmasını yasaklayan (en-Nisâ 4/19-20) ve evliliğin yürümeyeceği anlaşıldığında bile eşlere öncelikle anlaşma yolunu seçmelerini öğütleyen, bütün bu yollar denendikten sonra ayrılma halinde Allah'ın onları lutfundan yararlandıracağını ifade eden (en-Nisâ 4/128-130) âyetler de karşılıklı hakları gözeterek sağlanacak mutabakata dayalı ayrılmanın meşru bir yöntem olduğunu dolaylı biçimde destekleyen delillerdendir.

Hz. Peygamber, haklı bir sebep bulunmaksızın talâk yoluyla karısından ayrılan bir erkeğin uhrevî sorumluluğuna dikkat çektiği gibi (Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 3) kadının da haklı bir sebep olmaksızın kocasından kendisini boşaması için talepte bulunmasını hoş karşılamamış ve böyle bir davranışın uhrevî sorumluluğunun ağır olduğunu belirtmiştir (Müsned, III, 414; Tirmizî, "Ṭalâḳ", 10, 11; Nesâî, "Ṭalâḳ", 34). Sahâbeden Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın karısı kocasının çirkinliğinden, başka bir rivayette kendisini dövdüğünden şikâyetle Hz. Peygamber'e gelir ve kocasından ayrılmayı talep eder. Resûl-i Ekrem kadına mehir olarak aldığı bahçeyi Sâbit'e geri vermesini söyler; kadın ayrıca başka mal vermeyi teklif ederse de Resûlullah,

Sâbit'ten yalnız bahçeyi geri alıp karısını boşamasını ister (Şevkânî, VI, 276-282). Bu olay, Câhiliye devrinde de bilinen hul'un İslâmî dönemdeki ilk uygulaması olarak kabul edilir (Müsned, IV, 3; Emîr es-San'ânî, III,

1427; Cevâd Ali, V, 552). Kaynakların çoğu bu uygulamayı Hz. Peygamber'in önerisiyle Sâbit'in karısını boşaması, bir kısmı da onun, kadının bahçeyi geri vermesi şartıyla aralarını ayırması ve Sâbit'in de bu kazâî hükme uyması şeklinde aktarır (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VII, 312-317). Bu rivayet farklılığı, özellikle muhâleada hâkimin rolü konusundaki tartışmalara ışık tutması bakımından önemlidir.

Resûl-i Ekrem döneminden itibaren müslüman toplumlarda uygulanagelen muhâlea, fakihler tarafından aile hukukunun diğer kurum ve telakkileriyle bütünlük arzedecek ve bir bakıma tefrikle birlikte talâk hukukunu dengeleyip tamamlayacak tarzda ele alınmış ve fıkıh eserlerinde evliliği sona erdiren ayrı bir işlem türü olarak incelenmiştir. Hul'un sebebi, mahiyeti, dinî hükmü, buna bağlanacak sonuçlar vb. hususlarda bazan aynı mezhep içinde bile farklı görüşlerin ortaya çıkmasında ilgili nasların yoruma açık olması yanında konunun dinî, ahlâkî, ekonomik ve sosyal yönlerinin bulunması, dolayısıyla geniş İslâm coğrafyasında yaşayan değişik ırk ve kültürlere mensup toplulukların aile hayatına ilişkin telakkileri ve bunların tarihî süreç içerisinde şartların değişmesine paralel biçimde değişikliğe uğraması etkili olmuştur.

Klasik fıkıh literatüründe hul'un meşruiyeti Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra icmâ ile de desteklenirken hul' ile ilgili Bakara sûresinin 229. âyetinin Nisâ sûresinin 20. âyetiyle neshedildiğini ileri süren tâbiîn fakihlerinden Bekir b. Abdullah el-Müzenî'nin görüşünün muteber sayılmadığı ve icmâı etkilemediği belirtilir. Fıkıh âlimleri, eşlerin haklı bir sebep bulunduğunda hul'a başvurabilecekleri noktasında görüş birliği içinde olmakla beraber uyum halindeki eşlerin bu yola başvurmasının hükmü tartışmalıdır. Fakihlerin büyük çoğunluğu bu durumda da hul' işleminin hukuken geçerli olacağı, ancak bir hakkın amacı dışında kullanılıp dince sürekliliği istenen evlilik birliğini bozdukları için ayrılan eşlerin günaha girmiş olacağı kanaatindedir. İbn Şihâb ez-Zührî, Nehaî ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi fakihlere göre ise böyle bir muhâlea geçersizdir (Şîrâzî, II, 71; İbn Rüşd, II, 72; Şirbînî, III, 262; Emîr es-San'ânî, III, 1422-1423; M. Tâhir b. Âşûr, II, 411).

Hul'a başvurmanın meşrû sebebi "nüşûz" kavramıyla belirtilen eşler arasındaki geçimsizlik ve uyumsuzluktur. Nüşûzün mahiyeti hakkında görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte bunun alt sınırı, eşlerden birinin

diğerinden hoşlanmaması sebebiyle evlilik görevlerini yerine getiremeyeceği endişesi taşıması, üst sınırı ise ailevî görevlerini fiilen yerine getirmemesi şeklinde ifade edilebilir (bk. NÜŞÛZ). Bununla yakından ilgili olan “şikāk” kelimesi de “eşlerin karşılıklı geçimsizliği ve anlaşmazlığı” mânasına gelir. Tâvûs b. Keysân, Şa‘bî, İbnü’l-Münzir gibi bazı fakihler ancak eşlerden her ikisinin geçimsizliği halinde hul‘a başvurulabileceğini ileri sürerken büyük çoğunluk, karı-kocadan birinin geçimsizliğini hul‘ için yeterli sebep olarak görmüştür. Ayrıca fıkıh âlimleri, geçimsizliğin kaynağı koca ise karısını muhâleaya mecbur bırakıp ondan bedel almasının haram olacağını, geçimsizlik sebebi kadın olsa bile kocanın talâk hakkını kullanmasının hul‘ yolunu istemesinden daha iyi olduğunu ifade etmişler ve geçimsizliğin kendisinden kaynaklanması halinde muhâlea isteyen kadına da aldığı mehri iade etmesini veya kocanın mağduriyetini giderecek bir miktarı geri vermesini tavsiye etmişlerdir (Cessâs, I, 393; Serahsî, VI, 183).

Resûlullah dönemindeki muhâlea uygulamasına ilişkin rivayetlerle diğer delilleri değerlendiren fakihler, bu işlemin hâkim huzurunda olmasının gerekip gerekmediği hususunda farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre alım satım, nikâh vb. işlemlerde olduğu gibi hul‘un da hâkim huzurunda yapılması şart değildir. Saîd b. Cübeyr, İbn Sîrîn gibi tâbiîn fakihleri, hul‘un geçerli sayılması için hâkimin huzurunda yapılmasını şart koşmuşlardır (M. Tâhir b. Âşûr, II, 410; krş. Cessâs, I, 183). Mâlikî fakihleri ise bunun hem mahkemede hem mahkeme dışında olabileceği kanaatindedir (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, IV, 12). Hanefî fakihlerinden Serahsî de ihtiyaç halinde muhâleanın hâkim huzurunda yapılabileceğini ifade etmiştir (el-Mebsûṭ, VI, 173). Muhâleanın hâkim huzurunda olması şartının ileri sürülmesi eşlerin birbirine haksızlık yapmasını önlemek, hul‘ işlemlerini disiplin altına almak ve keyfî uygulamaların önüne geçmek gibi amaçlarla açıklanabilir. Nitekim Evzâî’nin, “Kadılar erkeğin kadına verdiği mehirden daha fazlasını almasını câiz görmüyorlar” sözü yargı mercilerinin bu konudaki müdahalesini göstermektedir (İbn Kesîr, I, 275). Hanefî hukukunu uygulayan Osmanlı Devleti’nde talâk gibi muhâleanın da mahkemede yapılması veya tescil ettirilmesi gerekmediği halde çoğu zaman bunlar fiilen mahkemelerde olmuş veya mahkeme dışında yapılan muhâlealar talâktan daha titiz bir biçimde sonradan mahkeme defterlerine kaydedilmiştir. Bunun başlıca

sebebi kocanın, karısının ileride mehir ve iddet nafakası ve bazı durumlarda birikmiş evlilik nafakası talep etmesine engel olmayı hedeflemesidir. Talâkta olduğu gibi muhâleada da mahkemelerin rolü tesbit ve tescilden ibarettir (Aydın, s. 114-115; ayrıca bk. 1917 Tarihli Hukūk-i Âile Kararnâmesi, md. 130). Aile hukuku alanındaki gelişmeler, Batı ülkelerindeki yasa koyucuları eşlerin anlaşarak ayrılmasına daha fazla imkân veren düzenlemelere yönelttiği gibi İslâm ülkelerinde de yasama, doktrin ve uygulamada hul‘ müessesesinden daha çok yararlanma eğiliminin hâkim olduğu görülmektedir.

Rükün ve Şartları. Muhâleaya talâk veya fesih hükümlerinin bağlanması konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmakla beraber (aş. bk.) karşılıklı anlaşmayla meydana gelen, hatta bazı müelliflerce açık biçimde akid olarak nitelenen bu işlemin (Serahsî, VI, 171-172; Kâsânî, III, 144-148) varlık ve geçerliliği için bazı şartların aranacağı açıktır. Rükün kavramıyla ilgili görüş ayrılığına bağlı olarak Hanefîler’e göre muhâleanın rüknü icap ve kabulden ibarettir. Onların sıhhat şartı saydığı taraflar ve hul‘ bedeli de cumhura göre rükündür (Şirbînî, III, 263). Bir kısım fakihler akdin konusunun bedelden ibaret olmadığını göz önüne alarak bedelin karşılığını, yani eşler arasındaki helâllik ilişkisini de rükün saymışlardır. Fakat bu rükünde aranan şart eşler arasında evlilik bağının devam etmekte olması şeklinde özetlenebilir; bu ise sonuçta taraflarda aranan şartlarla birleşir.

1. İrade Beyanı (îcap ve kabul). Hul‘ işleminin îcap ve kabul, yani karı-kocanın karşılıklı iradelerini birbirine uygun olarak açıklamalarıyla meydana geldiği hususunda fakihler görüş birliği içindedir. Îcap koca tarafından yapılmışsa Ebû Hanîfe’ye göre talâkı karısının kabulüne bağlamış (ta‘lîk) sayılır (Serahsî, VI, 173). Bu bağlamda ta‘lîk “yemin” anlamına

geldiğinden (Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 460) hul‘ işlemi koca yönünden yemin hükümlerine tâbi olur. Dolayısıyla koca kadının kabulünden önce de sonra da bu teklifinden dönemez, karısını da kabulden menedemez. Kendi lehine muhayyerlik şartı koyması geçerli olmadığından hul‘u feshetmesi de mümkün değildir. Îcabın sonuç doğurması için kadının îcabın yapıldığı mecliste, orada hazır değilse bunun kendisine haber verildiği mecliste teklif

edilen bedeli kabul ettiğine dair iradesini hemen açıklaması gerekir. Yine Ebû Hanîfe'ye göre kadın tarafından yapılan îcap, nikâh bağından kurtulması karşılığında kocasına belli bir bedel ödemeyi taahhüt ve iltizam etmesi demektir. Fakat muhâlea kadın yönünden tam bir muâvaza akdi olmayıp teberru niteliği de taşıyan ivazlı akidlerin hükümlerine tâbi olur (a.g.e., s. 460). Dolayısıyla kadın kocasının kabulünden önce îcabını geri alabilir, teklifi de sadece o meclis için geçerlidir. Kocanın muhâleayı ileride gerçekleşecek bir şarta bağlaması veya gelecek zamana izâfe etmesi geçerli olduğu halde kadın açısından bunlar geçerli değildir. Buna karşılık kocanın muhayyerlik şartı koyması sahih olmadığı halde kadının böyle bir şart ileri sürmesi sahihtir. Bu sebeple kadın, üç gün veya daha fazla bir süre muhayyer olmak üzere kocasıyla muhâlea yapabilir. Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre hul' işlemi kadın bakımından da yemin hükümlerine tâbidir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise muhâlea hem karı hem koca bakımından muâvaza akdi sayılır ve bu işlem ivazlı akidlerin hükümlerine tâbi olarak gerçekleşir.

Taraflar muhâlea için iradelerini söz veya yazıyla açıklayabilirler. Dilsizlerin mâlûm işaretleriyle de muhâlea yapılabilir. Hanefîler'de hul' yanında bu anlama geldiği kabul edilen bey'şirâ, mübâree, müfâraka gibi lafızlar da kullanılabilir. Talâk kelimesi de bir bedelle birlikte kullanıldığında hul' anlamına gelir, buna "talâk alâ mâl" denilir (Kâsânî, III, 152). Bununla birlikte ikisinin sonuçları arasında bazı farklar vardır. Hul' vb. lafızlar nikâh bağının çözülmesini ifade eden kinayî kelimeler olduğu ve Hanefîler'de kinayeli sözlerle yapılan boşama bâin talâk sayıldığı için talâk alâ mâl ile muhâlea arasındaki en önemli fark hukuken geçerli sayılmayan bir bedel söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Şöyle ki, hul' veya bu anlamdaki lafızlarla mütekavvim olmayan bir mal üzerine yapılan bir muhâleada bedel geçersiz sayıldığından ayrılık bâin talâk olarak gerçekleşir. Buna karşılık aynı durumda sarih lafız olan talâk kelimesi kullanıldığında ric'î talâk hükümleri uygulanır. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye göre hul' yapıldığında evlilik sebebiyle doğan iddet nafakası dışındaki bütün malî haklar sâkıt olduğu halde bedel karşılığında talâkın böyle bir etkisi yoktur. Mâlikîler'de muhâlea akdi hul', mübâree, sulh, müfâdât lafızlarıyla yapılır. İbn Rüşd, aynı mânaya gelmekle birlikte bu dört lafızdan her birinin bedelin miktarını belirlemede önemli bir yere sahip olduğunu söyler. Hul' lafzıyla yapılan muhâleada mehrin tamamı, fidye lafzıyla yapılanda mehirden

büyük bir kısmı, sulh lafzıyla yapılanda mehirden az bir kısmı bedel olarak belirlenmiş sayılır. Mübâree lafzıyla olan muhâleada ise bedel kadının kocası üzerindeki bir hakkından vazgeçmesi demektir (Bidâyetü'l-müctehid, II, 70). Şâfiîler'e göre muhâlea talâk, hul', fidye gibi sarih lafızlarla yapılabildiği gibi bey'şirâ, fesih gibi kinayî lafızlarla da yapılabilir. Hanbelîler'in bu konudaki görüşleri Şâfiîler'inkine yakındır. Muhâleada vekâlet geçerli olduğu için karı ve kocadan her biri kendisini vekiliyle temsil ettirebilir.

Muhâlea tehdit ve baskı altında yapılmışsa Hanefîler'e göre talâk vâki olur; fakat baskı kadına uygulanmışsa hul' bedelini vermesi gerekmez. Diğer mezheplerde ise baskı görenin talâkı gibi hul'u da geçersizdir (Serahsî, VI, 176-177). Öte yandan fıkıh âlimleri, kocasının nafakayı kesmesi veya kendisini aşağılaması gibi bir davranışı sonucunda muhâlea yapmak durumunda kalan kadının baskı altında sayılıp sayılmayacağını ve böyle bir muhâleanın hukuken geçerli olup olmayacağını tartışmışlardır. Hanefîler'e göre bu şartlar altında gerçekleşen muhâlea kadının iradesi devre dışı kalmadığı için hukuken geçerlidir, fakat kocanın aldığı bedel helâl değildir. Mâlikîler'e göre kadın yargıya başvurarak kocasının kötü muamelesinden dolayı muhâleaya mecbur olduğunu ispat ettiği takdirde verdiği bedeli geri alabilir, ancak talâk geçerlidir (M. Tâhir b. Âşûr, II, 410). Hanbelîler'e göre böyle bir muhâlea geçersiz olmakla birlikte ric'î talâk meydana gelir (Ali b. Süleyman el-Merdâvî, VIII, 383-384). Zâhirîler'e göre zulüm ve baskı sonucunda vuku bulan bir muhâlea hükümsüz olup verilen bedel geri alınır, böylece kocanın haksızlık yapması engellenir (İbn Hazm, IX, 523-524).

2. Taraflar. Hul' işleminde taraflar aralarında sahih nikâh bağı bulunan karı ve kocadır. Fasit bir nikâh söz konusu olduğunda muhâlea işlemi muteber sayılmaz; çünkü tarafların zaten ayrılmaları gerekir, dolayısıyla bir bedel karşılığında evliliği sona erdirmeye ihtiyaç yoktur. Aynı şekilde bâin talâkla boşanmış bir kadın muhâleanın tarafı olamaz, zira nikâh bağı ortadan kalkmıştır. Ric'î talâkla boşanmış bir kadının ise muhâleaya taraf olması mümkündür.

Muhâleada kocanın talâk ehliyetine sahip (âkıl ve bâliğ) olması şarttır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler iflâs veya sefeh sebebiyle hacr altına alınmış kocanın da hul' yapabileceği kanaatindedir. Muhâlea bedelinin geçerli

olmasında kadının âkıl, bâliğ, muhâleanın anlamına vâkıf ve mallarında ivazlı olarak veya teberru mahiyetinde tasarrufa yetkili bulunması şarttır. Sefeh sebebiyle mahcur olan veya muhâleanın anlamını bilmeyen bir kadının muhâleası geçerli değildir. Bu durumda talâk vâki olur, ancak kadının bedel ödemesi icap etmez. Gerek kadının gerekse kocanın ölümcül hastalık döneminde muhâlea yapmasının geçerli olacağı hususunda ihtilâf yoktur; ancak kadının mirasçı ve alacaklılarının haklarını korumak üzere mezheplere göre farklılıklar taşıyan bazı sınırlayıcı hükümler konmuştur. Fiil (edâ) ehliyetine sahip olmayan veya eksik ehliyetli kişiler hakkında kanunî temsilcilerince muhâlea yapılıp yapılamayacağı velâyet altındakilerin maslahatları dikkate alınarak hükme bağlanmaya çalışılmıştır. Küçüklerin evlendirilebilmesi yönündeki fıkhî hükmün uzantısı olarak veliye yetki tanınan durumlarda da bedelini velinin kendi malından ödemesi şartının koşulması bu ilkenin bir yansımasıdır.

3. Bedel. Kadının sürdürmek istemediği nikâh bağından kurtulması karşılığında kocasına verdiği muayyen maddî değere “bedel” denir; bunun yerine fidye, mal, ivaz, cu‘l gibi terimler de kullanılmaktadır. Bazı Hanefî eserlerinde hul‘un ivazlı ve ivazsız olmak üzere ikiye ayrıldığı, hul‘un mutlak olarak kullanılması halinde ivazlı hul‘un kastedildiği, dolayısıyla ivazsız da muhâlea yapılabileceği ifade edilirse de (Kâsânî, VI, 144 ; bk. Bellefonds, XXXI [1970], s. 186-195) ivaz belirtilmeden talâk kastıyla hul‘ lafzının kullanılması halinde kadının kabul beyanına ihtiyaç kalmamakta ve talâk vâki olmaktadır.

Nikâh akdinin sonucunda alınan veya hak edilen mehir, birikmiş nafaka alacağı, iddet nafakası muhâlea bedeli

olabileceği gibi mehir verilebilen her mal ve menfaat, hatta mehir olup olmayacağı tartışmalı bir kısım mal ve menfaatler de muhâlea bedeli olarak belirlenebilir. Buna göre alım satımı meşrû olan ve ekonomik bir değer taşıyan menkul ve gayri menkul mallarla bazı menfaatler muhâleada bedel olabilir. Meselâ koca, küçük çocukların masraflarının belli bir yaşa kadar karısı tarafından karşılanması şartıyla muhâlea yapabilir. Yine çocukların belli bir yaşa kadar karısı tarafından bakılması da muhâlea bedeli olabilir. Fakat hul‘ bedelinin hukuken geçersiz bir maldan belirlenmesi veya çocuğun haklarını ihlâl edici mahiyette olması câiz görülmemiş, böyle

durumlarda bedelin yok sayılıp muhâlea değil talâk vâki olacağı belirtilmiştir. Mehirde olduğu gibi muhâleada da bedelin peşin ödenmesi şart değildir. Ancak kadının zimmetinde sabit olan bedel-i hul‘ onun ölümü veya iflâsı halinde düşmez.

Fıkıh mezhepleri, hul‘ bedelinin mehir miktarından fazla olup olamayacağı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (Emîr es-San‘ânî, III, 1423). Hanefîler hul‘ bedelinin mehir miktarından fazla olamayacağını, alındığında ise dünyevî açıdan geçerli sayılacağını kaydetmişlerdir. Hanbelîler de hul‘ bedelinin mehir miktarından fazla olamayacağı görüşündedir. Buna karşılık Şâfiî ve Mâlikîler hul‘ bedelinin mehir miktarından fazla olabileceğini, ancak mehirden fazla alınmasının güzel ahlâkla bağdaşmayacağını ifade etmişlerdir. Muhâleada bedelin kadının malından verilmesi şart olmayıp bu bedel üçüncü bir şahıs tarafından da karşılanabilir.

Muhâleanın Sonuçları. Eğer hul‘ talâk kelimesiyle veya talâk niyetiyle yapılmışsa buna talâk hükümlerinin uygulanacağında ihtilâf yoktur. Talâk kelimesi kullanılmadan ve sarih olarak yahut kinaye yoluyla talâka niyet edilmeden yapılan hul‘un ise talâk mı yoksa fesih mi sayılacağı tartışmalıdır. Fetvaya esas olan (müftâ bih) Hanefî görüşüyle Mâlikîler’e, Şâfiî’nin son görüşüne ve Ahmed b. Hanbel’den bir rivayete göre muhâleaya talâk, Şâfiî’nin önceki görüşüne ve Ahmed b. Hanbel’den gelen meşhur rivayete göre ise fesih hükümleri uygulanır.

Muhâleayı talâk sayanlara göre karı-koca arasında meydana gelen ayrılık bâin talâk hükmünde olup talâk adedi eksilir. Muhâleayı fesih olarak kabul edenlere göre ise evlilik bağı sona ermekle birlikte talâk adedinde bir eksilme meydana gelmez. Hul‘ ile talâka ve birden fazla talâka niyetle ilgili başka ayrıntılar ve görüş ayrılıkları da vardır. Her iki anlayışa göre muhâlea yoluyla ayrılan kadın talâk yoluyla boşanan kadın gibi iddet bekler, bedel olarak belirlenmemişse kocasından iddet nafakası alır, iddet müddeti içinde karı-kocadan biri ölse diğeri ona mirasçı olmaz. Bazı sahâbe ve tâbiîn fakihleriyle Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayete göre kadının iddeti bir âdet süresidir. Muhâleayı oluşturan beyanlardan îcabın taraflardan biri veya her ikisi bakımından yemin anlamında kabul edilip edilmeyeceği, yine muhâlea işleminin karı veya koca bakımından muâvaza niteliğinde sayılıp

sayılmayacağı hususunda da farklı görüşler vardır.

Diğer taraftan muhâleanın bir sonucu olarak kadının hul‘ bedelini anlaşmada belirlenen şartlara uygun bir şekilde kocasına ödemesi gerekir. Ayrıca Ebû Hanîfe’ye göre muhâlea mehir ve nafaka alacağından başka bir mal karşılığında yapılınca tarafların nikâh ilişkisine bağlı olarak doğan karşılıklı malî hak ve borçları da kendiliğinden düşer. Çünkü karı ve kocanın aralarındaki çekişme ancak bu suretle son bulmuş olur. Bu sebeple kadın artık muhâlea anına kadarki birikmiş nafaka alacağını, ödenmemiş mehrini kocasından isteyemez. Koca da ödediği mehri ve ileri tarihlere ait verdiği nafakayı karısından geri alamaz. Hanefîler’den Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve diğer üç mezhebe göre ise muhâlea anlaşmasında bedel olarak belirtilmedikçe tarafların nikâh akdine bağlı şekilde doğan karşılıklı malî hak ve borçların hiç biri düşmez.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 414; IV, 3; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 3, 18; Tirmizî, “Ṭalâḳ”, 10, 11; Nesâî, “Ṭalâḳ”, 34; Şâfiî, el-Üm, V, 171, 180-191; Sahnûn, el-Müdevvene, Kahire 1324, II, 335-353, 474; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, I, 183, 391-397; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 512-518, 523-524; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1353, VII, 312-317; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 70-71; Serahsî, el-Mebsûṭ, VI, 171-192; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 144-152; VI, 144; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, II, 70-74; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), VII, 51-94; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, IV, 110-114; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1969, I, 275; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, IV, 178-179; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, III, 199-222; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1376/1957, VIII, 382-384; Mevvâk, et-Tâc ve’l-iklîl, Beyrut 1398, V, 280-295; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, IV, 77-102; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, III, 262-278; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, V, 212-213; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), IV, 11-21; Emîr es-San‘ânî, Sübülü’s-selâm (nşr. Hâzım Ali), Mekke

1415/1995, III, 1421-1427; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VI, 276-282; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 439-464; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 552; Sa'dûn Abdülmün'im, Aḥkâmü'l-ḫulᶜ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (yüksek lisans tezi, 1395), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye; Takıyyüddin el-Hilâlî, Aḥkâmü'l-ḫulᶜ fi'l-İslâm, Dımaşk 1983, s. 1-64; M. Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü't-Taḥrîr ve't-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr), II, 410-412; M. Muhyiddin Abdülhamîd, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Beyrut 1404/1984, s. 313-329; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 43, 114-115; Zekiyyüddin Şa'bân, el-Aḥkâmü'ş-şerᶜiyye li'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Bingazi 1989, s. 458-471; Fahrunnisa Gündüz, İslâm Hukukunda Muhâlaa (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-74; Âmir Saîd ez-Zeybârî, Aḥkâmü'l-ḫulᶜ fi'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, Beyrut 1997; M. C. Zilfi, "'We don't Get Along': Women and Hul Divorce in the Eighteenth Century", Women in the Ottoman Empire (ed. M. C. Zilfi), Leiden 1997, s. 264-296; Fatma Yıldız, Kur'an ve Sünnet'e Göre Kadının Evliliği Sona Erdirme Hakkı (yüksek lisans tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Y. L. de Bellefonds, "Le "ḫul'", sans compensation en droit hanafite", St.I, XXXI (1970), s. 185-195; L. Carroll, "Quran 2:229: 'A Charter Granted to the Wife'? Judical Khul' in Pakistané", Islamic Law and Society, III/1, Leiden 1996, s. 91-126; Yûsuf Abdurrahman el-Firt, "el-Ḫulᶜ fi't-teşrîᶜi'l-İslâmî ve fi'l-ḳānûni'l-Mıṣrî", Mecelletü Külliyyeti dâri'l-ᶜulûm, sy. 27, Kahire 2000, s. 669-724; İzzet Sak - Alaaddin Aköz, "Osmanlı Toplumunda Evliliğin Karşılıklı Anlaşma İle Sona Erdirilmesi: Muhâla'a", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 15, Konya 2004, s. 91-140; "Ḫulᶜ", Mv.F, XIX, 234-259.

Fahrettin Atar

MUHALEFET

(المخالفة)

Zayıf râvinin sika râviye veya sika râvinin kendisinden daha güvenilir râviye aykırı rivayette bulunması anlamında terim.

Sözlükte “ayrılmak, geri kalmak; aykırı davranmak, uyuşmamak” gibi anlamlara gelen muhâlefet, râvinin hadis rivayetindeki güvenilirliğini ortadan kaldıran on cerh sebebinden (metâin-i aşere) biridir ve zabt ile ilgili bir râvi kusurudur. Böyle bir kusuru bulunan râvi hakkında genellikle, “Güvenilir râvilere muhalefet eder”; “Hadisinde aykırılık vardır”; “Bazı ferd, garîb ve münker rivayetleri vardır”; “Hadisiyle uyuşan rivayet bulunmaz”; “Hadisinde fazlalık vardır”; “Hadisi müdrecdir”; “İsnadları birleştirir”; “Hadisi muztaribdir”;

“İsnadı doğru dürüst okuyamaz”; “Hadisi ma‘rûf değildir”; “Hadisi mahfûz değildir”; “Hadisi şâzdır”; “Hadisi münkerdir”; “Hadisi genelde maklûbdur”; “İsnadları kalbeder ve isimleri değiştirir”; “İsnadları veya haberleri birbirine karıştırır”; “Bazan ma‘rûf, bazan münker hadis rivayet eder”; “Daha güvenilir râvilerin rivayetlerine uymadıkça hadisi delil olmaz” gibi ifadeler kullanılır ve bu râviler “Hadisi müdrecdir, münkerdir, şâzdır, maklûbdur, ilâvelidir, muztaribdir, ferddir, garîbdir, zayıftır, tashîf ve tahrîf yapardı” sözleriyle cerhedilir.

Muhalefet kavramı muhalefet eden râviye izâfetle “muhâlefetü’r-râvî”, kendisine muhalefet edilen râviye nisbetle “muhâlefetü’s-sika” adını alır. Zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefet etmesi durumunda muhalif rivayete “münker”, muhalefet edilen rivayete “ma‘rûf” denir. Güvenilir bir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye muhalefet etmesi halinde ise muhalif rivayet için “şâz”, muhalefet edilen rivayet için “mahfûz” terimleri kullanılır.

Hadiste meydana geldiği yere göre muhalefet değişik isimler alır. Zayıf hadis çeşitlerinden müdrec, maklûb, mezîd fî muttasıli’l-esânîd, muztarib,

musahhaf ve muharref türleri muhalefet sebebiyle ortaya çıkmış ve bu terim hepsinin ortak adı olmuştur. Muhalefet senedde veya metinde görülür. Râvinin bir hadisin senedinde ekleme ve birleştirme gibi değişiklikler yapması sebebiyle aynı hadisin daha güvenilir râvilerden gelen isnadına muhalefet etmesine “idrâc”, muhalif konuma düşen böyle bir hadise “müdrec” denir. Muhalefet isnadda bulunan râvilerin takdim-tehiri şeklinde meydana gelirse hadis “maklûb”, muttasıl bir isnadın arasına yabancı bir râvi eklemek suretiyle oluşursa “mezîd fî muttasıli’l-esânîd” adını alır. Meselâ Kâ‘b b. Mürre adının Mürre b. Kâ‘b şeklinde okunması, Sâlim’in rivayeti olarak meşhur olan bir hadisin Nâfi‘den nakledilmesi veya garîb hadis naklediyor görüntüsü verip dikkat çekmek ya da Buhârî ve Ukaylî’ye yapıldığı gibi bir muhaddisin hâfızasının sağlamlığını kontrol etmek amacıyla sened ve metinlerin birbirine karıştırılması isnadda muhalefetin örneklerindendir.

Metinde görülen muhalefet ise bazan hadisin başına, bazan ortasına, genellikle de sonuna hadise ait olmayan bir metnin eklenmesi veya bir hadisin metnindeki bazı ifadelerin yer değiştirmesi şeklinde meydana gelir. Meselâ Ebû Hüreyre’den rivayet edilen, “Abdesti eksiksiz alınız; cehennemde yanacak ökçelerin vay haline!” meâlindeki hadisin (Buhârî, “Vuḍû ͗”, 29) baş kısmındaki, “Abdesti eksiksiz alınız” cümlesi aslında Ebû Hüreyre’ye ait olup sonradan metne eklenmiş, böylece asıl metne muhalefet edilmiştir. Görüldüğü üzere mevkuf bir hadisin merfû‘ olarak rivayet edilmesi de muhalefet sayılmaktadır.

Çok defa senedde, bazan metinde, bazan da her ikisinde görülen bir muhalefet türü de aynı hadisin, birini diğerine tercih etme imkânı olmayacak veya araları uzlaştırılamayacak kadar farklı şekillerde rivayet edilmesiyle meydana gelen muztarib hadiste görülür. Meselâ her ikisi de aynı senedle rivayet edildiği halde birbirine aykırı hüküm getiren, “Malda zekâttan başka hiçbir hak yoktur” meâlindeki hadis (İbn Mâce, “Zekât”, 3), “Elbette malda zekâttan başka bir hak vardır” meâlindeki hadiste (Tirmizî, “Zekât”, 27) metin yönünden ıztırâba dayanan muhalefet söz konusudur (Tecrîd Tercemesi, I, 314). Muhalefetin görüldüğü bir diğer yer de metindeki bazı kelimeleri veya ifadeleri takdim-tehir etmek ya da bunların yazılışlarında imlâ hatası yapmak suretiyle ortaya çıkan maklûb hadistir. İnfakın gösterişten uzak olmasını tavsiye eden Ebû Hüreyre hadisindeki, “...

Hatta sağ elinin verdiğini sol eli bilmesin" ifadesini Müslim'in râvilerinden birinin, "... Hatta sol elinin verdiğini sağ eli bilmesin" şeklinde rivayet etmesi (Buhârî, "Zekât", 16; Müslim, "Zekât", 91) "maklûbü'l-metn" denilen bir takdim-tehir muhalefeti örneğidir.

Muhalefet metinde geçen kelimelerden bir veya birkaçında nokta, hareke, harf yahut yazı hatası sebebiyle de meydana gelir. Genellikle metinde, bazan da senedde rastlanan bu muhalefet türünde noktalama hatası yapılan kelimenin bulunduğu rivayet için "musahhaf", hareke veya harf hatası yapılan için "muharref" terimleri kullanılır. Meselâ İbn Mürâcim'i (ابن مراجم) İbn Müzâhim (ابن مزاحم) diye rivayet etmek tashîf, Üseyd b. Hudayr'ı (أسيد بن خضير) Saîd b. Husayn (سعيد بن حصين) şeklinde okumak tahrîf sebebiyle yapılmış bir muhalefettir.

Bir râvideki dalgınlık, dikkatsizlik, hata veya hâfızasındaki zayıflıktan kaynaklanan her türlü muhalefet râvinin zabtını, dolayısıyla güvenilirliğini ortadan kaldıran önemli bir cerh sebebidir. Bu sebeple ilk dönemin meşhur muhaddis ve münekkidlerinden Şu'be b. Haccâc, "Şâz hadis ancak şâz râviden gelir" demiş, ma'rûf râviden ma'rûf olmayan pek çok hadis rivayet eden ve rivayetinde çokça hata yapanlardan rivayette bulunulamayacağını belirtmiştir. Muhalefet eden bir râvinin tek başına rivayet ettiği hadis münker hadis kapsamında değerlendirilir ve şüphe sebebi olduğu için zayıf sayılarak reddedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫlf" md.; Buhârî, "Vuḍûʾ", 29, "Zekât", 16; Müslim, "Muḳaddime", 1, "Zekât", 91; Tirmizî, "Zekât", 27; İbn Mâce, "Zekât", 3; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 272, 418; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 39-41, 53, 119-122; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 93-98, 279-288; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 65-70, 90-94; Şemseddin es-Sehâvî,

Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1982, I, 237-242, 244-251; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1379/1959, s. 146, 149, 151, 169, 173, 191; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, I, 299-318; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1406/1985, s. 423-447; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱, Riyad 1407/1987, s. 102-119; Emin Aşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkidi, İstanbul 1997, s. 136-138.

Emin Âşıkkutlu

MUHÂLEFETÜN li’l-HAVÂDİS

(مخالفة للحوادث)

Allah’ın yaratılmışlara benzemediğini ifade eden selbî sıfatlarından biri.

Sözlükte “bir şeyin diğer bir şeye aykırı olması” anlamına gelen muhâlefet ile “sonradan vücut bulanlar, yaratılmış olanlar” mânasındaki havâdis kelimesinden meydana gelen muhâlefetün li’l-havâdis terkibi “yaratılmışlara benzememek” anlamıyla Allah’ın tenzîhî sıfatlarından birini karşılar. Bu terkip naslarda geçmemekle birlikte hiçbir şeyin Allah’a benzemediği, O’nun şerikinin olmadığı, anne, baba, evlât ve yardımcısının bulunmadığı, denginin düşünülemeyeceği gibi (el-İsrâ 17/111; eş-Şûrâ 42/11; el-İhlâs 112/1-4) yanında Allah’ın zâtının yaratılmışlara özgü niteliklerden münezzeh olduğunu ifade eden birçok âyetin bulunduğu bilinmektedir (bk. ŞİRK). Aynı mahiyette çeşitli hadis rivayetleri de mevcuttur (meselâ bk. Beyhakī, s. 49-50; Ahmed İsâm el-Kâtib, s. 173). Öyle anlaşılıyor ki itikadî konulara sistematik açıdan yaklaşım yapan âlimler, Allah’ın zâtını bütün yaratılmışlık

özelliklerinden tenzih etmek amacıyla muhâlefetün li’l-havâdis terkibini terim haline getirmişlerdir.

Allah’ın, zâtı ve sıfatlarıyla birlikte yaratılmışlardan farklı bir varlık olduğu konusu üzerinde ilk duran kelâm âlimi Cehm b. Safvân’dır. Cehm, tenzihte aşırı giderek naslarda açıkça belirtilen bazı ilâhî sıfatları bile aynen kabul etmemiştir (Ahmed b. Hanbel, s. 67-68; ayrıca bk. CEHM b. SAFVÂN). Onun tenzihçi tavrına benzer bir tutum daha sonra Mu‘tezile kelâmcılarında görülür. Tenzihte ileri giden Cehmî ve kısmen Mu‘tezilî yaklaşım, Allah’ın zâtını ve sıfatlarını yaratılmışlara benzeten karşıt grupların ortaya çıkmasına yol açmış, buna bağlı olarak Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī ve Dâvûd el-Cevâribî gibi Şîa âlimleri Allah’ı maddî varlıklara benzetmiş (Nesefî, I, 119-122), Selefiyye hareketi içinde yer alan âlimler de Allah’a cihet nisbet ederek yaratılmışların nitelikleriyle ilâhî sıfatlar arasında benzerlikler bulunduğu anlamına gelebilecek bazı görüşleri savunmuştur

(DİA, VIII, 496-497).

Kelâm âlimleri, Allah'ı yaratıklarla benzeşen bir varlık şeklinde tasavvur etmenin naslara uymadığını ve aklî bilgilere ters düştüğünü belirtmiş, böylece Allah'ın bütün yaratılmışlardan farklılığını muhâlefetün li'l-havâdis kavramıyla ifade etmişlerdir. Mâtürîdî, Allah'ın cisim ve araz özelliği taşımayan, dengi, benzeri ve zıddı bulunmayan bir varlık olduğuna dikkat çekmek suretiyle muhâlefetün li'l-havâdis sıfatının özüne ilişkin ilk bilgileri ortaya koyduktan sonra (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 44; Nesefî, I, 140) konu kelâm literatüründe "tenzîhât" veya "Allah'tan nefyedilmesi gereken sıfatlar" başlığı altında incelenmiş, bilindiği kadarıyla ilk defa İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), tarafından muhâlefetün li'l-havâdis adıyla bir selbî sıfat grubu zikredilmiştir (el-İrşâd, s. 54). Ancak Cüveynî'den sonra yazılan kelâm kitaplarında genellikle bu terkip kullanılmamış, terim, daha çok son dönem Mâtürîdiyye literatüründe Allah hakkında gerekli olan selbî sıfatlar arasında zikredilmiştir (Arapkirli Hüseyin Avni, s. 39; İzmirli, II, 89; Bilmen, s. 146).

Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatının içeriği "zâtının kendinden başka varlıkların zâtına, sıfatlarının da onların sıfatlarına hiçbir şekilde benzememesi" diye özetlenebilir. Bu sebeple Cenâb-ı Hak, kendi dışındaki varlıkların mevcudiyetlerinin başlaması, devamı ve sona eriş olguları, bunların değişimi ve diğer bütün özelliklerinden münezzehtir. Allah'ın bu sıfatı O'nun mahiyetinin, yani mantıktaki beş tümelden biri anlamında cinsinin bulunmadığı mânasına gelir ve ilâhî hakikatin insan zihni tarafından kuşatılamayacağını anlatır (Fahreddin er-Râzî, I, 138). Çünkü bu mânadaki mahiyet bir şeyin cinsinin ne olduğunu belirlemeyi ifade eder (Teftâzânî, s. 107). Sözü edilen sıfatın bu içeriği konusunda İslâm kelâmcıları ittifak halindedir. Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîa âlimleri, bu sıfatın Allah'ın dünyada ve âhirette görülemez bir varlık olmasını gerektirdiği görüşünü savunmuş (Kādî Abdülcebbâr, s. 230-249; Ca'fer Sübhânî, I, 469-488), Sünnî kelâmcıları ise Allah'ın dünyada görülemez olduğu görüşüne katılmakla birlikte rü'yetullaha ilişkin nasları ve insanın varlık yapısının âhirette değişeceği hususunu dikkate alarak müminlerin en büyük ilâhî lutuf olan rü'yetten mahrum kalmayacağı kanaatine varmıştır (bk. RÜ'YETULLAH; SIFAT).

Allah insan zihninde canlandırılan her türlü şekilden münezzehtir tarzında sözleri muhâlefetün li'l-havâdis sıfatını özetleyici mahiyettedir. Kelâmcılar bu sıfat bağlamında, Allah'ın üç unsurdan teşekkül etmiş tek bir cevher olduğunu iddia eden hıristiyanları da eleştirmişlerdir (Nesefî, I, 111-118). Allah'ın yaratılmışlardan farklı bir varlık olması ilkesi, mümâselet konusuyla da irtibatlıdır (bk. MÜMÂSELET).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 67-68; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 207-214, 518-521; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 43-45; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 213-249; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, s. 49-50; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 54-56; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 110-122, 140-141; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn, Kahire 1406/1986, I, 138-171; Teftâzânî, Şerḥu'l-ʿAḳāʾid (Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Şerḥu Ramażan Efendi ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid içinde), İstanbul 1320, s. 102-113; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 52; Hüseyin el-Cisr, el-Ḥuṣûnü'l-Ḥamîdiyye, Kahire 1323, s. 21-22; Arapkirli Hüseyin Avni, İlm-i Kelâm, İstanbul 1331, s. 39-44; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 89-92; Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm, İstanbul 1339-42, s. 146-147; Ahmed İsâm el-Kâtib, ʿAḳīdetü't-tevḥîd fî Fetḥi'l-bârî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Beyrut 1403/1983, s. 173; Ca'fer es-Sübhânî, el-İlâhiyyât (nşr. Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî), Beyrut 1410/1989, I, 453-465, 469-488; Metin Yurdagür, Allah'ın Sıfatları, İstanbul 1984, s. 161-163; Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saîd", DİA, VIII, 496-497.

Metin Yurdagür

el-MUHALLÂ

(المحلّى)

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Zâhirî bakış açısına göre kaleme aldığı fıkıh kitabı.

Tam adı el-Muḥallâ bi'l-âs̱âr fî şerḥi'l-Mücellâ bi'l-iḫtiṣâr olup İbn Hazm'ın kaleme aldığı fıkıh kitaplarının sonuncusudur. Müellif, önce Kitâbü'l-Ḫiṣâl el-câmiʿa li-muḥaṣṣali (maḥṣali) şerâʾiʿ i'l-İslâm (el-Ḥâfıẓ li-cümeli şerâʾiʿ i'l-İslâm) adıyla iki ciltlik bir eser yazmış, ardından bunu temel alarak -kendi ifadesiyle- İslâm coğrafyasının doğusunda ve batısında 440 küsur yıldan beri Kur'an, sünnet ve icmâa dair rivayet edilen her şeyi bir araya getirmek üzere (el-Muḥallâ, X, 415) el-Îṣâl ilâ fehmi Kitâbi'l-Ḫiṣâl isimli çalışmasını telif etmiştir. Ardından hem öğrencilere hem ulemâya hitap etmeyi amaçlayan (a.g.e., I, 2; V, 33) bir rehber niteliğindeki el-Mücellâ'yı hazırlayan İbn Hazm, ömrünün son yıllarında bu eserinin ihtiva ettiği her mesele hakkındaki başlıca rivayet ve görüşleri değerlendiren, böylece kendi görüş ve yaklaşımlarının haklılığını ispatlamaya çalışan bir kitap yazmaya başlamış, fakat el-Muḥallâ adını verdiği bu eserini tamamlayamadan vefat etmiştir. İbn Hazm'ın büyük oğlu Ebû Râfi' el-Fazl, el-Îṣâl'den yaptığı özetleri 285 mesele halinde ekleyerek (a.g.e., X, 401; XI, 418) bir ikmal çalışması yapmışsa da İbn Halîl el-Abderî'ye göre Ebû Râfi' 479'daki (1086) Zellâka savaşında şehid olduğu için çalışmasını bitirememiş ve hazırladığı metinler müsvedde halinde kalmıştır. Günümüze ulaşan el-Muḥallâ nüshaları, İbn Hazm'ın bıraktığı metinle beraber Ebû Râfi'in ikmal çalışmasını da ihtiva etmektedir. Bazı mesele ve paragrafların aynı ifadelerle tekrar edilmesinden (meselâ krş. a.g.e., IX, 82, 114) eserin daha sonraki dönemlerde de tashihe uğramadığı anlaşılmaktadır.

Bazı kelâm ve fıkıh usulü konularının özetlenmesiyle başlayan eserde (I, 2-71) fıkıh literatüründeki yaygın tasnife uygun bir bölüm sıralaması görülür. Yalnız ana başlıklara (kitab) sahip olan bölümler iç tasniften yoksundur ve konular meseleler halinde incelenmektedir. Müellif "mesele" başlığının

ardından önce kendi görüşünü Kur'an, sünnet, sahâbe icmâı ile delillendirmekte, daha sonra farklı görüşlerin gerekçelerini ve özellikle hadisten getirilen delilleri tartışmaktadır.

Ebû Râfi'in ikmaliyle birlikte 2308'e ulaşan meselelerin bazıları müstakil risâle hacmindedir. Eserin bu tarzda yazılmış olmasını Muhammed Muntasır el-Kettânî bir tür kanunlaştırma girişimi olarak değerlendirmektedir (Muʿcemü fıḳhi'l-Muḥallâ, s. 28). Zikrettiği hadislerin isnadını kesintisiz olarak zikreden İbn Hazm yer verdiği bütün görüşleri sahiplerine ulaşacak bir isnadla aktarır; bu görüşleri yöntemlerinin meşrû ve dayandırıldıkları rivayetlerin sahih olup olmadığı, ilgili konu için gerekçe sayılıp sayılmayacağı ve görüş sahiplerinin kendi ilkeleriyle tutarlı kalıp kalmadıkları açısından değerlendirir (Hanefîler'in kendi ilkelerine aykırı davrandıkları iddiaları için bk. el-Muḥallâ, VIII, 106; X, 393, 394). Karşı görüş sahiplerini eleştirirken yer yer rencide edici ifadeler de kullanır (örnek için bk. a.g.e., II, 236; IX, 502; X, 394, 395, 399).

Mezheplerin gelişiminden sonra fıkıh literatürünün üzerinde yoğunlaşmadığı birçok kişiyi ve görüşü bir araya getiren el-Muḥallâ, bu özelliğiyle erken dönem fıkıh ve hatta İslâm ilimleri tarihi için vazgeçilmez bir kaynak teşkil etmektedir. Ehl-i hadîs anlayışının ve özellikle Zâhirîlik akımının Endülüs'te zirvede olduğu bir dönemin ürünü olan eser yalnızca kıyasa değil, aynı zamanda fıkhın müstakil bir ilim haline gelişinden itibaren büyük bir kısmı İslâm coğrafyasının merkezinde ve doğu topraklarında geliştirilen birçok metot, kavram, tasnif, yaklaşım ve kuruma yönelik tenkitlerle doludur. Bu yaklaşımından dolayı İbn Hazm fıkıh ilminin teşekkül dönemini, bilhassa sahâbe ve tâbiîn nesillerini esas almış, bu zaman diliminde ortaya çıkan görüş ve anlayışları eserinin temel referansı haline getirmeye çalışmıştır. Hemen her meselede sahâbe fıkhına yer vermesi, Tâvûs b. Keysân, İkrime el-Berberî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Ebû İdrîs el-Havlânî gibi yaşayan fıkıh mezheplerinin tarihleriyle doğrudan irtibatlı olmayan birçok tâbiîn müctehidinin, Zeynelâbidîn b. Hüseyin, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık gibi Ehl-i beyt imamlarının, Ümmü Seleme ve Sehle bint Süheyl gibi sahâbe neslinden, Âişe bint Talha b. Ubeydullah, Ümmü'd-Derdâ eş-Şâmiyye ve Amre bint Abdurrahman gibi tâbiîn neslinden kadın müctehidlerin görüşlerini, mezheplerce benimsenmediği için terkedilen ve fıkhın klasik çağında tatbik edilmemiş

bulunan erken döneme ait ictihadları (örnek için bk. a.g.e., II, 174; III, 210-225; VII, 234) ihtiva etmesi eserin değerini arttırmaktadır. İbn Hazm'ın diğer mezheplerin dayandığı birçok hadis ve sahâbî âsârını, özellikle bunların râvilerini eleştirmek suretiyle geçersiz kılmaya çalışması el-Muḥallâ'yı hadis ricâli konusunda da önemli bir kaynak haline getirmektedir. Eser, müellifin kendi ölçütüne göre belirlediği seksene yakın mütevâtir hadis ihtiva etmesiyle de dikkat çekmektedir (meselâ bk. a.g.e., II, 9, 83, 135; III, 61, 108, 121, 263 vd.). Öte yandan tarih, siyer, edebiyat gibi sahalarda ilginç tesbitlere, anekdotlara ve nüktelere yer veren el-Muḥallâ (meselâ bk. a.g.e., V, 221; VIII, 347; XI, 404), İbn Hazm'ın Emevî iktidarına dair görüşlerinden (meselâ bk. a.g.e., IV, 138; X, 299) hadis sahasındaki faaliyetlerine kadar (meselâ bk. a.g.e., X, 402; XI, 313) hayatı ve değişik konulardaki düşünceleri hakkında da önemli bir kaynaktır.

Eserin yaklaşık üçte birini Hanefî ve Mâlikî görüşlerinin reddine ayıran İbn Hazm, Zâhirî düşüncenin gereği olarak Şâfiî mezhebine daha ılımlı yaklaşmakta, Ahmed b. Hanbel'in fıkhî görüşlerine ise çok az ve genellikle eleştirmeden yer vermektedir (meselâ bk. a.g.e., I, 121, 131; II, 34, 50, 97, 120, 187, 215, 265; III, 192, 260; X, 330; bu konuda bir değerlendirme için bk. Goldziher, s. 64, 72-74). Erken dönem fıkıh tarihi hakkında zengin bir muhtevaya sahip olmasına rağmen el-Muḥallâ'nın fıkıh mezheplerini temsil eden görüş ve delillerini yansıtma konusunda yer yer yetersiz kaldığı görülmektedir. Eserde imamlardan sonra fıkıh mezheplerinin bünyesinde geliştirilen görüşler yeterince yer almadığı gibi bazan bir mezhepçe hiçbir dönemde benimsenmemiş hükümler o mezhebin görüşü olarak zikredilmekte, hatta birbirine zıt bazı görüşler eserin farklı yerlerinde aynı mezhebe izâfe edilmektedir (meselâ bk. el-Muḥallâ, V, 128, 176; VI, 106, 192, 193, 266).

Eserin kaynakları arasında başta hadis ve âsâr kitaplarını zikretmek gerekir. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Nesâî, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Bezzâr, Hâkim en-Nisâbûrî, Bakī b. Mahled, Kāsım b. Asbağ, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî, Kāsım b. Sellâm, Abd b. Humeyd gibi musanniflerin isimlerine atıf yapıldığı göz önüne alınırsa İbn Hazm'ın kendi dönemine kadar gelen hadis külliyatına muttali olduğunu ve el-Muḥallâ'nın çok zengin hadis kaynaklarına dayandığını düşünmek mümkündür. Bununla birlikte el-Muḥallâ'da bunların dışında adı açıkça

zikredilen eser sayısı son derece sınırlıdır. Bunlar Abdurrahman b. Zeyd'in Kitâbü's-Sebʿa'sı, Kadı İsmâil b. İshak'ın el-Mebsûṭ'u, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin Kitâbü'n-Nebât'ı, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i, Hâlid b. Saîd'in Aḫbâru fuḳahâʾi Ḳurṭuba'sı ve Muhammed b. Sahnûn'un babası Sahnûn'un Kayrevan kadılığı yaptığı sırada verdiği hükümleri topladığı el-Aḥkâm'ından ibarettir (bu atıflar için bk. a.g.e., III, 199; V, 5, 220; VI, 243; VII, 492; IX, 379; X, 391; XI, 402).

el-Muḥallâ, anılan özelliklerinden dolayı bilhassa İslâm medeniyetinin gelişim çizgisini eleştiren ve ıslah etmek isteyen kişi ve hareketler tarafından seçkin bir kaynak kabul edilmiştir. Bir yandan kelâmın ve özellikle Eş'arîliğin, öte yandan mantığın ve mütekellimîn fıkıh usulü telakkisinin etkisine karşı Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri içinde gelişen ehl-i hadîs muhalefetinin temsilcileri, temel telakkileri ve delil anlayışıyla müslümanlara örneklik teşkil edecek eserler arasında el-Muḥallâ'yı da zikretmektedir. İzzeddin b. Abdüsselâm, İslâm'da yazılan kitaplar içinde el-Muḥallâ ve el-Muġnî gibisini görmediğini söylemekte, Zehebî de onun bu ifadesini teyit etmektedir. Öte yandan Safedî'nin, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin kişiliğinden bahsederken "muhallâ"nın "süslenmiş" anlamına gelmesinden hareketle, "Zihni el-Muḥallâ ile süslüydü" (Aʿyânü'l-ʿaṣr, I, 335) ifadesine yer vermesi bu açıdan manidardır. XVIII ve XIX. yüzyıl ihyâ hareketi önderlerinin de İbn Hazm'a ve el-Muḥallâ'ya yoğunlukla başvurduğu görülmektedir. Meselâ Şevkânî'nin es-Seylü'l-cerrâr adlı eserinin kaynaklarından biri el-Muḥallâ'dır (es-Seylü'l-cerrâr, I, 12, 33, 290; II, 113; III, 28, 82 vd.). Yine el-Muḥallâ'nın neşrinde esas alınan nüshalardan olan Yemen nüshasının hâşiyesindeki birçok ta'likatın Emîr es-San'ânî tarafından kaleme alındığı ve müstensihinin de Şevkânî olduğu bilinmektedir. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak modern İslâmcılık düşüncesinin de el-Muḥallâ'yı önemli bir kaynak kabul ettiği görülmektedir. Nitekim M. Reşîd Rızâ el-Menâr'daki bir makalesinde, müceddidlerin el-Muḥallâ'nın kıymetini İzzeddin b. Abdüsselâm kadar bilmesi ve bir gün bu eseri neşretmesi gerektiğini yazmış (XXVI [1344/1925], s. 276) ve bundan yaklaşık üç yıl sonra talebesi Ahmed Muhammed Şâkir eserin neşrine başlamıştır.

Muhtemelen el-Muḥallâ hakkında kaleme alınan en eski eser,

Muvahhidler’in Mâlikî metinlerine karşı ehl-i hadîsi ve Zâhirî yaklaşımları destekleyen siyasetlerinin sonucunda işkenceye uğrayan

İbn Zerkūn Muhammed b. Ebû Abdullah el-İşbîlî’nin reddiyesidir. VII. (XIII.) yüzyıl Endülüs’ünün Mâlikî önderlerinden olan İbn Zerkūn’un bu çalışması el-Muʿallâ fi’r-reddi ʿale’l-Muḥallâ adını taşımaktadır. Aynı asırda yaşadığı zannedilen İbn Halîl Muhammed b. Abdülmelik el-Abderî, el-Ḳıdḥu’l-muʿallâ fî ikmâli’l-Muḥallâ adlı eserini kaleme almıştır. el-Mevridü’l-aḥlâ müellifinin el-Ḳıdḥu’l-muʿallâ’dan kendi eserine iktibas ettiği mukaddime metnine göre Abderî, İbn Hazm’ın oğlu Ebû Râfi‘in el-Muḥallâ’yı ikmal çalışmasını gereği gibi yapmadığı kanaatindedir. Ona göre Ebû Râfi‘ el-Mücellâ’dan yararlanmamış, bunun yerine el-Îṣâl’den aldığı metinleri kısaltmakla yetinmiştir. Böylece bir yandan el-Mücellâ’da yer almayan bazı meseleler esere dahil edilirken öte yandan söz konusu kitapta zikredildiği için el-Muḥallâ’da da bulunması gereken birçok mesele Ebû Râfi‘in ikmalinde yer almamıştır (M. İbrâhim el-Kettânî, IV [1950], s. 312-313).

Zâhirîliğin VIII. (XIV.) yüzyıl boyunca Mısır-Suriye ekseninde yeniden canlanması üzerine el-Muḥallâ’nın birçok ihtisarı yapılmıştır. 1. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Muʿallâ fî muḫtaṣari’l-Muḥallâ (İḫtiṣârü’l-Muḥallâ). İbnü’l-Harrât Abdülhak el-İşbîlî’den İbn Hazm’ın eserlerini rivayet eden ve İbn Hazm Zâhirîliği’ni çeşitli kitaplarında savunan İbnü’l-Arabî’nin (meselâ bk. el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, II, 302, 519) bu çalışmasının belirli çevrelerde yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî’nin de bizzat mütalaa ettiği eserler listesinde zikrettiği kitabın günümüze ulaştığı öne sürülmektedir (M. İbrâhim el-Kettânî, IV [1950], s. 319). 2. Ebü’l-Hayyân el-Endelüsî, en-Nûrü’l-eclâ fi’ḫtiṣâri’l-Muḥallâ. Başlangıçta Mâlikî iken daha sonra Zâhirîliği benimseyen, ardından Şâfiî mezhebine geçse de Zâhirî tavrını birçok alanda sürdüren Ebü’l-Hayyân’ın ihtisar çalışmasının adıyla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Kâtib Çelebi eseri el-Enverü’l-aʿlâ olarak kaydederken M. İbrâhim el-Kettânî’ye göre eserin ismi el-Enverü’l-aḥlâ’dır. 3. Zehebî, el-Müstaḥlâ min Kitâbi’l-Muḥallâ. Üç cilt olduğu kaydedilmektedir. 4. el-Mevridü’l-aḥlâ fi’ḫtiṣâri’l-Muḥallâ. Müellifi meçhul olan bu eserin ilk cildi, M. İbrâhim el-Kettânî’nin verdiği bilgiye göre Miknâs’ta Mektebetü’l-câmii’l-kebîr’de mevcuttur. Zehebî’nin öğrencileriyle aynı tabakadan olduğu zannedilen müellif, Zehebî’yi hem

bazı meseleleri hazfettiği hem de eserde bulunmayan bir dizi meseleyi dahil ettiği için eleştirmekte, buna karşılık Abderî ihtisarını çok daha başarılı bulmaktadır (MMMA, IV [1950], s. 329). Hem el-Îṣâl'den hem el-Mücellâ'dan yararlandığını belirten müellif, çalışmasının mukaddimesinde İbn Hazm'ın eserlerindeki isnadların listesini çıkarmış ve ihtisar çalışmasında bu isnadları hazfetmiştir (a.g.e., IV [1950], s. 327).

el-Muḥallâ'nın ilk altı cildini Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire 1347-1349), VII. cildi Abdurrahman el-Cezîrî (Kahire 1349), VIII-XI. ciltleri Muhammed Münîr ed-Dımaşkī (Kahire 1350-1352) tahkik ederek yayımlamıştır. Eserin ikinci baskısı, Ahmed Muhammed Şâkir'in ilk baskıdaki ta'liklerinin üzerine Muhammed Halîl Herrâs tarafından bazı yeni ta'likler ilâve edilmesi suretiyle Mısır Matbaatü'l-imâm'da gerçekleştirilmiştir. Bu baskının tarihi bulunmamakla beraber Muhammed el-Muntasır el-Kettânî'nin tahminine göre 1384 (1964) yılıdır. el-Muḥallâ'nın ayrıca Hasan Zeydân Tilbe'nin (Kahire 1972) ve Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî'nin (Beyrut 1988) neşirleriyle yapılan iki baskısı daha bulunmaktadır. Modern dönemde el-Muḥallâ hakkında birçok çalışma yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1347-52, I-XI; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Bulak 1297, II, 302, 519; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 193; Safedî, Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dımaşk 1418/1998, I, 335; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 261; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 198; Şa'rânî, Kitâbü'l-Mîzân, Kahire 1862, I, 84; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 462; II, 1617; Şevkânî, es-Seylü'l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, I, 12, 33, 290; II, 113; III, 28, 82; Osman Yahya, Histoire et classification de l'euvre d'İbn Arabi, Damas 1964, I, 307; I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, tür.yer.; Hasan Mahmûd Ebû Heniyye - Hâlid Îsâ Abdülâl, Fihrisü'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr li'l-Muḥallâ, Riyad 1991; M. Muntasır el-Kettânî - Eşref b. Abdülmaksûd, Mevsûʿatü taḳrîbi fıḳhi İbn Ḥazm eẓ-Ẓâhirî,

Kahire 1412/1992, I-III, tür.yer.; M. Muntasır el-Kettânî, Muʿcemü fıḳhi'l-Muḥallâ, Beyrut 1416/1996, s. 9-74, ayrıca bk. tür.yer.; Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ, el-Mücellâ fî taḥḳīḳi eḥâdîs̱i'l-Muḥallâ, Dımaşk 1415/1995; Zekeriya Güler, Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri, Ankara 1997, s. 13; Reşîd Rızâ, "Kelimetün fî fevâʾidi kitâbeyi'l-Muġnî ve'ş-Şerḥi'l-kebîr", el-Menâr, XXVI, Kahire 1344/1925, s. 276; M. İbrâhim el-Kettânî, "Ḥavle kitâbeyn hâmmeyn el-Mevridü'l-aḥlâ fi'ḫtiṣâri'l-Muḥallâ li'bn Ḥazm ve el-Ḳıdḥu'l-muʿallâ fî ikmâli'l-Muḥallâ li'bn Ḫalîl", MMMA (Kahire), IV (1950), s. 309-344; R. Arnaldez, "La place du Coran dans les uṣūl al-fiḳh d'après le Muḥallā d'Ibn Ḥazm", St.I, XXXII (1970), s. 21-30.

H. Yunus Apaydın

MUHALLEFÂT

(مخلّفات)

Osmanlı miras hukukunda ölen kişilerin geride bıraktığı mallar için kullanılan terim.

Sözlükte "geride kalan; geriye bırakılan" anlamlarındaki muhallefin çoğulu olan muhallefât kelimesi yerine belgelerde tereke (terike) ve metrûkât da geçer. Osmanlı hukuk sistemine göre, ölen kişilerin geride bıraktıkları eşya ve mallarının tesbit ve taksimi kadıların görevleri arasında yer alır. Zamanla mirasın taksimi işi kadıların maiyetindeki kassâm denilen memurlara bırakılmıştır. Fakat sivil kesimin miras taksimini kadıya yaptırması isteğe bağlıdır. Kadı, ancak mirasçıların veya alacaklıların talebi durumunda yahut mirasçılar arasında küçük çocuklar varsa miras taksimine müdahale edebilir (bk. KISMET). Askerî zümre mensuplarının terekesinin kayıt altına alınması ise zorunludur. Bu sebeple şer'iyye sicillerinde görülen tereke kayıtlarının çoğu askerî zümre mensuplarına ait muhallefâttan meydana gelir.

Kişinin vefatıyla birlikte hemen mal varlığının tesbiti yapılır. Bu maldan techiz ve tekfin masrafları karşılanır, ölen şahsın borçları varsa bunlar ödenir, mal varlığı borçlarının tamamını karşılamıyorsa alacaklılar terekede hisseleri oranında hak sahibi olur; bu arada vakıfların alacağına öncelik tanınır. Borçların ödenmesinden sonra vasiyetler yerine getirilir ve kalan mallar mirasçılar arasında paylaştırılır. Ölen kimsenin mirasçısı yoksa tereke beytülmâle intikal eder. Askerî zümre mensuplarının muhallefâtıyla ilgili işlemlerin kazaskerler tarafından yürütülmesinin sebebi devletin haklarının zayi edilmeden hazineye intikalini sağlamaktır.

Devlete intikal edecek terekelerin tesbit ve kaydı için çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Askerî zümrelerin muhallefâtı hassa beytülmâl emini, sivillerin muhallefâtı amme beytülmâl emini tarafından zaptedilirdi. Değeri 10.000 akçeden fazla olan terekeler de hassa beytülmâl emininin yetkisindeydi. Ülke içinde mirasçısı bulunduğu bilinen kişilerin terekesi beytülmâlciye

verilmeyerek vasî elinde altı ay bekletilirdi. Ülke dışından olan kimselerin terekesi vasî elinde bir yıl bekletilir, vâris çıkmazsa beytülmâlciye teslim edilirdi. Terekenin beytülmâlci tarafından kaydedilmesi esnasında başdefterdarlıktan

görevlendirilen bir nâzır bulunur, tereke üzerindeki her türlü muamele nâzırın gözetiminde yapılırdı.

Vâris bırakmadan ölen veya mirasçıları tesbit edilemeyen kişilerin terekesiyle ilgili işlere muhallefât kalemi bakardı. Başmuhasebeye bağlı olan bu kalemde müsadere edilen malların da kaydı tutulurdu. Bu işlemler muhallefât halifesi tarafından yerine getirilirdi. Malların aynen saklanması mümkün değilse nakde dönüştürülürdü. Bu şekilde muhallefât yahut tereke defterlerine kaydedilen paralara muhallefât akçesi ya da tereke bedeli adı verilmiş, bu kalemin ismi Tanzimat'tan sonra beytülmâl müdürlüğü olarak değiştirilmiştir (Abdurrahman Vefik, s. 203). Vefat eden kişinin bilinen bir mirasçısı yoksa muhallefât kaleminde kaydı tutulan malları ve parası bir süre muhafaza edilir, kanunî mirasçısı ortaya çıkmazsa hazineye giderdi. Ölenin bulunduğu yerde mirasçısı yoksa veya mirasçıları arasında küçük çocuklar yahut mecnunlar bulunuyorsa kalan eşyasını ve mallarını kadı veya muhallefât memuru muhallefât defterine kaydederdi.

Yeniçerilerin vefatı halinde muhallefâtları ocak tarafından kayda alınır, vârisleri varsa onlara verilirdi. Mirasçısı olmayanların muhallefâtı ise kendi ocağına kalırdı. Yeniçeri ağası ile orta veya bölük kumandanları, bunların vârisi kabul edilir ve 10.000 kuruşa kadar olan miras yeniçeri ağasına bırakılırdı; bunun üzerindeki miktar hazineye giderdi (Öztürk, Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri, s. 92 vd.). Yeniçerinin mirasçısı küçükse muhallefâtı ocak beytülmâlcisi tarafından paraya çevrilerek işletilir ve çocuğun masrafları bu paranın gelirinden karşılanırdı, rüşd yaşına gelince de kendisine verilirdi. Yeniçeri ortalarında bu şekilde biriken paralar önemli miktarlara ulaşmış ve bunların işletilmesi neticesinde orta sandıkları birer kredi kurumu haline gelmiştir (Özcan, s. 85-86).

Muhallefât kayıtlarının yer aldığı defterler tereke, kassâm, metrûkât ve muhallefât defterleri gibi isimlerle anılmaktadır. Defterlere geçirilen

muhallefât kayıtları dört kısımdan oluşmaktadır. Başlık kısmında ölen kişinin kimliği, unvanı, ait olduğu zümre, mesleği, ikamet ettiği ve öldüğü yer, ölüm şekli, vefat tarihi gibi bilgiler yer alır; bu arada mirasçılarının kimler olduğu da belirtilir. İkinci kısımda kalan malların ayrıntılı bir dökümü verilir. Burada kaydedilen her malın bilirkişi tarafından tesbit edilen değeri de yazılır. Üçüncü kısımda teçhiz, tekfin, ıskat, it‘âm-ı fukarâ, resm-i kısmet ve diğer işlemler için yapılan masraflarla borçlar sıralanır; varsa mehir ve nafaka borçları özellikle kaydedilir. Son dönemlerde, ölen kişinin devlete olan borçlarının tahsiline öncelik verilmesi, ardından diğer alacaklılara ödemede bulunulması yönünde bazı düzenlemeler yapılmıştır (Abdurrahman Vefik, s. 128). Son bölümde mirasçılardan her birinin mirastan alacağı hissenin oranı ve hissesine düşen malın nakdî değeri belirtilir.

Şer‘iyye sicillerindeki kayıtlar arasında muhallefâtla ilgili olanlar en çok görülen belge türünü oluşturur. Kadılıklarda müstakil kassâm defterleri bulunduğu gibi diğer kayıtların tutulduğu sicil defterlerinde de muhallefâta ait olanlara sıkça rastlanmaktadır. İstanbul sicillerinin yaklaşık % 40’ı tereke ve miras kayıtlarından meydana gelir. Özellikle askerî zümreye mensup kişilerin muhallefâtı ayrıntılı biçimde kayda geçirilir. İstanbul mahkemeleri arasında Kısmet-i Askeriyye Mahkemesi’nin kayıtları, daha çok askerî zümreye ait kişilerin muhallefâtını ihtiva eden ve 1000-1342 (1591-1924) yıllarını kapsayan 2142 sicil defterinden meydana gelmektedir. Askerî zümre dışında kalan kesimin kayıtlarının tutulduğu Mülga Beledî Kassâmlığı Mahkemesi’nde 1066-1303 (1655-1886) yıllarına ait 155 defter mevcuttur. Beytülmâl Kassâmlığı Mahkemesi’nde ise 1254-1327 (1838-1909) yıllarıyla ilgili 105 defter bulunmaktadır. Diğer arşiv kayıtları arasında da muhallefât kayıtlarına rastlanmaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde Kâmil Kepeci tasnifinde Başmuhasebe Muhallefât Kalemi’ne ait 1021-1251 (1612-1835) yıllarını kapsayan sekiz defter, Muhallefât Halifeliği Kalemi’ne ait 955-1251 (1548-1835) yıllarını içeren otuz dört defter mevcuttur. Ayrıca Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Kalemi ek kodlarında 1010-1254 (1601-1838) yıllarını içeren Muhallefât Halifesi Defterleri adıyla kayıtlı 1381 adet defter bulunmaktadır.

Muhallefât kayıtları Osmanlı içtimaî ve iktisadî tarihine yönelik araştırmalar için zengin bir kaynak oluşturur. Sicillerde mevcut tereke

kayıtlarında ölen kişinin kimliği yanında aile durumu, eş ve çocuk sayısı, menşei, unvanı, meslek ve görevleri, servetinin miktarı ve dağılımı, menkul ve gayri menkul mallar, nakit para ve ziynet eşyası, kitaplar, borç ve kredi ilişkileri, köle ve câriyeler, mehir ve nafaka, para rayiçleri, mal ve eşya fiyatları gibi konularda oldukça ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Vefik, Tekâlîf Kavâidi, İstanbul 1328, s. 68, 128, 203, 274, 288, 303; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 308-320; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 230; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 121-125; Ali Himmet Berki, Miras ve Tatbikat, Ankara 1968, s. 24-25; Şer'iyye Sicilleri (haz. Türk Dünyası Araştırma Vakfı), İstanbul 1988, I, 75, 100-115, 146-147, 165-166, 318 vd.; Hüseyin Özdeğer, 1463-1640 Yılları Bursa Şehri Tereke Defterleri, İstanbul 1988; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr.), Ankara 1992, s. 233, 256, 294; Said Öztürk, Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (SosyoEkonomik Tahlil), İstanbul 1995; a.mlf., "Kassâm", DİA, XXIV, 579-582; Nuri Yavuz, "Borç-Alacak İlişkileri Çerçevesinde Besnîzâde (Behisnîzâde) Seyyid Mehmed Efendi'nin Terekesi", Osmanlı Döneminde Gaziantep Sempozyumu (1999), Gaziantep 2000, s. 67-75; Mehmet Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2001, s. 85-86; Tahsin Özcan, Osmanlı Para Vakıfları, Ankara 2003, s. 85-86; Ömer Lutfi Barkan, "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", TTK Belgeler, III/5-6 (1966), s. 1-479; Yavuz Cezar, "Bir Âyanın Muhallefatı Havza ve Köprü Kazaları Âyanı Kör İsmail-Oğlu Hüseyin (Musadere Olayı ve Terekenin İncelenmesi)", TTK Belleten, XLI/161 (1977), s. 41-78; Musa Çadırcı, "Hüseyin Avni Paşa'nın Terekesi", TTK Belgeler, XI/15 (1986), s. 145-164, ayrıca bk. 30 fotokopi; Halil İnalcık, "Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler III. Köy Sicil ve Terekeleri", a.e., XV/19 (1993), s. 23-167; Saim Savaş, "Sivas Valisi Dağıstânî Ali Paşa'nın Muhallefâtı XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Sosyal Hayatına Dâir Önemli Bir Belge", a.e., XV/19 (1993), s. 249-292; Muhiddin Tuş, "Kayseri Tereke Defterleri Üzerine Bir Araştırma (1700-1730)", SÜ Sosyal Bilimler

Enstitüsü Dergisi, sy. 4, Konya 1998, s. 157-191; Pakalın, II, 564-565; III, 460-461.

Tahsin Özcan

MUHALLİL

(bk. HÜLLE).

MUHAMMED

(محمّد)

(ö. 11/632)

Son peygamber.

I. HAYATI

II. ŞAHSİYETİ

III. DİNDEKİ YERİ

IV. İSLÂM KÜLTÜRÜNDE HZ. MUHAMMED

V. LİTERATÜR

VI. HZ. PEYGAMBER DEVRİ KRONOLOJİSİ

I. HAYATI

Hz. Muhammed, Hz. İbrâhim'in oğlu İsmâil'e nisbetle İsmâilîler diye de anılan ve iki büyük Arap topluluğundan birini teşkil eden Adnânîler'e (Arab-ı müsta'ribe) mensuptur (diğeri Arab-ı âribe, Kahtânîler'dir). Soy kütüğünün yirmi birinci göbekten atası olan Adnân'a kadar uzanan kısmı güvenilir bulunarak zikredilmiş, ondan sonrası Hz. Peygamber'in de işaretiyle yaygınlık kazanmamıştır (İbn Sa'd, I, 56, 58). Bizzat kendisi tarafından kabul edilip bütün İslâm kaynaklarınca zikredilen soy kütüğü şöyledir: Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalib (Şeybe) b. Hâşim b. Abdümenâf b. Kusay b. Kilâb b. Mürre b. Kâ'b b. Lüey b. Gālib b. Fihr (Kureyş) b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân.

A) Nübüvvet Öncesi. Hz. Muhammed, farklı rivayetler arasında genel kabul

gören kanaate göre Fil Vak‘ası’ndan elli (veya elli beş) gün sonra Rebîülevvel ayının 12’sinde Pazartesi günü (a.g.e., I, 100-101; Makrîzî, I, 6-7) Adnânîler’in ana yurdu kabul edilen Mekke’de dünyaya geldi. Astronomi âlimi Mahmûd Paşa el-Felekî, Hz. Peygamber’in oğlu İbrâhim’in vefatı esnasında vuku bulan güneş tutulmasından

hareketle bu tarihi Fil Vak‘ası’nın meydana geldiği yılın 9 Rebîülevvel’i (20 Nisan 571 Pazartesi günü) olarak tesbit etmiş (et-Taḳvîmü’l-‘ Arabî, s. 33-44), Muhammed Hamîdullah ise Câhiliye dönemi Araplarında cârî olan nesî’ uygulamasını göz önüne alarak yaptığı hesaplamada doğum tarihini hicretten önce 53. yılın 12 Rebîülevvel’i (17 Haziran 569 Pazartesi günü) şeklinde belirlemiştir (İslâm Peygamberi, II, 784-793, 1171-1191; geniş bilgi için bk. Uyar, s. 21-27; Şulul, s. 100-103, 455-463). Hz. Muhammed’in babası Abdullah akranları arasında çok beğenilen bir gençti. Dedesi Abdülmuttalib, Zemzem Kuyusu’nu yeniden ortaya çıkarıp onardığı sırada Kureyş’in bir kısım eşrafı tarafından rencide edilince on oğlu olduğu takdirde birini kurban etmeyi adamış, daha sonra çocukları arasında çektiği kura o esnada en küçük oğlu Abdullah’a çıkınca onu kurban etmeye karar vermişti. Buna başta kızları olmak üzere pek çok kimse karşı çıkmış, Abdülmuttalib de oğlunun yerine 100 deve kurban etmişti. Bundan dolayı Hz. Peygamber, hem bu olayı hem de büyük ceddi Hz. İbrâhim’in oğlu İsmâil’i kastederek, “Ben iki kurbanlığın çocuğuyum” demiştir (Hâkim, II, 604; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, I, 97 vd.; Aclûnî, I, 230-231). Abdullah on sekiz yaşlarında iken Âmine ile evlenmiştir. Yaygın olan rivayete göre ticaret için gittiği Suriye’den dönerken Yesrib’e (Medine) uğramış ve orada hastalanarak vefat etmiştir.

Annesi Âmine, Kureyş kabilesinin Benî Zühre koluna mensup Vehb b. Abdümenâf’ın kızıdır. İslâm kaynaklarında, Hz. Muhammed’in ana rahmine intikalinden doğumuna kadar geçen zaman içinde bazı fevkalâde olayların meydana geldiğine dair rivayetler yer almaktadır. Kendisinin peygamberlerin sonuncusu olduğunu ifade ettiği bir konuşmasında annesinin bir rüya gördüğünden bahsetmekte ve bundan önemli bir kişiye hamile olduğu sonucunu çıkardığını, doğacak çocuğa Muhammed veya Ahmed adını vermesinin telkin edildiğini belirtmektedir (Müsned, IV, 127, 128; İbn Sa‘d, I, 98-99; Uyar, s. 6-16; hadis rivayetlerinin değerlendirilmesi için bk. Müsned [Arnaût], XXVIII, 379-382, 395-396). Doğum esnasında

diğer annelerin çektiği sancıları çekmeyen Âmine, kayınpederi Abdülmuttalib'e haber göndererek bir torunu olduğunu müjdelemiştir. Abdülmuttalib torununun doğumu şerefine verdiği ziyafette ona Muhammed adını vermiştir. Bazı rivayetlerde bu ziyafet sırasında Muhammed'in dedesi tarafından sünnet ettirildiği nakledilirse de kendisinin sünnetli olarak doğduğu rivayeti daha meşhurdur (bu konudaki değerlendirmeler için bk. Erul, s. 37-38).

Âmine'nin çocuğunu fazla emziremediği anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed'i bir süre Ebû Leheb'in câriyesi Süveybe emzirdi; daha sonra, Mekkeli ailelerin çocuklarını çölün sağlıklı havasında büyüyüp fasih Arapça öğrenmeleri için bedevî kabilelerinden bir sütanneye teslim etmeleri geleneğine uyularak Hevâzin kabilesinin Sa'd b. Bekir koluna mensup Halîme bint Ebû Züeyb'e verildi. Hz. Muhammed çocukluğunun ilk iki yılını sütannesiyle ve sütbabası Hâris, sütkardeşleri Abdullah, Üneyse ve Şeymâ ile geçirdi. Halîme iki yıl sonunda çocuğu ailesine teslim etmek üzere Mekke'ye götürdü. Ancak Âmine çöl havasının oğluna yaradığını gördüğü, bazı rivayetlere göre ise o sırada Mekke'de veba salgını bulunduğu için (İbn Sa'd, I, 112) onun bir müddet daha Halîme'nin yanında kalmasını uygun buldu. Hz. Muhammed dört veya beş yaşına kadar sütannesinin yanında kaldı. Kaynaklar, Halîme ve ailesinin Muhammed'i yanlarına aldıktan sonra bolluğa kavuştuktan başka olağan üstü nitelikte bazı olaylarla karşılaştıklarını kaydeder (bk. ŞAKK-ı SADR).

Altı yaşına gelen Muhammed'i câriyesi Ümmü Eymen'le birlikte yanına alan Âmine, Abdülmuttalib'in annesi dolayısıyla ailenin dayıları sayılan Benî Neccâr mensuplarını ve Abdullah'ın kabrini ziyaret etmek amacıyla Yesrib'e gitti. Yesrib'de bir ay kadar kaldıktan sonra dönüşte Medine'ye yaklaşık 190 km. mesafede bulunan Ebvâ'da hastalanıp vefat etti. Ümmü Eymen, Muhammed'i Mekke'ye götürüp dedesi Abdülmuttalib'e teslim etti.

Abdülmuttalib, Muhammed'e gereken ihtimamı gösterdi. Dârünnedve'deki toplantılara başkanlık ederken yanına aldı, ona baba şefkatini ve sevgisini hissettirdi. Abdülmuttalib ölümünden önce, sekiz yaşında olan Muhammed'in bakımını Abdullah ile anne-baba bir kardeş olan Ebû Tâlib'e vasiyet etti. Ebû Tâlib, Muhammed'i çocuklarından daha fazla sevdi, onun

uğurlu olduğuna inandı ve iyi yetişmesi için gayret sarfetti. Hz. Peygamber'in ikinci annem dediği hanımı Fâtıma bint Esed de ona kendi çocuklarından daha çok ihtimam gösterdi. Ebû Tâlib nübüvvetten sonra da yeğeninin yanında yer aldı ve kendisini korumak için elinden geleni yaptı. Hz. Muhammed, dokuz (veya on iki) yaşında iken ticaret amacıyla Suriye'ye giden amcasına katıldı. Kervan Suriye topraklarındaki Busrâ'da konakladı. Hz. Muhammed'in burada rahip Bahîrâ ile görüşüp görüşmediği ve bu esnada aralarında nelerin konuşulduğu hususu tartışmalı bir konudur (sağlam rivayetlere dayanmayan bu görüşmeyle ilgili değerlendirmeler için bk. BAHÎRÂ; BUSRÂ; EBÛ TÂLİB; ayrıca bk. Uyar, s. 49-57; Erul, s. 45-49).

Hz. Muhammed'in, kalabalık bir aileye sahip olan Ebû Tâlib'e yardım için on yaşlarında iken onun veya başkalarının koyunlarını güttüğü bilinmektedir. Nübüvvetten sonra kendisine sorulan bir soru üzerine her peygamberin koyun güttüğünü ifade etmiştir (Buhârî, "İcâre", 2; Müslim, "Îmân", 302; İbn Sa'd, I, 125-126). Hz. Muhammed'in Ficâr savaşlarının ilk grubunun dördüncüsüne amcalarıyla

birlikte katıldığı, fakat fiilen savaşmadığı bu konudaki farklı rivayetler içinde tercih edilen bir görüştür. Onun bu dönemdeki yaşının ön dört, on beş, on yedi veya yirmi olduğu zikredilmektedir (bk. FİCÂR). Bu savaşın hemen ardından da Hilfü'l-fudûl toplantısına iştirak etti. Bu hareket içinde yer alanlar haksızlığa uğrayanları koruyacaklarına dair yemin etmişlerdi. Hz. Peygamber nübüvvetten sonra bu ittifaktan övgüyle bahsetmiş, böyle bir fazilet antlaşmasına tekrar çağrıldığı takdirde tereddüt göstermeden katılabileceğini söylemiştir (Müsned, I, 190; İbn Sa'd, I, 128-129; hadisin sıhhati için bk. Müsned [Arnaût], III, 193-194).

Mekke'deki Kureyş kabilesi mensuplarının ticaretle uğraştığı bilinmektedir. Kumaş ve tahıl ticareti yapan Ebû Tâlib'e yardım etmek suretiyle ticaret hayatına başlayan Hz. Muhammed amcasının yaşlandığı yıllarda kendisi ticarete devam etti ve Mekkeli bir zatla ticarî ortaklık kurdu (Müsned, III, 425; İbnü'l-Esîr, II, 253-254; III, 170; IV, 214; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 56-57). Bu dönemde çeşitli yerlere ticaret amacıyla seyahat etti. Ergenlik çağında Hubâşe panayırına, bir veya iki defa Yemen'e, ayrıca Doğu Arabistan'daki Muşakkar ve Debâ panayırlarına, hatta Habeşistan'a

gittiği bilinmektedir. Böylece bir taraftan ticareti öğrenirken diğer taraftan Arabistan'ın çeşitli yerlerinde yaşayan insanları yakından tanıma, onların dil ve lehçelerini, dinî, siyasî ve içtimaî durumlarını öğrenme imkânını elde ediyordu (Hamîdullah, İİFD, sy. 4 [1980], s. 327-342). Kaynakların ittifakla belirttiğine göre Câhiliye devrinin yaygın kötülüklerinin hiçbirine bulaşmadan temiz bir hayat yaşayan Hz. Muhammed çevresinde iffeti, mertliği, merhameti ve hak severliğinin yanı sıra ticaret hayatında güvenilirliği sebebiyle "Muhammedü'l-emîn" (el-emîn) unvanıyla temayüz etti (İbn Sa'd, I, 121, 156).

Hz. Muhammed yirmi yaşını geçtiği sırada ticarî seyahatlere çıkma teklifleri alıyordu. Hastalandığı için bizzat gidemeyen bir tüccarın mallarını götürüp başarılı bir sonuç elde edince yeni teklifler aldı. Onun Hatice bint Huveylid ile evlenmesi de bu ticarî gelişmelerden sonra gerçekleşti. Nesebi önceki kuşaklarda Hz. Muhammed'in nesebiyle birleşen, iki kocadan dul kalmış olup zengin ve soylu bir hanım olan Hatice tavsiye üzerine Hz. Muhammed'e ortaklık teklifinde bulundu (İbn İshak, s. 59; İbn Sa'd, I, 129). Yapılan anlaşmadan sonra Hz. Muhammed, Hatice'nin yardımcısı Meysere ile birlikte Suriye'ye gitti ve kârlı bir yolculuğun ardından Mekke'ye döndü. Neticeden memnun kalan Hatice'nin Hz. Muhammed'e güveni arttı ve ona karşı olan takdir hisleri güçlendi. Hatice bizzat kendisi (İbn İshak, s. 60; İbn Hişâm, I, 189) veya Nefîse bint Ümeyye (Münye) adlı bir kadın aracılığıyla Hz. Muhammed'e evlilik teklifinde bulundu, Hz. Muhammed de bu teklifi kabul etti. Amcaları Hatice'yi onun amcası Amr b. Esed'den istediler; evlilik gerçekleşince Hz. Muhammed Ebû Tâlib'in evinden Hatice'nin evine taşındı. Bu evlilik sırasında kendisinin yirmi beş, Hatice'nin kırk yaşında olduğu söylenmekle birlikte Hatice'nin daha küçük yaşlarda bulunduğu da rivayet edilmektedir. İbn Abbas'tan nakledilen, Hatice'nin yirmi sekiz yaşında olduğu yolundaki rivayet, bu evlilikten yedi (veya altı) çocuğun dünyaya gelmiş olması göz önüne alındığında daha isabetli görünmektedir (bk. HATİCE).

Hz. Muhammed'in evliliğinden kırk yaşına kadar geçen hayatı hakkında kaynaklarda hemen hiç bilgi bulunmamaktadır. Bunun tek istisnası otuz beş yaşlarında iken üstlendiği önemli görevdir. Milâdî 605 yılında Kâbe Kureyşliler tarafından yeniden inşa edilirken Hacerülesved'in yerine konulması hususunda anlaşmazlık çıkmış ve bu yüzden savaşı bile göze

alanlar olmuştu. Kureyş ileri gelenlerinden Ebû Ümeyye b. Mugīre'nin, Benî Şeybe kapısından Kâbe'ye ilk girecek kimsenin vereceği karara uyulması yolundaki teklifi benimsendi. Benî Şeybe kapısından Kâbe'ye giren Hz. Muhammed, Hacerülesved'i bir örtü içine koydu, bütün kabile reislerinin iştirakiyle örtüyü kaldırdı ve taşı kendi eliyle yerine yerleştirdi.

B) Nübüvvetten Sonra.

Mekke Dönemi. Kâbe'nin tamirinden sonra Hz. Muhammed'in Allah'a nasıl ibadet edileceğini araştırmaya daha fazla yöneldiği farkedilmekteydi. Mekkeliler'in ve diğer Arap kabilelerinin putlarına hiç ilgi göstermeyen Hz. Muhammed aklı ve hisleriyle putlara tapmanın faydasızlığını anlamıştı. Muhtemelen o da tek tanrı inancına dayalı Hz. İbrâhim'in dini üzere olmaya çalışan az sayıdaki Hanîfler gibi düşünüyordu. Ancak ne yapacağını bilememenin ıstırabıyla inzivaya çekildi ve risâletinin birkaç yıl öncesinden itibaren ramazan aylarında dedesi Abdülmuttalib ile diğer bazı Kureyşliler'in yaptığı gibi Hira dağındaki mağarada münzevi bir hayat yaşamaya başladı. Yiyeceği tükenince şehre iniyor, fakirlere yardımda bulunuyor, Kâbe'yi tavaf ediyor ve yiyecek alarak mağaraya dönüyordu. Zaman zaman Hatice'yi de yanına alıyordu. Hz. Âişe, Resûlullah'a gelen vahyin sâdık rüyalarla başladığını, Hira mağarasına da ondan sonra gittiğini nakleder (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3, "Tefsîr", 96/1; Müslim, "Îmân", 252).

Hz. Muhammed'in Hira'da bulunduğu 610 yılı Ramazan ayının son on günü içinde bir gece, bazı rivayetlere göre pazartesi günü sabaha karşı Cebrâil aslî sûretiyle geldi, okumasını istedi, onun Allah'ın elçisi, kendisinin de Cebrâil olduğunu söyledi. Ardından, "Yaratan rabbinin adıyla oku!" mânasındaki cümle ile başlayan Alak sûresinin ilk beş âyetini ona tebliğ etti. Bu olay üzerine heyecanlanıp korkuya kapılan Hz. Muhammed oradan ayrılarak evine gitti, yatağa girerek Hatice'den üstünü örtmesini istedi ve uyandıktan sonra başından geçenleri anlattı. Bunun üzerine Hatice, Allah'ın kendisini utandırmayacağını, çünkü onun akrabasını gözettiğini, doğru konuştuğunu, âcizlerin elinden tuttuğunu, yoksullara yardım ettiğini, misafirleri ağırladığını söyleyerek

tesellide bulundu ve kendisine inandığını belirtti. Ardından Hz. Peygamber'i kendi amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürdü. Varaka onu

dinledikten sonra kendisine gelen meleğin bütün peygamberlere vahiy getiren melek olduğunu söyledi. Siyer âlimleri, Cebrâil'in ilk vahyi getirişi sırasında Resûlullah'a abdesti ve namazı öğrettiği hususunda ittifak etmişlerdir (İbn Hişâm, I, 244; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 74).

Hz. Peygamber, ilk vahyin tedirginliğinden sonra Cebrâil'in yeniden görünmesini arzulamaya başladı. Bu amaçla sık sık Hira mağarasına gidiyor, fakat günler geçtiği halde melek gelmiyordu. Bu dönemde rabbinin kendisini terkettiği zannına kapılarak endişeli günler geçirdi. Kaynaklarda "fetretü'l-vahy" denilen bu devrenin müddeti hakkında birkaç aydan üç yıla kadar varan süreler zikredilmiştir. Resûlullah bir gün Hira mağarasından dönerken Cebrâil'i tekrar gördü, yine korku ve heyecanla evine gidip yatağına girdi. Cebrâil evinde karşısına çıkarak Müddessir sûresinin ilk âyetlerini okudu (74/1-5). Bu âyetlerde artık ilâhî tebliğleri insanlara ulaştırma zamanının geldiği belirtilmekte, bu görevi ifa ederken yüce rabbine güvenmesi istenmekte, ayrıca maddî ve mânevî kirlerden uzak durması tâlimatı verilmekteydi. Hz. Peygamber o andan itibaren çevresindeki insanları İslâm'a davet etmeye başladı. Bu davet üç yıl kadar gizlice sürdü. Önce eşi Hatice, ardından yakın dostu Ebû Bekir, Ali b. Ebû Tâlib ve Zeyd b. Hârise, kızları Zeyneb, Rukıyye ve Ümmü Külsûm müslüman oldu. Üç yıllık gizli davet sırasında Hz. Ebû Bekir'in yakın dostları olan Osman b. Affân, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebû Vakkās, Osman b. Maz'ûn, Saîd b. Zeyd, Ayyâş b. Ebû Rebîa ve hanımı Esmâ bint Selâme, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Erkam b. Ebü'l-Erkam, Ebû Seleme, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Ubeyde b. Hâris de Hz. Peygamber'e gelip İslâmiyet'i kabul ettiler. Bu dönemde Resûl-i Ekrem evinde, ıssız dağ eteklerinde, öğle tenhalığı sırasında Harem'de namaz kılıyor, bazan da ibadetlerini müslümanlarla birlikte yapabiliyordu. Bu arada nâzil olan Kur'an âyetlerini onlara okuyor, tevhid inancı, âhiret günü ve güzel ahlâk üzerine sohbetlerine devam ediyordu. Müşriklerin olduğu yerlerde bir arada bulunmamaya özen gösteriyordu. Gizlilik devresinde Hz. Peygamber ile müslümanlar, genç yaşta İslâmiyet'i benimseyen Erkam b. Ebü'l-Erkam'ın Safâ tepesinin eteklerindeki evinde toplanıyorlardı. Hac ve umre amacıyla Mekke'ye gelenlerle rahatça görüşülebilecek bir yer olması yanında müslümanların Resûl-i Ekrem'le bir arada bulunmalarını sağlayan bu evdeki faaliyetler Ömer b. Hattâb'ın müslüman olmasına kadar devam etti. Dârülerkam kaynaklarda sahâbîlerin

İslâmiyet’i benimseyişini tarihlendirmek için kullanılmış, İslâm’ın yayılması hususunda oynadığı rolle İslâm tarihindeki yerini almıştır.

Mekke’de nübüvvetin 4. yılından itibaren İslâm daveti açıktan yapılmaya başlanınca Hz. Peygamber’in ilk muhatabı Kureyşliler oldu. Putlarını Kâbe’nin içine ve çevresine yerleştiren Kureyşliler, Hz. İbrâhim ve İsmâil’den beri devam eden hac ve umre ibadetlerini de idare ediyor ve bundan dolayı diğer kabileler arasında mümtaz bir yere sahip bulunuyordu. Kureyşliler, Kâbe’yi ziyarete gelenlerden âzami derecede faydalanmak amacıyla çeşitli kabilelerin putlarını da Kâbe’ye ve çevresine dikmişlerdi. Bu sırada Resûlullah’tan, vahyedilen gerçekleri müşriklerden çekinmeden açıkça tebliğ etmesi istenmiş (el-Hicr 15/94) ve en yakınlarından başlamak üzere uyarıda bulunması emredilmişti (eş-Şuarâ 26/214). Resûl-i Ekrem, Mekke’nin fethine kadar yaklaşık yirmi yıl sürecek olan bu çetin mücadeleye yakın akrabalarını bir ziyafete davet etmekle başladı. Kureyş’in Hâşim ve Muttaliboğulları’ndan yaklaşık kırk beş kişi bu davete katıldı. Ancak yemekten sonra amcası Ebû Leheb onun konuşmasına fırsat vermeden söze başlayıp, “Kabilesine senin getirdiğin gibi kötü şey getiren birini görmedim” deyince davetliler dağıldı. Resûlullah birkaç gün sonra bir toplantı daha tertip etti. Burada yaptığı konuşmada Allah’ın bir olduğunu, O’nun eşi ve benzerinin bulunmadığını, O’na inanıp güvendiğini belirterek davetlilere asla yalan söylemeyeceğini açıkladıktan sonra konuşmasına şöyle devam etti: “Ben özellikle size ve bütün insanlara gönderilmiş olan Allah elçisiyim. Allah’a yemin ederim ki uykuya daldığınız gibi öleceksiniz, uykudan uyandığınız gibi diriltileceksiniz. Yaptıklarınızdan hesaba çekileceksiniz; iyilikleriniz karşılığında iyilik, kötülükleriniz karşılığında ceza göreceksiniz. Cennet de cehennem de ebedîdir. İlk uyardığım da sizlersiniz” (Belâzürî, I, 118-119). Ebû Tâlib, Hz. Peygamber’in sözlerini güzel bulduğunu ve kendisini destekleyeceğini, ancak atalarının dininden ayrılmayacağını bildirdi. Diğer amcası Ebû Leheb ise akrabalarının ona engel olmasını, davetini kabul ettikleri takdirde zillete düşeceklerini, kendisini himaye ederlerse

öldürüleceklerini bildirdi. Bunun üzerine Ebû Tâlib sağ olduğu sürece yeğenini himaye edeceğini ilân etti. Ebû Leheb karısıyla birlikte Resûl-i Ekrem’e daima muhalefet etmiş, bilhassa Mekke’ye dışarıdan gelenlerle konuşmasını engellemeye çalışmış, onun bir sihirbaz olduğunu ve kabilesini

birbirine düşürdüğünü söylemiştir. Bu sebeple Kur'an'da adının geçtiği bir sûre nâzil olmuş ve karısıyla birlikte cehennemlik olduğu ifade edilmiştir (Tebbet 111/1-5).

Resûl-i Ekrem bir gün Safâ tepesine çıkarak bütün Mekkeliler'e İslâmiyet'i tebliğ etmeye karar verdi ve orada toplananlara şunları söyledi: " Ey Kureyşliler! Size şu dağın arkasında bir düşman birliği var desem inanır mısınız?"; "Evet, senin yalan söylediğini hiç görmedik" cevabını alınca konuşmasına şöyle devam etti: "Öyleyse ben büyük bir azaba uğrayacağınızı size haber veriyorum. Allah bana en yakın akrabamı uyarmamı emretti. Allah'tan başka ilâh yoktur demediğiniz sürece size ne bu dünyada ne de âhirette bir faydam dokunur" (Belâzürî, I, 120).

Kureyş ileri gelenleri Resûlullah'ın İslâm'a davetine önceleri pek karşı çıkmamışlardı. Ancak puta tapıcılığı eleştiren âyetleri (Yûnus 10/18; el-Enbiyâ 21/98-99; el-Furkān 25/55; el-Ankebût 29/17) okumaya, puta tapanların cehenneme gireceğini söylemeye başlayınca tebliğini büyük bir tehlike olarak görüp davetini engellemek için ellerinden geleni yaptılar. Ayrıca tevhid ilkesinin hâkim olması, dolayısıyla putperestliğin ortadan kalkması halinde Arap kabileleri nezdindeki itibarlarının ve ticarî menfaatlerinin kaybolacağından endişe ediyorlardı (el-Kasas 28/57). Diğer taraftan Kureyşliler atalarından intikal eden geleneklere çok değer veriyor, bu sebeple atalarının yolundan ayrılmayacaklarını söylüyorlardı. Kureyşliler'in ahlâkî durumları da Peygamber'in davetini kabul edebilecek bir seviyede değildi. Zira Mekke toplumunda içki, kumar, zina ve yalancılık yanında maddî güç ve kabile asabiyetine dayanan üstünlük anlayışının beslediği haksız kazanç, insanları sömürme ve baskı altında tutma zihniyeti hâkim durumdaydı. Kur'ân-ı Kerîm bu davranışları eleştiriyor, insanlar arasında üstünlüğün ancak yaratana saygı, yaratılmışlara şefkatle elde edileceğini bildiriyor (el-Hucurât 49/13), buna uymayanların âhirette cezaya çarptırılacağını haber veriyordu.

Hz. Peygamber'in gittikçe taraftar topladığını, inanç ve davranışlarını eleştirdiğini gören Kureyşliler onu küçümsemeye ve ona hakaret etmeye başladılar, giderek şiddete başvurdular. Mekkî sûreler incelendiğinde bu tepkilerin yansımalarını görmek mümkündür. Kureyşliler'in Resûlullah'a karşı düşmanca faaliyetlerinde aktif bir şekilde yer alan ve putperestlerin

fikir babalığını yapan Velîd b. Mugīre'ye dair 100 kadar âyet nâzil olmuştur (meselâ bk. el-Hicr 15/94-96; ez-Zuhruf 43/31-32; el-Kalem 68/10-16; el-Müddessir 74/11-26). Resûl-i Ekrem'in Kâbe'de namaz kılmasını ve Mekke'ye dışarıdan gelenlerle görüşmesini engelleyen, Yâsir ailesine yaptığı zulüm ve işkencelerle tarihe geçen Ebû Cehil hakkında da âyetler inmiştir (el-Alak 96/9-19; krş. Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXX, 163-166). Kur'an'ın etkileyiciliği karşısında Kureyşliler, Hz. Muhammed'in onu bir hıristiyandan öğrendiğini (en-Nahl 16/103; bk. İbn Hişâm, I, 393), kendisinin kâhin, mecnun (ed-Duhân 44/14; et-Tûr 52/29; el-Kalem 68/2) veya şair olduğunu (el-Enbiyâ 21/5), getirdiği Kur'an'ın bir büyü (el-En'âm 6/7) veya eskilerin masalı (el-Furkān 25/5) sayıldığını ileri sürdüler. Fakat ilâhî beyanlar sürekli olarak bu iddiaları çürütmüştür.

Kureyşliler, Hz. Muhammed'in İslâm'a davet faaliyetlerine engel olması için amcası Ebû Tâlib ile üç defa görüştüler. Ebû Tâlib birinci müracaatı gönül alıcı bazı sözlerle savuşturdu. İkincisinde Kureyşliler tehdit edici ifadeler kullanınca Resûlullah'ı çağırdı ve kabilesine karşı daha fazla direnemeyeceğini söyledi. Amcasının kendisini artık himaye etmeyeceğini düşünen Hz. Peygamber şöyle dedi: "Bu işten vazgeçmem için güneşi sağ elime, ayı da sol elime verseler hiçbir şey değişmez, Allah bu dini üstün kılıncaya kadar çalışacağım veya bu uğurda öleceğim" (İbn Hişâm, I, 266). Bunun üzerine Ebû Tâlib de şunları söyledi: "Git istediğini söyle, Allah'a andolsun ki seni asla onlara teslim etmeyeceğim". Kureyşliler üçüncü defa gelince Ebû Tâlib'e şöyle bir teklifte bulundular: "Yeğenini bize teslim et, onun yerine Velîd b. Mugīre'nin oğlu Umâre'yi sana evlât olarak verelim". Ebû Tâlib bu teklifi de reddetti (a.g.e., I, 266-267; İbn Sa'd, I, 202). Bu arada bazı Kureyşliler'in bizzat Hz. Peygamber'le görüşüp onu davasından vazgeçirmeye çalıştıkları, kendisine para ve mevki teklifinde bulundukları da kaydedilmektedir (meselâ bk. İbn Hişâm, I, 293-294; Belâzürî, I, 151).

Mekke dönemindeki tebliğ faaliyetleri sırasında iki kişinin müslüman olmasının ayrı bir önemi vardır. Nübüvvetin 6. yılında (616) Ebû Cehil ve adamlarının Resûlullah'a hakaret ettiğini gören bir câriye

durumu Kâbe'yi tavaf etmeye gelen Hamza'ya anlattı. Öfkeye kapılan Hamza elindeki yay ile Ebû Cehil'in başına vurdu, arkasından, "İşte ben de Muhammed'in dinini benimsiyorum, cesareti olan varsa gelsin dövüşelim"

diyerek Müslümanlığını ilân etti. O esnada Dârülerkam'da bulunan Hz. Peygamber amcasının müslüman oluşuna çok sevindi. Tebliğ faaliyetlerini yürütürken büyük sıkıntılar çeken Resûl-i Ekrem, İslâm'ın zaferi için nüfuz sahibi bazı kimselere hidayet nasip etmesi için rabbine niyazda bulunmuştu. Bunlardan biri de Ömer'di. Ömer bir gün Hz. Muhammed'i öldürmek için harekete geçmiş, yolda kız kardeşi Fâtıma'nın İslâmiyet'i benimsediğini öğrenince onun evine gitmiş, Tâhâ sûresinin ilk âyetlerini okuyan eniştesini ve kız kardeşini dövmüştü. Ardından pişmanlık duyarak okudukları sayfaları istemiş, Tâhâ ve Abese sûrelerinin ilk âyetlerinin etkisinde kalarak Resûl-i Ekrem'in huzuruna çıkıp müslüman olmuştu (İbn İshak, s. 160-165; Kurtubî, XI, 110-111). Bunun üzerine Hz. Peygamber yanında bulunanlarla birlikte Kâbe'ye gitti. Bu arada Ebû Zer el-Gıfârî, Tufeyl b. Amr ed-Devsî, Dımâd b. Sa'lebe gibi kişiler de İslâm'ı kabul etti (İbn İshak, s. 122; İbn Hişâm, I, 382-383; İbn Sa'd, IV, 241).

İslâmiyet Mekke'de yayıldıkça müşriklerin müslümanlara karşı tavrı da sertleşiyordu. Onların hakaretlerine fiilî müdahaleleri de eklenmişti. Ashabının mâruz kaldığı zulüm ve işkenceleri engellemeye gücü yetmeyen Resûlullah, bazı müslümanlara hıristiyan olan Necâşî Ashame'nin ülkesi Habeşistan'a hicret etmeye izin verdi. Aralarında Hz. Osman ve eşi Resûlullah'ın kızı Rukıyye'nin de bulunduğu on bir erkekle dört kadından oluşan kafile 615 yılında Habeşistan'a gitti. İslâm'da ilk hicret olarak önem taşıyan bu gelişme Hz. Peygamber'in Afrika ile temasa geçmesini de sağlamıştı. Bir yıl sonra Mekke'ye dönen Hz. Osman'ın anlattıklarından müslümanların orada iyi karşılandığı sonucuna varılmış olmalıdır ki 108 kişiden oluşan ikinci bir kafile de Ca'fer b. Ebû Tâlib başkanlığında Habeşistan'a göç etti (DİA, XIII, 361-365). Kureyşliler hicret edenlerin iadesi için Habeşistan'a bir heyet gönderdilerse de sonuç alamadılar. Habeş muhacirlerinden otuz üç kişi, Ebû Tâlib mahallesindeki (Şi'bü Ebî Tâlib) boykotun sona ermesinin ardından Mekke'ye döndü (620). Ashame, Bedir Gazvesi'nden sonra yeni bir heyet yollayan Kureyşliler'in iade talebini de reddetti. Kalan Habeş muhacirlerinin bir kısmı hicretten sonra, diğerleri 7 (628) yılında Medine'ye döndü.

Kureyşliler, Hamza ile Ömer'in İslâmiyet'i benimsemesiyle güç kazanan Resûl-i Ekrem'i etkisiz hale getirmeye karar verdiler; Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları bu iş gerçekleşinceye kadar mevcut akrabalığa ve hukuka

riayet etmeyeceklerini söyleyip bu iki zümreyi düşman ilân ettiler; kendileriyle konuşmamaya ve alışveriş yapmamaya karar verdiler; boykotun şartlarını bir kâğıda yazıp Kâbe'nin duvarına astılar. Bunun üzerine Ebû Tâlib, yeğenini ve mensuplarını kendi mahallesinde topladı. Müşriklerin safında yer alan Ebû Leheb ve oğulları hariç bütün Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları orada yaşamak zorunda kaldılar (616-619). Hz. Hatice ile Ebû Tâlib'in servetleri bu sıkıntılı günlerde tükendi. Ticarî faaliyette bulunmak ve hac mevsimi dışında alışveriş yapmak mümkün değildi. Nihayet aralarında Ebû Tâlib'in kız kardeşinin oğlu Züheyr b. Ümeyye ve Hişâm b. Amr'ın da bulunduğu bazı kimseler Kureyş ileri gelenlerinden Mut'im b. Adî ve Zem'a b. Esved ile anlaşıp boykota son verdiler.

Nübüvvetin 10. yılında Ebû Tâlib ile Hz. Hatice'nin üç gün arayla vefat etmesi (10 Ramazan / 19 Nisan 620) Resûl-i Ekrem'i çok üzmüş ve bu yıla "hüzün yılı" (senetü'l-hüzn, âmü'l-hüzn) denilmiştir. Ebû Tâlib'in ölümü üzerine Hâşimoğulları'nın reisi olan Ebû Leheb, kız kardeşlerinin ısrarıyla Resûlullah'ın himayesini üzerine almaya rıza gösterdi. Ancak bir müddet sonra Ukbe b. Ebû Muayt ve Ebû Cehil'in tahrikleriyle bu kararından vazgeçti.

Kureyşliler'in Hz. Peygamber'e karşı tavırları giderek sertleşiyordu. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem davetine devam etmek için Mekke dışına yöneldi. Yanına Zeyd b. Hârise'yi alarak Sakīf kabilesinin yaşadığı Tâif'e gitti. Kabilenin ileri gelenlerinden Amr b. Umeyr'in üç oğlunu, Abdüyâlîl'i, Mes'ûd ve Habîb'i ve kabilenin

diğer bazı önemli kişilerini İslâm'a davet etti. Kureyşliler'le akrabalık ve ticaret bağları bulunan Sakīfliler'den hiçbiri onun çağrısını dinlemediği gibi kendisini ve Zeyd b. Hârise'yi şehrin ayak takımına taşlattılar. Atılan taşlarla ayakları kanayan Resûlullah'ı korumaya çalışırken Zeyd de başından yaralandı. Bu zor anlarında Resûl-i Ekrem'in rabbine sığınmasını, teslimiyetini ve rızâsını talep edişini dile getiren niyazı meşhurdur (İbn Hişâm, I, 420). Tâif'ten ayrılan Hz. Peygamber'in Mekke'ye girebilmesi için himayesine sığınacağı bir Kureyşli bulması gerekiyordu. Ancak başvurduğu pek çok kimse talebini kabul etmedi. Nihayet Kureyş'in kollarından Nevfeloğulları'nın reisi Mut'im b. Adî'nin himayesiyle

Mekke’ye girebildi (İbn Sa‘d, I, 212). Hz. Âişe sonraları, hayatında Uhud Gazvesi’nden daha zor bir gün yaşayıp yaşamadığını Resûlullah’a sorunca o şöyle demişti: “Tâif dönüşünde bir ara başımı yukarı kaldırdım, beni gölgelendiren bir bulutun içinde Cebrâil’i gördüm. Cebrâil istediğim takdirde Mekkeliler’i helâk edecek meleğin emrime verileceğini söyledi, melek de yanıma geldi. Bunun üzerine ben hayır dedim. Ben, Allah’ın bu müşriklerin soyundan yalnız O’na kulluk eden ve kendisine hiçbir şeyi ortak koşmayan kimseler meydana getirmesini arzu ederim” (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 7; Müslim, “Cihâd”, 111).

Öte yandan Cenâb-ı Hak son peygamberine, yakınlarının vefatı ve Tâifliler’in eziyetlerinin ardından mânevî âlemlere seyahat etme mazhariyetini lutfetmiş, böylece İslâm’ın on yıldan beri mahsur kaldığı Mekke şehrinden çıkıp uzak mekânlara yayılacağının işareti verilmişti. Çünkü o bu mânevî yolculuğunda diğer semavî dinlerin peygamberlerine imamlık yapmıştı (bk. Mİ‘RAC).

Hz. Peygamber, hac ve umre için dışarıdan Mekke’ye ve ticaret için panayırlara gelenlere İslâm davetini ulaştırmak amacıyla risâletinin ilk yıllarından itibaren gayret gösteriyordu. Bunlar arasında en verimli olanı Yesrib halkıyla kurduğu temaslardı. Nübüvvetin 11. yılı (620) hac mevsiminde Yesrib’den gelen Hazrec kabilesine mensup altı kişilik bir gruba İslâmiyet’i tebliğ etti, onlar da Müslümanlığı benimsediler. İçlerinden Es‘ad b. Zürâre, Yesrib’e dönerek bu yeni dini anlatıp bir yıl sonra tekrar Akabe’de Resûl-i Ekrem’le buluşma sözü verdi. Ensar zümresinin çekirdeğini oluşturan bu altı kişinin faaliyetleri neticesinde birçok Yesribli müslüman oldu. Ertesi yıl onu Hazrecli, ikisi Evsli olmak üzere on iki kişi Resûlullah’la gizlice Akabe’de buluştu. Birinci Akabe Biatı adıyla anılan buluşmada Yesribliler Allah’a ortak koşmayacaklarına, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, birbirlerine iftirada bulunmayacaklarına, Resûlullah’ın emirlerine uyacaklarına dair söz verip kendisine biat ettiler. Hz. Peygamber Yesrib halkına Kur’an’ı ve İslâm’ı öğretmesi ve namaz kıldırması için Mus‘ab b. Umeyr’i onlarla birlikte gönderdi. Mus‘ab’ın bir yıl içindeki faaliyetleri Yesrib ileri gelenlerinin müslüman olmasını sağladı. Nübüvvetin 13. yılı (622) hac mevsiminde ikisi kadın yetmiş beş Yesribli müslüman Mekke’ye geldi ve hacdan sonra yine Akabe’de Resûlullah’la gizlice buluştu. Yesribliler’in kendisini şehirlerine

davet etmesi üzerine, Resûl-i Ekrem İkinci Akabe Biatı'nın şartlarını sıraladı. Hicret ettiği takdirde kendisini ve Mekkeli müslümanları kendi canlarını, çocuklarını, kadınlarını ve mallarını korudukları gibi koruyacaklarına, her şartta kendisine itaat edeceklerine, malî yardımda bulunacaklarına, iyiliği emredip kötülüğü önlemeye çalışacaklarına, kimseden çekinmeden hak üzere bulunacaklarına dair söz vermelerini istedi (İbn Sa'd, I, 222). Yesribliler şartları kabul ettiler.

Resûlullah'ın İkinci Akabe Biatı'ndan sonra hicrete izin vermesi üzerine ilk defa Âmir b. Rebîa ile hanımı Leylâ bint Ebû Hasme Yesrib'e göç etti, ardından diğer sahâbîler kafileler halinde Mekke'den ayrılmaya başladı. Kureyşli müşrikler hicreti engellemeye çalışıyor, hatta bazı müslümanları hapsediyordu. Kısa bir süre içinde ashabın büyük kısmı Yesrib'e hicret etti; geride yalnız Hz. Peygamber ile Ebû Bekir ve ailesi, Hz. Ali ve annesi, ayrıca hicret etmeye gücü yetmeyenlerle gidişleri engellenmiş olanlar kaldı.

Müşrikler, müslümanların Yesrib'e göç etmesi üzerine Hz. Muhammed'in de oraya giderek kendilerine karşı tehlike oluşturacağından endişe duymaya başladılar ve Dârünnedve'de toplanıp Ebû Cehil'in teklifiyle Resûlullah'ı öldürmeye karar verdiler. Suikast niyetinden vahiy yoluyla haberdar olan Hz. Peygamber, Ebû Bekir'le birlikte hicret hazırlığına başladı. Bir gece Mekke'den ayrılıp Sevr dağındaki mağaraya saklandılar. Üç gün sonra kılavuzlarının getirdiği develere binerek Yesrib'e doğru yola çıktılar (1 Rebîülevvel / 13 Eylül 622). Kureyşliler, Hz. Muhammed'i yakalayana 100 deve ödül vaad ettilerse de hiçbir sonuç elde edemediler. Sürâka b. Mâlik gibi bazılarının teşebbüsü de neticesiz kaldı (İbn Hişâm, I, 489-490; İbnü'l-Esîr, II, 331-332). Hz. Peygamber'le Ebû Bekir, sekiz günlük bir yolculuktan sonra Yesrib'e bir saatlik mesafedeki Kubâ'ya ulaştılar. Resûl-i Ekrem, Mekke'den gelecek Hz. Ali'yi ve diğer

muhacirleri beklemek üzere birkaç gün kaldığı kasabada bir mescid yaptırdı. 12 Rebîülevvel 1 (24 Eylül 622) Cuma günü Yesrib'e hareket ettiler. Hz. Peygamber, Rânûnâ vadisinde ilk cuma hutbesini okudu ve cuma namazını kıldırdı. Yesrib'e ulaşınca şehir halkı kendisini büyük bir coşku ile karşıladı. Resûlullah, devesinin çöktüğü yerin en yakınında bulunan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evine misafir oldu. Onun hicreti sebebiyle Yesrib şehri Medine (Medînetü'r-resûl) adını aldı.

Medine Dönemi. Hicret, Hz. Peygamber'in risâlet görevini daha iyi şartlarda yerine getirmesini ve İslâmiyet'in yayılmasını sağlayan çok önemli bir olaydır. Resûlullah'ın en büyük hedefi Kur'an âyetlerini tebliğ etmek, dini yaşayarak öğretmek, dinin gelecek nesillere değiştirilmeden intikalini sağlayacak müminlerin sayısını arttırmaktı. Resûlullah bu amaçla bazı düzenlemeler yapmaya karar verdi. Mekke döneminde müslümanların bir araya gelip ibadet etme ve Resûlullah'ı dinleme imkânları çok kısıtlıydı. Medine'de özellikle Birinci Akabe Biatı'nın ardından müslümanların sayısı artınca Es'ad b. Zürâre, daha sonra Mescidi Nebevî'nin inşa edileceği arazideki hurma kurutma yerinin etrafını çevirerek kıblesi Kudüs'e doğru olan bir mescid yaptırmıştı. O sıralarda Mekke'deki müslümanlar henüz cuma namazı kılamazken Medineliler burada cemaatle namaz kılıyordu (İbn Sa'd, I, 239). Resûl-i Ekrem, Medine'ye ilk defa girerken devesinin çöktüğü yeri mescid yaptırmak üzere sahiplerinden satın aldı. Yedi ay kadar süren mescidin inşası esnasında Hz. Peygamber, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde misafir kaldı ve burada Medineli müslüman erkeklerden, bir başka evde de kadınlardan biat aldı. Risâlet vazifesinin bütün gereklerini mescidle ona bitişik olan evinde yerine getiriyor ve yeni nâzil olan Kur'an âyetlerini burada tebliğ ediyordu. Kimsesiz müslümanlarla ilim tahsil etmek isteyen sahâbîlerin barınması için Mescidi Nebevî'nin arka kısmında Suffe inşa edilmişti. Resûlullah, Medine dışına gönderilecek heyetleri oluştururken ehl-i Suffe'den faydalanıyordu.

Hz. Peygamber, hicretten hemen sonra muhacirlerin her birini Evs veya Hazrec kabilesinden bir müslümanla kardeş ilân etti. Böylece bütün varlıklarını Mekke'de bırakıp gelen muhacirlerin maddî ve mânevî ihtiyaçlarının karşılanması için büyük bir destek sağlanmış oldu. Medineli müslümanlar muhacirleri öz kardeşleri gibi kabul edip ellerindeki imkânları onlarla paylaştılar (bk. MUÂHÂT). Resûl-i Ekrem, böyle bir kardeşlik bağı kurmak suretiyle yalnızca zor durumda olan muhacirlerin ihtiyaçlarını karşılamakla kalmamış, kabile esasına bağlı kardeşlik anlayışının yerine din kardeşliği anlayışının geçmesini de sağlamıştır. Resûlullah, Medine döneminin ilk yıllarında gerek Mekke'den gerek Medine çevresinden biat etmek üzere huzuruna gelen herkesin Medine'ye hicret etmesini biat şartı olarak ileri sürüyordu (Buhârî, "Meġāzî", 53; Müslim, "Birr", 6). Ayrıca Medine'ye hicret edenlerin daha sonra oradan ayrılmasını da hoş

karşılamıyor, hicretin kararlı ve semereli olması için Allah'a dua ediyordu (Müslim, "Veṣâyâ", 5; ayrıca bk. HİCRET).

Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicret ettiği dönemde bütün Hicaz bölgesinde olduğu gibi burada da teşkilâtlanmış bir devlet yoktu, her kabile kendi reisinin idaresinde yaşıyordu. Medine'de Evs ve Hazrec kabilelerinin yanı sıra Benî Kaynukā', Benî Nadîr ve Benî Kurayza adlı üç yahudi kabilesi bulunuyordu. Evs ve Hazrec kabilelerinin sürekli bir çatışma içinde olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber, muâhât ile müslümanlar arasında birlik sağladıktan sonra yahudi kabileleriyle henüz müslüman olmamış Araplar'ın ve müslümanların barış ve güven içinde yaşaması için bir şehir devleti halinde teşkilâtlanmanın şartlarını bir metinle belirledi. Kaynaklarda "kitab" ve "sahîfe" gibi adlarla anılan, günümüzde bazı ilim adamlarınca yazılı ilk anayasa diye nitelendirilen bu antlaşmada şehrin iç huzurunun sağlanması, dıştan gelebilecek tehlikelerin önlenmesi, fertler arasındaki hukukî anlaşmazlıkların çözülmesi ve bazı ekonomik yükümlülüklerin tesbiti gibi hususlar yer alıyordu. Özellikle Medine'ye yönelik dış tehlikeler karşısında yahudilerden müslümanlarla iş birliği içinde olmaları ve Kureyşliler'le ittifak kurmamaları istenmiştir. Savaş masrafları, fidye ve diyet gibi malî hususların her grubun kendi imkânlarıyla karşılanması, yargı görevini kendi içinde bağımsız olarak yürütmesi, farklı gruplara mensup kişilerin anlaşmazlıklarında ise son yargı merciinin Hz. Peygamber olması karar altına alınmıştır. Yahudilerle müslümanların din ve vicdan hürriyetine sahip bulundukları da açıkça belirtilmiştir (İbn Hişâm, I, 501-504; bk. ANAYASA [İslâm Tarihinde Anayasa]). Bu arada Resûl-i Ekrem Medine'nin sınırlarını tesbit ettirmiş ve bundan sonraki siyasî ve askerî faaliyetler bu sınırlara göre yürütülmüştür. Ayrıca Medine'de müslümanlar için bir pazar yeri yaptırmış (İbn Şebbe, I, 305-306; Küçükaşçı, s. 236, 239), Bakī' mevkiini de mezarlık olarak kararlaştırmıştır.

Mekke döneminde Resûlullah kendisine ve müslümanlara karşı düşmanlık yapan Kureyşliler'e mukabelede bulunmamış, bu dönemde nâzil olan âyetlerde de sabır tavsiye edilmiştir. Medine'de başlayan yeni dönemin ilk yıllarında bazı sıkıntılar mevcuttu. Şehirdeki yerli halkın çoğunluğu müslüman olmuşsa da içlerinde münafıklar da vardı. Şehrin etrafında yaşayan yahudi kabileleri görünüşte antlaşmaya katılmışlardı, fakat her fırsatta problem çıkarıp ihanete varan davranışlarda bulunuyorlardı.

Hicretten kısa bir süre sonra Kureyş ileri gelenlerinden Ebû Süfyân ile Übey b. Halef, Medineliler'e gönderdikleri mektupta Hz. Muhammed'e yardım etmenin utanılacak bir şey olduğunu, bundan vazgeçmedikleri takdirde aralarında savaş çıkabileceğini bildirdi (İbn Habîb, s. 271-274).

Bu arada Medine'ye karşı bazı iktisadî tedbirler almaya başladılar. Diğer taraftan hicret haberi Arap yarımadasının hemen her yerine ulaşmıştı. Birçok kabile yeni peygamberi takip ediyor, hicret etme imkânı bulamayanlar da gelişmeleri bekliyordu. Bu arada zulme mâruz kalan müminlerin silâhla mukabelede bulunmasına izin veren âyet nâzil olmuştu (el-Hac 22/39-40). Resûl-i Ekrem hicretten yedi ay sonra başlamak üzere bir yıla yaklaşan süre içinde müslümanların da bir güç olduğunu göstermek amacıyla sekiz kadar askerî harekât gerçekleştirdi. Çoğuna kendisinin kumanda ettiği bu müfrezeler Kureyş kervanlarının güzergâhları civarında dolaştıysa da herhangi bir baskın düzenlenmedi. Bu harekâtlarla birlikte Medine ile Mekke arasında savaş hükümlerinin yürürlükte olduğu bir dönem başladı ve bu durum Hudeybiye Antlaşması'na kadar devam etti. Hicretten on yedi ay sonra Batn-ı Nahle'ye gönderilen seriyye Yemen'den dönen bir Kureyş kervanına baskın yaptı. Bazı rivayetlere göre asıl hedefi istihbarat olan bu seriyye ile Hz. Peygamber Kureyşli müşriklere gözdağı vermek istiyordu.

Kureyşliler, mallarının büyük bir kısmını bırakıp hicret eden müslümanların Mekke'de kalan mallarını da servetlerine katarak Arap yarımadasının güney ve kuzey istikametlerine doğru ticaret kervanları düzenliyordu. Resûl-i Ekrem, Ebû Süfyân'ın idaresinde bir ticaret kervanına Suriye'den dönerken Bedir'de baskın düzenlemek için harekete geçti. Ancak Ebû Süfyân baskın teşebbüsünü öğrenince yardım istemek üzere Mekke'ye adam gönderdi, kendisi de Bedir'den uzak kalıp sahil yolunu takip etti. Kureyşliler, kervanın kurtulduğunu öğrenmelerine rağmen Ebû Cehil kumandasında 1000 kişilik bir kuvvetle Bedir'e yürüdüler. Kur'ân-ı Kerîm'de Bedir karşılaşmasının iki tarafın planlarının ötesinde Allah'ın kudret ve iradesiyle gerçekleştiğine işaret edilerek müslüman ordusuyla müşrik ordusunun birbirinden habersiz olduğu, ticaret kervanının ikisinden de uzak bir yerde bulunduğu haber verilir (el-Enfâl 8/7, 42). 2. yılın 17 Ramazanında (13 Mart 624) Cuma sabahı 305 kişilik müslüman kuvvetiyle müşrik ordusu

arasında cereyan eden savaşta Ebû Cehil dahil yetmiş kişi öldürüldü, yetmiş kişi esir alındı, müslümanlar da on dört şehid verdi. Kur'an'da elde edilen zaferin Allah'ın yardımıyla gerçekleştiği ve müslüman ordusunun meleklerle desteklendiği ifade edilmektedir (el-Enfâl 8/8-12; krş. Âl-i İmrân 3/123-127). Bedir Gazvesi, İslâm cemaatine Arap yarımadasında büyük bir itibar kazandırmış ve Resûlullah'a İslâmiyet'i tebliğ için geniş alanlar açmıştır.

Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiği sırada şehir halkının yarıya yakın nüfusunu yahudiler teşkil ediyordu. Resûlullah yahudilere karşı hoşgörülü davrandı, Medine sakinleriyle yaptığı antlaşmaya onları da dahil etti. Onun bu davranışı bazı yahudiler üzerinde olumlu etki yaptı ve Benî Kaynukā' kabilesinden Abdullah b. Selâm ailesiyle birlikte müslüman oldu. Ancak yahudiler, yakın zamanda gelecek bir peygambere tâbi olacaklarını ve düşmanlarına üstünlük sağlayacaklarını söyleyerek Evs ve Hazrec mensuplarını tehdit ediyordu. Bekledikleri peygamber yahudilerden gelmediği için Resûl-i Ekrem'in risâletini benimsemediler. Ayrıca müslümanları dinlerinden döndürmek için çeşitli faaliyetlere girişiyor, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'le alay ediyorlardı. Evs ve Hazrec kabileleri arasına çeşitli fitneler sokuyor ve münafıklara cesaret veriyorlardı. Benî Kaynukā' kabilesinin ileri gelenlerinden bazıları İslâmiyet'e girdiklerini söyleyip münafıklar arasına katıldılar (İbn Hişâm, I, 519-572). Müslümanların Bedir Gazvesi'nden zaferle çıkması bir gerginliğin meydana gelmesine yol açtı. Benî Kaynukā' çarşısına giden müslüman bir kadının tâcize uğraması ve yardım için gelen sahâbînin tâcizi yapan yahudiyi öldürmesi, kendisinin de şehid edilmesi üzerine antlaşma bozuldu. Resûl-i Ekrem Şevval 2 (Nisan 624) tarihinde Benî Kaynukā'ın üzerine yürüdü ve onları İslâm'a davet etti. Yahudiler bunu reddedip kalelerine çekilince kaleyi kuşatma altına aldı; sonunda yahudiler teslim oldu. Hz. Peygamber kabile mensuplarının üç

gün içinde Medine'yi terketmelerini istedi.

Resûl-i Ekrem'in Medine'de karşılaştığı büyük problemlerden biri de nifak hareketiydi. Münafıkların başını çeken Abdullah b. Übey b. Selûl, Hazrecliler'in reisi olup Yesrib'in idaresi kendisine verilmek üzere mutabakata varılmışken Hz. Peygamber'in hicretiyle reisliği

gerçekleşmemiş ve hayatının sonuna kadar ona karşı düşmanlık beslemiştir.

Bedir'de ağır bir yenilgiye uğrayan Kureyşliler reisleri Ebû Süfyân'a savaş hazırlıklarına hemen başlaması için baskı yapıyordu. İntikam hislerinin yanı sıra müslümanların Suriye-Mısır ticaret yolunu kesmeleri ve kervanlarına baskın düzenlemeleri de onları endişeye sevkediyordu. Kureyşliler topladıkları 3000 kişilik bir ordu ile Bedir Gazvesi'nden bir yıl sonra Medine'ye doğru yürüdüler. Resûl-i Ekrem onlarla Medine dışında savaşmak istemiyordu. Fakat ashaptan bazılarının ısrarı üzerine Uhud'a gitmeye karar verdi. Yolda Abdullah b. Übey 300 kadar adamıyla geri dönünce 700 sahâbî ile Uhud dağının eteklerine geldiler ve 7 Şevval 3 (23 Mart 625) tarihinde düşmanla karşılaştılar. Müslümanlar başlangıçta Kureyşliler'i çekilmeye mecbur ettiyse de Resûlullah'ın stratejik önem taşıyan bir tepeye yerleştirdiği okçuların tâlimata uymayarak burayı terketmeleri üzerine müşrikler arkadan saldırıp savaşın seyrini değiştirdiler. Başta Hz. Peygamber'in amcası Hamza olmak üzere yetmiş müslüman şehid oldu, Resûlullah'ın kendisi de yaralandı. Resûl-i Ekrem'in öldürüldüğüne dair bir haberin yayılması üzerine çatışmalar yavaşladı. Müslümanlar Uhud dağının eteklerine çekilirken müşrikler Ebû Süfyân'ın etrafında toplandılar, böylece iki ordu birbirinden ayrıldı ve savaş sona erdi. Ardından Medine'ye dönen Hz. Peygamber, Kureyşliler'in Medine'ye baskın düzenleyeceklerine dair bir haber aldı. Kureyş ordusunu takip etmek için Uhud'a katılanlardan 500 kişilik bir kuvvetle Medine'ye 8 mil mesafedeki Hamrâülesed'e kadar gitti. Durumu öğrenen Kureyşliler Mekke'ye gittiler. Resûl-i Ekrem burada beş gün kalıp Medine'ye döndü.

Birkaç ay sonra Adal ve Kāre kabilelerinden bir heyet Medine'ye gelerek Resûlullah'tan kendilerine İslâmiyet'i öğretecek sahâbîler göndermesini istedi. Hz. Peygamber'in yolladığı on kişilik heyet yolda Recî' suyu yanında konakladı. Bu sırada Lihyânoğulları'ndan 100 kişilik bir grup müslümanlara baskın düzenledi (Safer 4 / Temmuz 625); yedi sahâbî şehid edildi, kalan üç kişiden biri yolda öldürüldü, ikisi de köle olarak Kureyş'e satıldı. Mekkeli müşrikler bir müddet sonra bu iki sahâbîyi de şehid ettiler.

Safer 4 (Temmuz 625) tarihinde Âmir b. Sa'saa kabilesinin reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik, Medine'de Hz. Peygamber'den İslâmiyet hakkında bilgi aldı ve kendisi müslüman olmamasına rağmen kabilesine İslâm'ı anlatacak bazı

kimselerin gönderilmesini istedi. Resûlullah, gönderilecek kimselerin can güvenliği konusunda ondan kesin söz aldıktan sonra Kur'an'ı iyi bilen, çoğu ensardan ve ehl-i Suffe'den bir grubu Münzir b. Amr el-Hazrecî başkanlığında yolladı (Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadise göre ise bu heyet başka bir amaçla gönderilmişti, Buhârî, "Meġāzî", 28). Heyet, Medine-Mekke yolu üzerindeki Bi'rimaûne'ye gelince Âmir b. Mâlik'in öldüğünü haber aldı ve orada bir süre bekledi. Fakat civardaki kabilelerden oluşan bir grup üç kişi hariç bütün heyet mensuplarını öldürdü. Bu hadiseyi vahiy yoluyla öğrenen Resûlullah, hiçbir felâket karşısında duymadığı derecede elem duymuş ve bir süre sabah namazında faciaya yol açanlara beddua etmiştir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, IV, 118). Hz. Peygamber, Benî Âmir'in cezalandırılması için Şücâʿ b. Vehb kumandasında yirmi dört kişilik bir kuvveti Rebîülevvel 8'de (Temmuz 629) onların üzerine gönderdi. Âni bir gece baskınıyla birçok kadınla beraber kabilenin hayvanları da ele geçirildi. Ancak kadınlar ve onları istemeye gelen kabile mensupları İslâmiyet'i kabul ettikleri için serbest bırakıldı.

Nadîroğulları, Uhud Gazvesi esnasında müşriklerin karargâhına gidip onları müslümanlara karşı tahrik etmişti. Ayrıca zaman zaman müslümanlarla çatışmak istemiş ve bazı suikast teşebbüslerinde bulunmuşlardı. Hz. Peygamber antlaşmaya riayet etmelerini istediyse de olumlu bir sonuç alamadı. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali ile beraber onların yerleşim merkezine gitti. Nadîroğulları kendilerini iyi karşılamakla birlikte oturdukları yerin üstünden taş yuvarlamak suretiyle onları öldürmeye teşebbüs ettiler. Durumu farkeden Hz. Peygamber şehre döndü ve onlardan on gün içinde şehri terketmelerini istedi. Nadîroğulları göç hazırlıklarına başlamışken Abdullah b. Übey yardımcı olacağını söyleyerek gitmelerini önledi. Resûlullah da onları muhasara edip antlaşmaya davet etti (18 Rebîülevvel 4 / 28 Ağustos 625). Bir süre direnen yahudiler on beş gün devam eden muhasaranın ardından Medine'den ayrıldılar.

Müslümanlara karşı düşmanca tavır takınan ve Kureyş'in yanında yer alan Mustalıḳoğulları reisi Hâris b. Ebû Dırâr, Medine'ye saldırmak amacıyla asker toplamaya başlamıştı. Bunu öğrenen Resûl-i Ekrem, Şâban-Ramazan 5 (Ocak-Şubat 627) tarihinde Benî Mustalıḳ (Müreysîʿ) Gazvesi'ne karar verdi ve 700 kişiden oluşan bir kuvvetle sefere çıktı. Bunun üzerine Mustalıḳoğulları'nın yanında toplanan kabileler dağılmaya başladı.

Müreysî‘ suyunun yanına geldiklerinde kabile mensuplarını müslüman olmaya davet ettiler. Onların ok atmaya başlaması yüzünden çatışma çıktı ve müslümanların zaferiyle sonuçlandı. Birçok esirle birlikte ganimetler ele geçti. Hz. Peygamber esir ve ganimetleri paylaştırdı. Bu esnada kabile reisinin kızı Cüveyriye müslüman oldu, Resûlullah da kendisini âzat edip onunla evlendi. Bunu gören müslümanlar ellerindeki esirleri serbest bırakınca Mustalikoğulları İslâmiyet’i benimsedi.

Hz. Peygamber bu sefer için Medine’den ayrılırken Âişe’yi de yanına almıştı. Sefer dönüşü konakladıkları bir yerde sabaha karşı hareket emri verildiğinde Âişe ihtiyaç için ordugâhtan uzaklaştı, dönüşte gerdanlığını düşürdüğünü farkederek aramaya koyuldu ve konak yerine gelince kafilenin hareket ettiğini görüp beklemeye başladı. Ordunun artçılarından Safvân b. Muattal Âişe’yi devesine bindirip kafileye yetiştirdi. Başlangıçta kimsenin dikkatini çekmeyen bu olay, Abdullah b. Übey ve adamlarının dedikodusu yüzünden önemli bir mesele halini aldı. Aleyhindeki konuşmaları sonradan öğrenen Âişe ile birlikte ailesi ve Resûl-i Ekrem çok sıkıntılı günler geçirdikten sonra nâzil olan âyetler dedikoduların çirkin bir iftiradan ibaret olduğunu haber verdi (bk. İFK HADİSESİ).

Kureyşliler’in Medine’ye karşı son saldırısı Hendek (Ahzâb) Gazvesi diye anılmıştır. Bu sefere, Kureyş’ten başka çeşitli Arap kabileleriyle Medine’den çıkarılan Benî Nadîr ve o sırada Medine’de kalan Benî Kurayza yahudilerinden oluşan kalabalık bir grup (ahzâb) katıldı. Hayber’e yerleşen Benî Nadîr yahudilerinin tahrikiyle meydana gelen müttefik güçlerin sayısı 10-12.000 civarındaydı ve kumandanları da Ebû Süfyân’dı. Resûlullah, Selmân-ı Fârisî’nin tavsiyesine uyarak Medine’nin kuzey kısmında hendeklerin kazılmasına karar verdi, bu iş 3000 kişilik İslâm ordusu tarafından kısa süre içinde

tamamlandı. Yirmi gün kadar devam eden muhasara esnasında bazı çatışmalar olmuşsa da müttefik güçler bir sonuç alamadı. Şiddetli bir fırtınanın ardından kuşatmayı kaldırıp Mekke’ye döndüler (Zilkade 5 / Nisan 627).

Medine’de kalan son yahudi kabilesi Benî Kurayza, antlaşmaya göre şehrin savunmasına katılması gerektiği halde Hendek Gazvesi sırasında bu şartı

ihlâl etti. Hendek Gazvesi'nin arkasından Benî Kurayza kendi topraklarına gitti. Resûlullah onları önce Müslümanlığa çağırdı, reddetmeleri üzerine teslim olmalarını istedi. Bu teklif de kabul edilmeyince kuşatma başlatıldı. On beş veya yirmi beş gün devam eden kuşatmadan sonra eski müttefikleri Evs kabilesinden Sa'd b. Muâz'ın vereceği hükme razı oldular. Sa'd savaşacak gücü bulunanların öldürülmesine, kadın ve çocukların esir edilmesine ve mallarının ganimet olarak alınmasına karar verdi. Resûl-i Ekrem, ihanetin cezasının ölüm olduğunu bildiren yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'a uygun düşen (Tesniye, XX/10-15) bu kararı uyguladı.

Hz. Peygamber ve Mekkeli müslümanlar eski vatanlarını özlüyor ve Kâbe'yi ziyaret etmeyi arzu ediyordu. Resûl-i Ekrem rüyasında Kâbe'yi tavaf ettiğini görünce Mekke'ye gidip umre yapmaya karar verdi, ashabına da hazırlanmalarını söyledi. 1400-1500 kişiyle birlikte Zilkade 6 (Mart 628) tarihinde Medine'den hareket etti ve Mekke'ye 17 km. uzaklıktaki Hudeybiye'de konakladı. Kureyşliler, kendilerine engel olmak için Hâlid b. Velîd kumandasında 200 kişilik bir süvari birliğini bölgeye sevketti. Hz. Peygamber de amaçlarını anlatmak üzere Hz. Osman'ı gönderdi. Kureyşliler müslümanların Mekke'ye girmesine izin vermeyeceklerini, ancak Osman'ın Kâbe'yi tavaf edebileceğini söylediler. Hz. Osman bu teklifi reddedince kendisini hapsettiler. Bu gelişme müslümanlara Osman'ın öldürüldüğü şeklinde ulaştığından Resûl-i Ekrem, müşriklerle savaşmadan oradan ayrılmayacaklarına dair ashabından biat aldı (Bey'atürrıdvân). Bunu öğrenen Kureyşliler telâşa kapıldılar ve Hz. Osman'ı serbest bıraktılar. Ardından Süheyl b. Amr başkanlığında bir heyet yolladılar. Yapılan müzakerelerden sonra bir antlaşma imzalandı. Antlaşmaya göre müslümanlar o yıl Mekke'ye girmeden geri dönecekler, umre için ertesi yıl gelip şehirde üç gün kalabileceklerdi. Bir Mekkeli Medine'ye kaçarsa iade edilecek, Medine'den biri Mekke'ye kaçarsa iade edilmeyecekti. Barış on yıl sürecek, taraflardan biri bu ittifaka dahil olmayan bir kabile ile savaşa girerse diğeri karışmayacaktı. Diğer Arap kabileleri istedikleriyle ittifak yapabilecek, bu şartlara tarafların dışında kendileriyle müttefik olan kabileler de uyacaktı (İbn Hişâm, II, 317-318; İbn Sa'd, II, 101-102). Antlaşma ilk bakışta müslümanların aleyhine gibi görünse de o güne kadar müslümanları muhatap saymayan Kureyşliler bununla müslümanları kendileriyle denk kabul etmiş oldular. Ardından İslâmiyet Arap yarımadasında hızla yayılmaya devam etti; Mekke'nin fethine kadar geçen

iki yıl içinde müslüman olanların sayısı o güne kadar geçen on sekiz yıl içindeki müslümanların sayısını aştı. Bu münasebetle nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm'in 48. sûresi Feth adını almış ve antlaşma "feth-i mübîn" ve "nasr-ı azîz" (el-Feth 48/1, 3) olarak nitelendirilmiştir. Resûl-i Ekrem bir yıl sonra Mekke'ye gidip ashabıyla birlikte umresini kazâ etti (umretü'l-kazâ).

Resûl-i Ekrem, Hudeybiye'den döndükten sonra bazı devlet başkanlarına davet mektupları gönderdi (Muharrem 7 / Mayıs 628). "Muhammed Resûlullah" mührünü taşıyan mektuplardan biri Abdullah b. Huzâfe tarafından Sâsânî Hükümdarı Kisrâ II. Hüsrev Pervîz'e götürüldü. Kendi adının Muhammed isminden sonra yazılmış olmasına öfkelenen Kisrâ mektubu yırttı ve San'a'daki valisi Bâzân'dan Hz. Muhammed hakkında kendisine bilgi vermesini istedi. Mektubunun yırtıldığını haber alan Resûlullah bu edep dışı davranışından dolayı kisrânın cezalandırılmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz etmiştir (İbn Sa'd, I, 260). Kısa bir süre sonra Yemen valisi Bâzân iki adamını Medine'ye yolladı. Hz. Peygamber, Hüsrev Pervîz'in kendi oğlu tarafından öldürüldüğünü vahiy yoluyla öğrenip elçilere söyledi ve Bâzân'a müslüman olduğu takdirde valilik görevinde bırakılacağını bildirdi. Ardından Bâzân ile birlikte Yemen halkı da İslâmiyet'i kabul etti. Böylece Yemen'in ilk müslüman valisi Bâzân ile İslâmiyet bölgede yayılmaya başladı (Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, s. 66-76). İkinci mektup Amr b. Ümeyye ile Habeş Necâşîsi Ashame'ye gönderildi. Ashame, İslâmiyet'i benimsedikten başka Habeşistan'da kalmış olan son muhacirleri gelen elçiyle beraber Medine'ye yolladı. Üçüncü mektup Hâtıb b. Ebû Beltea tarafından Mısır Meliki Mukavkıs'a götürüldü. Mukavkıs müslüman olmamakla birlikte Hz. Peygamber'e bazı hediyeler yolladı. Dördüncü mektup Şücâ' b. Vehb ile Gassânî Kralı Hâris b. Ebû Şemir'e gönderildi. Hâris, kendisine böyle bir mektubun yollanmasına sinirlenip onu yere attı ve Medine'ye hücum tehdidinde bulundu. Beşinci mektup Selît b. Amr tarafından Benî Hanîfe kabilesinin reisi Hevze b. Ali'ye götürüldü, hıristiyan olan Hevze müslüman olmayı kabul etmedi. Altıncı mektup Dihye b. Halîfe ile Bizans İmparatoru Herakleios'a gönderildi. İmparator Busrâ valisi aracılığıyla huzuruna çıkan Dihye'ye iyi davranmakla yetindi (davet mektupları için bk. İbn Sa'd, I, 258-291; Hamîdullah, Veṡâʾiḳu's-siyâsiyye, İndeks; DİA, XI, 3-4).

Hz. Peygamber'in davet mektupları Arap yarımadasında yaşayan birçok kabile reisine ve bazı şahıslara da gönderilmiştir. Mektuplarda kişilere unvanlarıyla hitap edilmiş, tehditkâr ifadelere yer verilmemiş, bir olan Allah'a ve Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inanılması istenmiştir. Özellikle kabile reislerine götürülen mektuplarda müslüman olmaları halinde mal ve can güvenliklerinin sağlanacağı, bazı kabilelere toprak ve maden yerlerinin verileceği belirtilmiştir. İslâm'ı kabul edenlerin Allah'a ve resulüne boyun eğmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri gerektiği zikredilmiştir. Hicretin 9 (630) yılında nâzil olan cizye âyetinden (et-Tevbe 9/29) sonra yazılan mektuplarda ise müslüman olmayı kabul etmeyen yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler'den cizye alınacağı bildirilmiştir.

Hayber'e yerleşen Nadîroğulları Hayber'deki yahudilerle birlikte Medine'ye karşı düşmanlık faaliyeti içine girmiş, Mekkeli müşriklerin yanı sıra bazı Arap kabileleriyle de anlaşmışlardı. Nihayet Resûlullah 1500 kişilik bir kuvvetle Hayber üzerine yürümek için Medine'den ayrıldı (Muharrem sonu 7 / Haziran 628). Hayber'deki yedi müstahkem kalenin dördü

savaşla, üçü barış yoluyla ele geçirildi. Resûl-i Ekrem yahudileri Hayber'den çıkarmayı düşünüyordu. Ancak onların kendi yerlerinde yarıcı olarak kalmaları yolundaki tekliflerini kabul etti. Hayber'den sonra Vâdilkurâ ve Fedek halkıyla da benzer anlaşmalar yapıldı.

Hz. Peygamber, 8. yılın başında (629) Hâris b. Umeyr el-Ezdî'yi İslâm'a davet mektubuyla Bizans'a bağlı Busrâ valisine gönderdi. Medine'ye hicretinden itibaren Resûlullah'a düşmanlık gösteren Ebû Âmir er-Râhib'in telkinleri altında bulunan hıristiyan Gassânî Emîri Şürahbîl b. Amr kendi topraklarından geçen elçiyi öldürttü. Hâris b. Umeyr, Resûl-i Ekrem'in öldürülen tek elçisidir. Diğer taraftan Hz. Peygamber, aynı yıl içinde on beş kişilik bir heyeti İslâm'a davet amacıyla Zâtülatlah'a yolladı. Ancak heyet üyeleri şehid edildi, içlerinden yalnız Kâ'b b. Umeyr el-Gıfârî yaralı olarak Medine'ye dönebildi. Resûlullah, mukabelede bulunmak üzere Zeyd b. Hârise kumandasında 3000 kişilik bir orduyu bölgeye sevketti. İslâm ordusu Belkā'nın köylerinden olan Mûte'de, o sırada bölgede bulunan Bizans ordusu ile hıristiyan Arap kabilelerinin de katıldığı Şürahbîl b. Amr kumandasındaki büyük bir orduyla (100.000 veya 200.000 kişi) karşılaştı

(Cemâziyelevvel 8 / Eylül 629). Yapılan savaşta Zeyd b. Hârise ile ardından Hz. Peygamber'in tayin ettiği iki kumandan Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Revâha şehid oldu. Bunun üzerine Hâlid b. Velîd kumandanlığa getirildi ve onun taktikleriyle müslümanlar en az zayiatla geri çekilerek Medine'ye döndü. Medine'de Resûlullah kumandanlarının arka arkaya şehid düştüğünü ağlayarak ashabına anlatmış, ardından sancağı Hâlid'in aldığını ve kendisine fethin müyesser olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Cihâd", 7, 183; Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid, s. 142-168).

Mekke çevresinde yaşayan Benî Bekir ile Huzâalılar arasında Câhiliye döneminden beri devam eden kan davası Hudeybiye Antlaşması'yla ortadan kaldırılmış, Benî Bekir Kureyş ile, Huzâalılar da Hz. Peygamber'le ittifak kurmuşlardı. Ancak Benî Bekir, Kureyşliler'den destek alarak Huzâalılar'a bir gece baskın düzenlemiş ve kabile reisiyle bazı mensuplarını öldürmüştü. Huzâalılar, Medine'ye bir heyet gönderip yardım isteyince Resûl-i Ekrem, Kureyşliler'e bir mektup yollayarak Benî Bekir ile ittifaktan vazgeçmelerini veya öldürülen Huzâalılar'ın diyetini ödemelerini istedi. Aksi takdirde antlaşmanın ihlâl edilmesi sebebiyle kendilerine savaş açabileceğini bildirdi. Kureyşliler bu isteği reddedip Hudeybiye Antlaşması'nı yenilemek üzere Ebû Süfyân'ı Medine'ye gönderdiler. Ebû Süfyân Medine'deki teşebbüslerinden olumlu bir sonuç alamadan Mekke'ye döndü.

Resûlullah sefer hazırlıklarını tamamladıktan sonra askerî harekâtın hedefini gizli tuttuğundan mîkāt yeri Zülhuleyfe'de ihrama girerek yola çıktı ve Mekke yakınındaki Merrüzzahrân'da konakladı. 10.000 kişilik İslâm ordusunun Mekke'ye yaklaştığını öğrenen Kureyşliler, Ebû Süfyân başkanlığındaki bir heyeti Hz. Peygamber'e gönderdiler; ancak heyet mensupları İslâm'ı kabul etmiş olarak Mekke'ye döndüler. Ebû Süfyân, Kureyşliler'e kendisinin müslüman olduğunu ve teslim olmaktan başka çarelerinin kalmadığını söyledi. Öte yandan Resûl-i Ekrem kumandanlarına mecbur kalmadıkça savaşmamalarını, kaçanları takip etmemelerini, yaralıları ve esirleri öldürmemelerini bildirdikten sonra hareket emri verdi. Merkezî birliğin başında bulunan Resûlullah, Mekke'nin yukarı kısmından Mescidi Harâm'a girdi, Hacûn'da konakladı ve diğer birliklerle Safâ tepesinde buluştu (20 Ramazan 8 / 11 Ocak 630). Hz. Peygamber, toplanan Mekkeliler'e Kâbe kapısının önünde yaptığı konuşmada umumi af ilân etti. Askerî harekâtın sonunda sadece direniş gösteren yirmi civarında müşrik

öldürülmüş, iki veya üç müslüman şehid olmuştu. Kâbe'nin içi ve civarı putlardan temizlendikten sonra Bilâl-i Habeşî'nin ezan okumasıyla Kureyşliler, Resûl-i Ekrem'in huzuruna gelerek müslüman oldular ve kendisine biat ettiler. Mekke'nin fethiyle birlikte Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı olan düşmanlığı sona ermiş, yarımadanın Hicaz bölgesinde İslâm'ın yayılışı önündeki engeller kalkmıştı.

Hz. Peygamber, Mekke çevresindeki kabilelere ait bazı putların ortadan kaldırılmasını sağladı. Ardından şehre yakın kabileleri İslâmiyet'e davet etmek için seriyyeler düzenlemeye başladı. Şevval 8 (Şubat 630) tarihinde Hâlid b. Velîd'i 350 kişilik birlikle Cezîme b. Âmir kabilesine gönderdi. Hâlid onların silâhlarını bırakıp müslüman olmalarını istedi. Tartışmalardan sonra silâhlarını bırakmaya rıza gösterdiler ve müslüman olduklarını ifade etmek üzere "dinimizi değiştirdik" (sabe'nâ) dediler. Ancak Hâlid, bu sözleriyle açık bir tavır ortaya koymadıklarını düşünerek kendilerini esir alıp askerleri arasında taksim etti, ertesi sabah da öldürülmelerini emretti. Sonuçta otuz kadar esir öldürüldü. Resûlullah durumdan haberdar olunca çok üzüldü. Hz. Ali'yi Cezîme kabilesine gönderip öldürülenlerin diyetlerini ödetti ve uğradıkları maddî zararı tazmin ettirdi.

Resûl-i Ekrem, Hudeybiye Antlaşması'nın yol emniyetiyle ilgili hükümlerini ihlâl eden Hevâzin kabilesinin çeşitli kolları üzerine 6 (627-28), 7 (628-29) ve 8 (629) yıllarında seriyyeler gönderdi (İbn Sa'd, II, 89-90, 117, 127). Hevâzin kabilesiyle Kureyş arasında Câhiliye döneminden beri süregelen düşmanlık Resûlullah'a ve İslâmiyet'e de yönelmişti. Hevâzinliler, Hz. Peygamber'in büyük bir orduyla yola çıktığını öğrenince bu hareketin kendilerine karşı olabileceğini düşünerek savaş hazırlıklarına başladılar. Resûl-i Ekrem, ele geçirilen bir casustan Hevâzinliler'in topyekün bir savaşa girişmek üzere olduklarını öğrendi. Diğer taraftan kabilenin önemli bir kolunu oluşturan Sakīfliler de Uzzâ putunun yıktırılması üzerine kendi putları Lât'ın da tahrip edileceğinden korkup Evtâs'ta toplanan Hevâzinliler'e katıldılar. Hz. Peygamber, 6 Şevval 8 (27 Ocak 630) tarihinde 12.000 kişilik bir orduyla yola çıktı. 11 Şevval 8 (1 Şubat 630) Perşembe günü Evtâs'a yönelen müslümanların Hâlid b. Velîd kumandasındaki öncü birliğini Huneyn vadisinde pusu kuran Hevâzinliler'in oka tutmasıyla savaş başladı. Düşmanın yerini tesbit etmenin imkânsızlığının yanı sıra ürken hayvanların yol açtığı karışıklık ve

panik öncü birliğin dağılmasına, merkezdeki birliklerin de düzensiz bir şekilde geri çekilmesine sebep oldu. Resûl-i Ekrem'in etrafında çok az sayıda asker kaldı. Kur'ân-ı Kerîm'de bozgunun sebebi, müslümanların sayı bakımından kendilerini üstün görmesine, dolayısıyla Allah'a tevekkülün tam gerçekleşmemesine bağlanmış, fakat acı tecrübeden sonra Allah'ın mânevî desteğiyle zaferin kazanıldığı ifade edilmiştir (et-Tevbe 9/25-26). Dağılan ordu Resûlullah'ın uyarısı ile kısa zamanda toparlandı ve şiddetli bir savaşın ardından müslümanlar galip geldi.

Huneyn Gazvesi'nden sonra kaçanlar İslâm karşıtı kabilelerle birleşerek yeni bir tehlike oluşturmuştu. Bunların başında Tâifliler geliyordu. Tâif halkı, nübüvvetin 10. yılından itibaren İslâm'a karşı olan tavrını ortaya koymuştu. Hz. Peygamber'i ve müslümanları hicveden şairler, İslâm aleyhine tertip kurmaya çalışanlar Tâif'e kaçıp sığınıyordu. Resûlullah, Huneyn Gazvesi'nin ardından Tâif üzerine

yürümeye karar verdi. Bu arada kaçan düşman kuvvetlerinin takibi için Evtâs'a gönderilen birlik Hevâzinliler'le yaptığı savaşı kazandı, burada ele geçirilen ganimetler ve esirler Ci'râne'ye götürüldü. Resûl-i Ekrem, Tâif kalelerine sığınan Sakīfliler'i ve Hevâzinliler'i bir ay kadar muhasara etti. Haram ayların yaklaşmasıyla muhasarayı kaldırarak Ci'râne'ye döndü ve ganimetleri paylaştırdı. Bu sırada Hevâzinliler'den gelen bir heyet müslüman olduklarını söyleyip esirlerin ve mallarının iade edilmesini istedi. Hz. Peygamber esirleriyle malları arasında tercih yapmalarını söyleyince esirlerini geri aldılar. Resûlullah Ci'râne'de ihrama girip Mekke'ye gitti ve umreden sonra Medine'ye döndü.

Hicretin 9. yılı Receb ayında (Ekim 630) Bizans İmparatoru Herakleios'un müslümanlara karşı savaş hazırlığına başladığına dair haberler gelince Hz. Peygamber 30.000 kişilik bir ordu hazırladı ve Medine'ye 700 km. uzaklıktaki Tebük'e kadar ilerleyip orada karargâh kurdu. On beşyirmi gün kalındığı halde Bizans ordusuna rastlanmadı. Bu sırada Resûl-i Ekrem İslâmiyet'e davet amacıyla Cerbâ, Eyle Limanı, Ezruh, Maknâ ve Maan'a birlikler gönderdi. Onların temsilcileri gelip İslâmiyet'i kabul etmeyeceklerini, ancak cizye ödeyeceklerini bildirdiler ve İslâm devletinin tebaası olmayı kabul ettiler. Bu arada Hâlid b. Velîd kumandasındaki askerî birlik Irak yolu üzerinde önemli bir merkez olan Dûmetülcendel halkının da

cizye ödemek suretiyle İslâm devletinin hâkimiyetini kabul etmesini sağladı.

Hicretin 9. (630-31) yılı “elçiler yılı” (senetü’l-vüfûd) diye meşhur olmuştur. Mekke’nin fethedilmesi, ardından Hevâzinliler’in İslâmiyet’i benimsemesi, bir yıl sonra Sakīfliler’in Medine’ye gelerek biat etmesi ve Kuzey Arabistan’ın Tebük Seferi ile İslâm hâkimiyetinin altına girmesi üzerine Arap kabileleri Medine’ye heyetler yollayıp müslüman olduklarını bildiriyor, dini bizzat tebliğcisinden öğrenmek istiyor, bazan da kabile mensuplarına öğretmen gönderilmesini talep ediyordu. Heyetler arasında Sakīf ve Hanîfe kabilelerinin temsilcileri gibi kabul edilmeyecek şartlar ileri sürenler de bulunuyordu. Bu arada Necranlı bazı kabilelerle Tağlib’e bağlı hıristiyanlarda görüldüğü gibi cizye vermek suretiyle İslâm hâkimiyeti altına girenler de vardı. Resûlullah heyet üyelerine iyi davranıyor, kendilerine Kur’an öğretiyor, dinin esaslarını ve ahlâk kurallarını anlatıyordu. Medine’den ayrılırken onlara hediyeler ve dikkat etmeleri gereken hususlara dair bilgiler veriliyordu. Elçiheyetlerin gelişi, Arabistan’ın çeşitli yerlerinde yaşayan kabilelerin müslüman olduğunu ve Medine’nin yarımadanın başşehri haline geldiğini göstermektedir. İbn Sa‘d, 9 (630) ve 10. (631) yıllarda Arabistan’dan gelen yetmiş bir heyeti zikretmiş, bunlar hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 291-359; ayrıca bk. İbn Hişâm, II, 559-600; Necran, Yemen, Hadramut ve Uman gibi bölgelerden gelen heyetler için bk. Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, tür.yer.).

Çok sayıda Arap kabilesinin müslüman olmasına rağmen başta Gatafân ile Hanîfe ve Esed olmak üzere bazı bedevî kabileleri arasında İslâmiyet’in yerleşmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’e ve müslümanlara düşman olan bedevîler eleştirilmiş, onların takındığı olumsuz tavırlara daha çok “a‘râb” kelimesi etrafında temas edilmiştir (et-Tevbe 9/90, 93-99, 101-102, 107-110, 120; el-Ahzâb 33/20; el-Feth 48/11-17; el-Hucurât 49/14-18). Bedevîler Hendek Gazvesi’nden itibaren İslâmiyet’e karşı tavır almaya başlamıştı (el-Ahzâb 33/20). Resûlullah umreye giderken Medine çevresindeki bedevîlere haber göndererek kendisine katılmalarını istemiş, fakat onlar iştirak etmemekle birlikte umreden sonra özür dilemişlerdi (el-Feth 48/11-12, 16). Benzer bir durum Tebük Gazvesi sırasında da olmuştur (et-Tevbe 9/90, 97, 101, 120).

Öte yandan Benî Esed, Uhud Gazvesi'nden sonra müslümanların güç kaybettiğini düşünerek Medine'ye âni bir saldırı yapmayı tasarladığı gibi Hendek Gazvesi esnasında düşman grupların ittifakı içinde yer aldı. Kabile mensupları 9 (630) yılında Medine'ye gelerek müslüman görünmek zorunda kaldılar ve malî yardım talebinde bulundular. Onların bu görüşmeler sırasında ortaya koydukları kaba tutum ve davranışları, iman etmedikleri halde öyle görünüp Resûl-i Ekrem'i minnet altında bırakmak istemeleri üzerine Hucurât sûresindeki âyetler nâzil oldu (49/14-18).

Mekke fethedildikten sonra şehrin ve Kâbe'nin idaresi müslümanların eline geçmekle birlikte putperest inançlarını devam ettirenler vardı. Bunların bir kısmı müslümanların müttefikiydi. Resûlullah hicretin 1. yılından itibaren iyi münasebetler kurduğu Damre, Gıfâr, Cüheyne ve Eşca'dan başka Huzâa ve Müdlic gibi müşrik kabilelerle Kâbe'yi ziyarete gelenlere engel olunmayacağına ve haram aylarda kimseye dokunulmayacağına dair antlaşmalar yapmıştı. Tebük Seferi'nden döndükten sonra Mekke'de hâlâ müşrikler yaşadığından bu yıl içinde farz olan hacca bizzat gitmeyip Hz. Ebû Bekir'i emîr-i hac tayin ederek 300 kadar sahâbî ile Mekke'ye gönderdi. Ardından müşriklerin konumu ve onlarla yapılan antlaşmalar hakkında Tevbe sûresinin ilk yirmi sekiz âyeti nâzil oldu. Resûl-i Ekrem bu âyetlerin hükümlerini tebliğ için Hz. Ali'yi görevlendirdi. Hz. Ali, bayramın birinci günü Mina'da toplanan insanlara Tevbe sûresinin ilk âyetlerini okudu, ardından şu hususları açıkladı: "Kâfirler ebedî kurtuluşa eremeyecek ve cennete giremeyecektir. Bu yıldan sonra müşrikler haccedemeyecek ve Mescidi Harâm'a yaklaşamayacaktır; kimse Kâbe'yi çıplak tavaf edemeyecektir. Hz. Peygamber'le antlaşmaları bulunanlar antlaşmanın süresi nihayete erinceye kadar haklarını kullanabilecekler, daha sonra müslüman olmadıkları takdirde can güvenlikleri kalkacaktır". Bu tebligat etkisini göstermiş, orada bulunan müşriklerin bir kısmı itiraz etmişse de ardından hemen hepsi müslüman olmuştur. Aynı sûrenin 29. âyetiyle başta Ehl-i kitap olmak üzere diğer din mensuplarına cizye ödemeleri şartıyla can ve mal güvenliği sağlanmıştır.

Resûl-i Ekrem'in ramazan aylarında her gece Cebrâil ile buluştuğu ve o zamana kadar nâzil olan âyetleri okuduğu bilinmektedir. Hicretin 10. yılı Ramazan ayında ise (Aralık 631) Cebrâil'in kendisine Kur'ân-ı Kerîm'i iki

defa tilâvet ettirdiği ve Resûlullah'ın bunu ecelinin yaklaştığına işaret olarak gördüğü nakledilmiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 5; "Menâḳıb", 25). Diğer taraftan her yıl ramazan ayında on gün itikâfa girerken 10. yılın Ramazan ayında yirmi gün itikâfta kalmıştır (İbn Sa'd, II, 194-196).

Bu yıl içinde Resûlullah hacca gitmek için hazırlığa başladı ve bütün müslümanların katılmasını istedi. 26 Zilkade 10 (23 Şubat 632) tarihinde yanında hanımları ve kızı Fâtıma olduğu halde müslümanlarla beraber Medine'den hareket etti, Zülhuleyfe'de ihrama girdi. Yolda kendisine katılanlarla birlikte 4 Zilhicce'de Mekke'ye ulaştı, umre yaptıktan sonra Ebtah mevkiinde kendisi için kurulan çadırda kaldı. 8 Zilhicce günü Mekke'den ayrılıp Mina'ya gitti. Ertesi gün güneş doğduktan sonra Müzdelife yoluyla Arafat'a yöneldi. Öğle üzeri Arafat vadisinde sayıları 120.000'i aşan ashabına Vedâ hutbesi diye anılan konuşmasını yaptı.

Hz. Peygamber, aynı anne ve babadan türeyen bütün insanların eşit olduğunu söyleyerek başladığı hutbesinde genellikle insan hakları üzerinde durdu. Vedâ hutbesinin ardından dinin kemale erip tamamlandığını ve Hakk'ın rızâsına uygun düşen dinin İslâm olduğunu bildiren âyet nâzil oldu (el-Mâide 5/3). Resûlullah haccını tamamlayıp Medine'ye döndü (bk. VEDÂ HACCI).

Vedâ haccından sonra Resûl-i Ekrem'in sağlığı bozuldu. Aynı günlerde Yemen'de Esved el-Ansî peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktı. Kabilesinden topladığı 600 kadar süvari kuvvetiyle San'a üzerine yürüyen Esved, kendisine karşı çıkan buranın ilk müslüman valisinin oğlu Şehr b. Bâzân'ı öldürdü ve karısı Âzâd'la zorla evlenip bölgeye hâkim oldu. Hz. Peygamber, bölgenin valileriyle ileri gelenlerine onun ortadan kaldırılması için mektup gönderdi. Sonunda Esved, Âzâd'ın yardımıyla öldürüldü (8 Rebîülevvel 11 / 3 Haziran 632). Öte yandan Medine'ye bir heyet yollayan Müseylimetülkezzâb heyetin Yemâme'ye dönüşünde irtidad ederek peygamberlik iddiasında bulundu. Resûlullah bir mektupla onu yeniden İslâm'a davet ettiyse de Müseylime kendisine ortaklık teklif etti. Resûl-i Ekrem tarafından verilen cevapta yeryüzünün Allah'a ait olduğu ve kullarından dilediğini ona vâris kılacağı bildirildi. Gelişmeler bu safhada iken Hz. Peygamber'in vefatıyla Müseylime Hz. Ebû Bekir döneminde ortadan kaldırıldı.

Hz. Peygamber, hicretin 11. yılı Safer ayının sonlarında (Mayıs 632) Bizans'a karşı Üsâme b. Zeyd kumandasında bir ordu göndermeye karar verdi. Hazırlanan ordu Medine'nin dışında Cürüf mevkiinde karargâh kurdu. Bu sırada Resûlullah'ın hastalığı ağırlaşınca Üsâme beklemeyi tercih etti. Resûl-i Ekrem hastalığı sırasında Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını emretti ve son günlerini Âişe'nin yanında geçirdi. Kendisini iyi hissettiği bir gün mescide gitti; halka namaz kıldırmakta olan Ebû Bekir geri çekilip mihrabı

kendisine bırakmak istediyse de devam etmesi için işarette bulundu ve yanında namaz kıldı. Vefat ettiği günün sabah namazından sonra Ebû Bekir kendisini ziyaret etti ve hastalığının hafiflediğini görünce izin isteyip evine döndü. Ancak Hz. Peygamber'in hastalığı ağırlaştı. Kaynakların belirttiğine göre Resûl-i Ekrem'in son nefeslerinde vurguladığı bazı hususlar şöyledir: "Peygamberlerinin kabirlerini secde yeri edinen kişileri Allah kahretsin!" (Buhârî, "Cenâʾiz", 62; İbn Saʿd, II, 254); "Allah hakkında hüsnüzan sahibi olun, hiçbiriniz Cenâb-ı Hakk'a hüsnüzan beslemeden ölmemelidir" (İbn Sa'd, II, 255). Resûlullah vefat etmeden önce, "Lâ ilâhe illallah, ruh teslimi ne zor şeymiş!" dedi ve Hz. Âişe'nin kolları arasında "maa'r-refîkı'l-aʿlâ" (en yüce dosta) sözüyle ruhunu teslim etti (13 Rebîülevvel 11 / 8 Haziran 632 Pazartesi).

Hz. Peygamber'in vefatı bütün müslümanları derinden üzdü; hatta münafıkların sevindiğini hisseden Hz. Ömer gibi bazı sahâbîler şaşkınlık içinde onun ölmediğini söylüyordu. Durumdan haberdar olan Ebû Bekir evinden gelip cenazenin yanına girdi, ardından mescide giderek şunları söyledi: "Ey insanlar! Muhammed'e tapan varsa bilsin ki Muhammed ölmüştür, Allah'a tapanlar ise O'nun ölümsüz olduğunu unutmasınlar. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: Muhammed sadece bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. O ölür veya öldürülürse gerisin geriye mi döneceksiniz? Şunu bilin ki geriye dönecek kimse Allah'a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah, takdirine rıza gösterenlerin mükâfatını verir" (Âl-i İmrân 3/144; bk. İbn Hişâm, II, 655-656). Resûlullah'ın cenazesi Abbas'ın oğulları Fazl ile Kusem ve Üsâme b. Zeyd'in yardımıyla Hz. Ali tarafından salı günü yıkandı ve bulunduğu odada muhafaza edildi. Önce erkekler, ardından kadınlar, daha sonra

çocuklar gruplar halinde içeri girip münferiden cenaze namazını kıldılar. Naaşı, Ebû Bekir'in Resûlullah'tan naklettiği bir hadise dayanılarak vefat ettiği yerde kazılan mezara Hz. Ali, Fazl, Kusem ve Üsâme tarafından indirildi. Son peygamberin nesli kızı Fâtıma ile damadı Ali'den olan torunları Hasan ve Hüseyin'le devam etmiştir.

Sade bir hayat yaşayan, elde ettiği maddî imkânları Allah yolunda harcayan Resûl-i Ekrem'den geriye son derece mütevazi bir miras kalmıştır. Zira kendisi, "Biz peygamberler zümresi miras bırakmayız; bizim geride bıraktığımız her türlü servet sadakadır" (Buhârî, "Ḫumus", 1, "Nafaḳāt", 3; Müslim, "Cihâd", 49, 56; İbn Sa'd, II, 314) demiştir. Vefatında mülkiyetinde sadece beyaz bir katır, silâhları ve bir miktar arazisi vardı. Arazilerin gelirinin ailesi için harcanmasını ve kalanının devlet hazinesine devredilmesini emretmişti. Ölümünden kısa bir süre önce elinde kalan 7 dirhemin, bununla Allah'ın huzuruna çıkmaktan hayâ edeceğini söyleyerek fakirlere dağıtılmasını istedi. Kendisine ait bir zırhı da borcu karşılığında bir yahudinin elinde rehin olarak bulunuyordu (İbn Sa'd, II, 316-317; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 1100-1101).

Hz. Peygamber'in mânevî mirası gerek ümmeti gerekse bütün insanlık için son derece büyük ve değerliydi. O, Vedâ hutbesinde de belirttiği gibi Kur'an ve Sünnet'i en değerli miras olarak bırakmış, bu iki temel kaynak etrafında şekillenen İslâm dini ve medeniyeti asırlar boyunca geniş bir coğrafyada etkisini hissettirerek insanlık tarihindeki yerini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿarb" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "sry", "ġzv" md.leri; VIII, 243-246; Müsned, I, 176, 190, 262, 263, 276, 304; III, 169, 181, 223, 425; IV, 127-128, 138, 395; V, 85; VI, 409; a.e. (Arnaût), III, 193-194; XXVIII, 379-382, 395-396; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3, 5, 6, "Cihâd", 7, 9, 19, 33-34, 93, 101, 102, 110, 183, "Tefsîr", 96/1, "Meġāzî", 2-17, 26, 28, 29, 34, 53, 70, 71, 83, "Veṣâyâ", 1, "Ḫumus", 1, "Nafaḳāt", 3, "Menâḳıb", 25, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 1, 27, "İcâre", 2, "Büyûʿ", 53, "Şehâdât", 15,

“Aḥkâm”, 15, 43, 44, 46, 49, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 7, “Cenâʾiz”, 62; Müslim, “Îmân”, 160, 252, 302, “Birr”, 6, “Ḥac”, 85, “Cihâd”, 49, 56, 111, 125-130, “Feżâʾil”, 126, 161, “Tevbe”, 56-58, “Veṣâyâ”, 5, “İmâre”, 44, 46, 58, 61; Tirmizî, “Siyer”, 33, 34, 36, “Daʿavât”, 118, “Menâḳıb”, 18; İbn İshak, es-Sîre, tür.yer.; Vâkıdî, el-Meġāzî, I-III, tür.yer.; İbn Hişâm, es-Sîre, I-II, tür.yer.; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I-II, tür.yer.; IV, 241; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 271-274; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 305-306; Belâzürî, Ensâb, I, tür.yer.; Taberî,

Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 239-657; III, 9-218; a.mlf., Câmiʿu’l-beyân (Bulak), IV, 118; V, 147-151; IX, 114-163; X, 3-41; XXI, 11-16; XXVI, 59-61; XXX, 163-166, 432-433; Mâtürîdî, Âyât ve süver min Teʾvîlâti’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003, s. 83-84; Hâkim, el-Müstedrek, II, 604, 609; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 253-254, 331-332; III, 170; IV, 214; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 61-77; XI, 110-111; XX, 122-129; Makrîzî, İmtâʿu’l-esmâʿ (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, I, 6-7; ayrıca bk. tür.yer.; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 1-27; II, 756-767; VI, 13-52; VII, 28-30; Süyûtî, el-İtḳān, I, 129-130; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu’l-Mevâhib, Kahire 1329 → Beyrut 1393/1973, I, 97 vd.; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, I, 230-231; Mahmûd Paşa el-Felekî, et-Taḳvîmü’l-ʿArabî ḳable’l-İslâm (trc. Mahmûd Sâlih el-Felekî), Kahire 1389/1969, s. 33-44; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1924-27, I-X, tür.yer.; W. M. Watt, Mahomet à la Mecque (trc. F. Dourveil), Paris 1958; a.mlf., Mahomet à Medine (trc. Guillemin-Vaudou), Paris 1959; a.mlf., Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed (trc. Ünal Çağlar), İstanbul 2001; Hamîdullah, Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1962; a.mlf., el-Veṡâʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1389/1969; a.mlf., İslâm’ın Doğuşu (trc. Murat Çiftkaya), İstanbul 2002; a.mlf., İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1424/2003, I-II; a.mlf., “Hicret Takvimi ve Nesi Meseleleri ile Hicri ve Gregorien Takvimleri için Yeni bir Konkordans (Tekabül Cedveli) Denemesi”, a.e., II, 1171-1191; a.mlf., “Hz. Peygamber’in İslâm Öncesi Seyahatleri” (trc. Abdullah Aydınlı), İİFD, sy. 4 (1980), s. 327-342; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 23-134; a.mlf., Allah’ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1992, s. 69, 99-239; a.mlf., “Hz. Peygamber’in Müşrik Araplara Karşı Siyasetinin Son Safhası”, Ebedî Risalet, İzmir 1993, I, 121-126; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), I-VII,

tür.yer.; a.e. (Medine), I-XI, tür.yer.; Gülgûn Uyar, Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tesbiti (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Sezikli, Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri, Ankara 1994, tür.yer.; Mehmet Apaydın, Resûlullah'ın Günlüğü, İstanbul 1995; Martin Lings, Hz. Muhammed'in Hayatı (trc. Nazife Şişman), İstanbul 1998; Serdar Özdemir, Hz. Peygamberin Seriyyeleri, İstanbul 2001; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I-II; İmadüddin Halil, Muhammed Aleyhisselam (trc. İsmail Hakkı Sezer), İstanbul 2003; İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara 2003; Kasım Şulul, İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi, İstanbul 2003; Mustafa S. Küçükaşcı, Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul 2003, tür.yer.; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", Diyanet İlmi Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV)-Özel Sayı, Ankara 2000, s. 33-66; Mehmet İpşirli, "Elçi", DİA, XI, 3-4.

Mustafa Fayda

II. ŞAHSİYETİ

A) İsimleri. Hz. Peygamber kendine has beş adının bulunduğunu, bunların Muhammed, Ahmed, Mâhî, Hâşir ve Âkıb olduğunu, bu isimlerin daha önce kullanılmadığını söylemiştir (Buhârî, "Menâḳıb", 17, "Tefsîr", 61/1; Müslim, "Feżâˀil", 124, 125, 126). Muhammed, Resûl-i Ekrem'in en çok bilinen adı olup "övgüye değer bütün güzellikleri ve iyilikleri kendinde toplayan kişi" anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Muhammed ancak bir peygamberdir" (Âl-i İmrân 3/144); "Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir" (el-Ahzâb 33/40); "Rableri tarafından hak olarak Muhammed'e indirilene inananların günahlarını Allah bağışlamıştır" (Muhammed 47/2); "Muhammed Allah'ın elçisidir" (el-Feth

48/29) meâlindeki âyetlerde geçen bu isim aynı zamanda kırk yedinci sûrenin adıdır. Hz. Peygamber'in en çok kullanılan ikinci ismi Ahmed'dir. Bu isim de "hamd" kökünden türemiş olup "Allah'ı herkesten daha iyi ve daha çok öven; herkesten daha çok övülen" mânalarına gelmektedir. Ahmed ismi Kur'ân-ı Kerîm'de bir yerde geçmekte ve burada, Hz. Îsâ'nın İsrâiloğulları'na kendisinden sonra gelecek Ahmed adındaki peygamberi müjdelediği belirtilmektedir (es-Saf 61/6). Yuhanna İncili'ndeki Parakletos kelimesiyle de bu adın kastedildiği ifade edilmektedir (bk. FARAKLİT). Mâhî ismi küfrün onun eliyle yok edileceğini, Hâşir kıyamet gününde insanların onun ardından giderek haşrolacağını, Âkıb da kendisinden sonra hiçbir peygamberin gelmeyeceğini bildirmektedir. Resûlullah'ın yine kendi isimlerinden olduğunu söylediği diğer adlar arasında "nebiyyü'l-melhame" (kendisi için savaşın meşrû kılındığı peygamber) (Müsned, IV, 395, 404), Mukaffî (son peygamber), "nebiyyü't-tevbe" ve "nebiyyü'r-rahme" (tövbe etmeyi ve merhametli olmayı insanlara öğreten) (Müslim, "Feżâʾil", 126) bulunmaktadır. Hadislerde Resûl-i Ekrem'in daha başka adlarından bahsedilmesi, yukarıdaki beş ismin sadece ona has olduğunu (Tecrid Tercemesi, IX, 252), öteki isimlerinin diğer peygamberlere de verilebildiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in yaygın adlarından biri de Mustafâ olup "seçilmiş" anlamında bir sıfattır. Bir hadiste, "Allah Teâlâ, İbrâhim'in çocuklarından İsmâil'i seçti; İsmâil'in çocuklarından Kinâneoğulları'nı, Kinâneoğulları'ndan Kureyş'i, Kureyş'ten Hâşimoğulları'nı ve Hâşimoğulları'ndan da beni seçti" (Müslim, "Feżâʾil", 1; Tirmizî, "Menâḳıb", 1); bir diğerinde, "Ben son peygamberim (âkıb), ben seçilmiş (mustafâ) nebîyim" (el-Müsned, VI, 25) denilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Resûl-i Ekrem için "müzekkir" (el-Gāşiye 88/21), "beşîr" (el-İsrâ 17/105; Fâtır 35/24), "şâhid, mübeşşir, nezîr, dâî ilallah, sirâc" (el-Ahzâb 33/45, 46) ve "rahmet" (el-Enbiyâ 21/107) gibi isimler de zikredilmektedir. Abdullah b. Selâm, Tevrat'ta Allah'ın ona verdiği adlardan birinin "mütevekkil" olduğunu söylemektedir (Dârimî, "Muḳaddime", 2). Bu konuda müstakil eserler kaleme alınmış olup Hz. Peygamber'in 300'ü aşkın adı ve sıfatı hakkında bilgi verilmiştir.

B) Şemâili ve Üstünlükleri (Hasâis). Resûl-i Ekrem'in ilk bakışta insana güven veren bir görünümü olduğu belirtilmektedir. Nitekim Medine'ye hicret ettiği

zaman onu ziyaret edip ilk defa gören yahudi âlimi Abdullah b. Selâm bu yüzün sahibinin yalancı olamayacağını söylemiştir (Tirmizî, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 42; İbn Mâce, “İḳāme”, 174). Hz. Peygamber’in güzelliği kendisini görenleri etkilerdi. Onu tasvir etmek isteyen sahâbîler yüzünü aya, güneşe benzetmişler ve on dördüncü gecesindeki aydan daha güzel olduğunu ifade etmişlerdir (Dârimî, “Muḳaddime”, 10; Müslim, “Feżâʾil”, 109).

Resûl-i Ekrem’in şemâilini onun en yakınında bulunanlardan Hz. Ali, Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib gibi sahâbîler tasvir etmiştir. Bunlar arasında Resûlullah’ın terbiyesi altında yetişen üvey oğlu Hind b. Ebû Hâle’nin tasviri meşhurdur. Hind’in belirttiğine göre Allah’ın elçisi iri yapılı ve heybetliydi. Yüzü ayın on dördü gibi parlaktı. Uzuna yakın orta boylu, büyükçe başlı, saçları hafif dalgalıydı. Saçı bazan kulak memesini geçerdi. Rengi nûrânî beyaz, alnı açık, kaşları hilâl gibi ince ve sıktı. Burnu ince, hafifçe kavisliydi. Sakalı sık ve gür, yanakları düzdü. Bütün organları birbiriyle uyumlu olup ne zayıf ne de şişmandı. Göğsü ile iki omuzunun arası genişçe, mafsalları kalıncaydı. Bilekleri uzun, avucu genişti. Yürürken ayaklarını yere sert vurmaz, sakin fakat hızlı ve vakarlı yürür, meyilli bir yerden iniyormuş görünümü verirdi. Bir tarafa döndüğünde bütün vücuduyla dönerdi. Konuşmadığı zaman daha çok yere doğru bakar ve düşünceli görünürdü. Arkadaşlarıyla yürürken onları öne geçirir, kendisi arkadan yürürdü. Yolda karşılaştığı kimselere önce o selâm verirdi” (İbn Sa‘d, I, 422; Taberânî, XXII, 155-156; Beyhakī, II, 154-155; Heysemî, VIII, 273-274; ayrıca bk. HİLYE; ŞEMÂİL).

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde dünya ve âhirette sadece Hz. Peygamber’e ve onun ümmetine bazı meziyetlerin verileceği belirtilmektedir. Bu özel durum Resûl-i Ekrem’in diğer peygamberlerden, insanlardan ve hatta meleklerden üstün olduğunu ortaya koymaktadır. Allah Teâlâ’nın bütün peygamberlerden Resûl-i Ekrem’e inanmaları ve kendisine yardım etmeleri için söz alması (Âl-i İmrân 3/81), onu bütün varlıklara peygamber gönderip rahmet vesilesi kılması (el-Enbiyâ 21/107; Sebe’ 34/28), kendisini son peygamber olarak gönderip dini onunla tamamlaması (el-Ahzâb 33/40), varlığının sadece inananların değil inanmayanların da dünyada ilâhî azapla yok olup gitmesine engel olması (el-Enfâl 8/33, 34), Allah’ın insanlar içinde sadece onun adına yemin etmesi (el-Hicr 15/72), diğer

peygamberlere adlarıyla hitapta bulunurken ona “nebî” ve “resûl” diye yüceltici bir üslûpla hitap etmesi (el-Mâide 5/41, 67; el-Enfâl 8/64, 65), sahâbîlerin ona birbirlerine seslenir gibi seslenmelerine izin vermemesi (en-Nûr 24/63), onun bütün günahlarını bağışlaması (el-Feth 48/2), kıyamete kadar değişmeyecek olan Kur’ân-ı Kerîm’i ona vermesi (el-Hicr 15/9), kendisini isrâ ve mi‘rac ile şereflendirmesi (el-İsrâ 17/1; en-Necm 53/3-18), âhirette en yüksek derece olan vesîle, fazîle ve makām-ı mahmûdu, ümmetini âhiret sıkıntılarından kurtaracak olan şefaati sadece ona lutfetmesi kendisine olan üstün muhabbetini ve ona verdiği şerefi göstermektedir.

Cenâb-ı Hak, Resûl-i Ekrem’in ümmetini en hayırlı ümmet kabul etmiştir (Âl-i İmrân 3/110). Ümmetine ganimetler helâl, yeryüzü temiz ve mescid kılınmış (el-Enfâl 8/68, 69; Buhârî, “Teyemmüm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 3), din konusunda kendilerine zorluk ve güçlük yüklenmemiş (el-Hac 22/78), en hayırlı gün olan cuma özellikle onlara tahsis edilmiş (el-Cum‘a 62/9; Buhârî, “Cum‘a”, 1; Müslim, “Cum‘a”, 17-22), yaptıkları az işe çok sevap verilmiş (Buhârî, “İcâre”, 11; “Enbiyâ’”, 50), gönüllerinden geçen kötü düşünceler bağışlanmış (Buhârî, “Eymân”, 15; Müslim, “Îmân”, 201), yeryüzünün şahitleri sayılmış (el-Bakara 2/143; Buhârî, “Şehâdât”, 6; Müslim, “Cenâ’iz”, 60) ve

namazda bağladıkları saflar meleklerin safları gibi değerli kabul edilmiştir (Müslim, “Mesâcid”, 4; ayrıca bk. HASÂİSÜ’n-NEBÎ).

C) Ahlâkı. Hz. Peygamber kıyamete kadar gelecek insanlara örnek bir şahsiyet, davranışlarından ders alınacak bir rehber olarak gönderildiği için (el-Ahzâb 33/21) hayatın her yönünü kapsayan üstün bir ahlâkla donatılmıştır (el-Kalem 68/4). Devlet başkanlığından aile reisliğine kadar her sahada üstün bir ahlâk ortaya koymuştur. İlâhî destek ve denetim altında bulunduğu ve gerektiğinde rabbinin yardımını gördüğü halde sıradan bir insan gibi hayatın bütün zorluklarını yaşamıştır. Onun bütün hayatı kucaklayan bu tabii yaşama biçimi, ahlâkının her devirde birbirinden farklı insanlar tarafından örnek alınabileceği inancını güçlendirmiştir.

Hz. Âişe, Resûlullah’ın ahlâkının Kur’an’dan ibaret olduğunu belirtmiş (Müslim, “Müsâfirîn”, 139), Hz. Peygamber de Cenâb-ı Hak tarafından en

güzel şekilde eğitildiğini ifade etmiştir (Münâvî, I, 429). Resûl-i Ekrem güzel ahlâk üzerinde özellikle durmuş, ahlâkî erdemleri tamamlamak için gönderildiğini söylemiş (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥüsnü'l-ḫuluḳ", 8; Müsned, II, 381) ve yüzünü güzel yarattığı gibi huyunu da güzelleştirmesi için Allah'a dua etmiş (Müsned, I, 403; VI, 68, 155), mükemmel imanın güzel ahlâklı olmakla sağlanabileceğini bildirmiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmizî, "Raḍâʿ", 11). Onun başkalarına tavsiye ettiği ahlâk ilkelerini hayatı boyunca uygulaması (Buhârî, "Riḳāḳ", 18) bu ilkelerin daha çok benimsenmesini sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in insanları kendisine hayran bırakan özelliklerinden biri de herkese değer vermesi ve hiçbir şekilde nezaketi ihmal etmemesidir. Gördüğü insanlara ayırım yapmadan önce o selâm verir, erkeklerle tokalaşır, muhatabı elini bırakmadıkça o da bırakmazdı. Karşısındakine bütün vücuduyla dönerek konuşur ve muhatabı yüzünü çevirmedikçe Resûl-i Ekrem de çevirmezdi (Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 46). İnsanlara güzel söz söyler, güleryüz gösterir ve böyle davranmanın sevap olduğunu söylerdi (Buhârî, "Ṣulḥ", 11, "Edeb", 68; Tirmizî, "Birr", 36). İki şeyden birini yapmakta serbest bırakıldığında kolay olanı tercih ederdi (Buhârî, "Menâḳıb", 23; Müslim, "Feżâʾil", 77). Kendisi binek üzerindeyken yanında bir başkasının yaya yürümesinden rahatsızlık duyardı (Ebû Dâvûd, "Edeb", 127, 128; Nesâî, "İstiʿâẕe", 1). Kendisini evlerine davet edenleri kırmaz ve gönüllerinin hoş olması için orada nâfile namaz kılardı. Birinin yanlış bir davranışını veya uygun olmayan kıyafetini gördüğü zaman utandırmamak için ona hatasını söylemez, bu uyarıyı başkalarının yapmasını tercih ederdi (Ebû Dâvûd, "Tereccül", 8; "Edeb", 4). Ağzından çirkin söz çıkmaz, ahlâkı güzel olanın hayırlı insan olduğunu söylerdi (Buhârî, "Edeb", 38). Hayatında hiçbir kadını ve köleyi dövmemiş, şahsına yapılan haksızlıktan dolayı intikam almamıştır (Müslim, "Feżâʾil", 79). On yıl boyunca hizmetinde bulunan Enes b. Mâlik'e bir defa bile kızmamış, yaptığı bir hata yüzünden onu azarlamamıştır (Müslim, "Feżâʾil", 51). Son derece edepliydi ve hayânın imandan olduğunu söylerdi. Bir şeyden hoşlanmadığının ancak yüzünden anlaşıldığı, hanımların bazı özel hallerine dair sordukları sorulara cevap verirken oldukça zorlandığı belirtilmektedir (Buhârî, "Ḥayıż", 13, 14, "Ṣalât", 8, "Menâḳıb", 23, "Edeb", 72, 77).

Hz. Âişe, Resûl-i Ekrem'in ahlâkından söz ederken onun kötülüğe

kötülükle karşılık vermediğini, insanları bağışlayıp kusurlarını görmezden geldiğini söyler (Tirmizî, “Birr”, 69). Görgüsüz bedevîlerin kaba davranışlarına rağmen bu davranışlar karşısında gülümsemekle yetinirdi (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 1; Nesâî, “Ḳasâme”, 23, 24). Ganimet dağıtırken kendisine âdil davranılmadığını söyleyen bir kimsenin saygısızlığına kızmakla beraber Hz. Mûsâ’nın daha ağır hakaretlere sabrettiğini belirterek tahammül göstermiş (Buhârî, “Farżü’l-ḫumus”, 19; “Meġāzî”, 56), Huneyn Gazvesi’nden dönerken ganimetleri bir an önce taksim etmesini isteyen bedevî Araplar’a kendisinin cimri olmadığını, elinde sayılamayacak kadar çok mal bulunsa bile hepsini kendilerine paylaştıracağını ifade etmiştir (Buhârî, “Cihâd”, 24). Bir yolculukta mola verildiğinde Resûl-i Ekrem’in ağaca asılı kılıcını alarak, “Şimdi seni benim elimden kim kurtaracak?” diyen bir bedeviye, “Allah kurtaracak” diye cevap vermiş, bu cevabın şaşkınlığıyla kılıcını elinden düşüren bu şahsa, “Ya şimdi seni benim elimden kim kurtaracak?” diye sorduktan sonra kendisini serbest bırakmıştır (Buhârî, “Cihâd”, 84; Müslim, “Müsâfirîn”, 311). Kötü isim yapmış biri dahi ziyaretine geldiğinde onu huzuruna kabul eder, kendisine güleryüz gösterip ikramda bulunurdu (Buhârî, “Edeb”, 38, 48).

Resûlullah, şahsına yapılan kabalıkları ve kusurları anlayışla karşılamakla birlikte tavsiye ettiği ibadetlerle yetinmeyip daha fazla ibadet yapmaya kalkışanları veya yapılmasında sakınca görmediği davranışlardan sakınmaya çalışanları hoş görmezdi. Onların, “Biz senin gibi değiliz; Allah senin bütün günahlarını bağışlamıştır” demelerine öfkelenir ve Allah’tan en çok korkan ve O’nu en iyi bilenin kendisi olduğunu söylerdi (Buhârî, “Îmân”, 13; Müslim, “Feżâʾil”, 127, 128). Verdiği hükme itiraz edenlere, gereksiz soru soranlara ve âyetler üzerinde ihtilâfa düşenlere öfkelenirdi (Buhârî, “Müsâḳāt”, 6-8; Müslim, “Feżâʾil”, 138, “ʿİlim”, 2).

Resûl-i Ekrem müslümanlara karşı çok merhametliydi. Yaptığı bazı nâfile ibadetleri onların da coşkuyla ifa ettiğini görünce bunların farz kılınabileceğini ve sonuçta müslümanların zor durumda kalacağını düşünerek bu tür ibadetleri yapmaktan vazgeçerdi (Buhârî, “Teheccüd”, 5). Çocuklara da sonsuz bir şefkat gösterirdi; onları kucaklayıp öper, bağrına basardı (Buhârî, “Cenâʾiz”, 32). Duada bulunması için kucağına verilen bebeklerin üstünü kirletmesini önemsemez (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 59), kız ve erkek torunlarını omuzuna alıp mescide gider, hatta onlar omuzunda iken

namaz kılardı (Buhârî, “Ṣalât”, 106). Namaz sırasında ağlayan bir çocuğun sesini duyunca namazı çabuk kıldırırdı (Buhârî, “Eẕân”, 65). Kadınların hiçbir şekilde incitilmesini istemezdi. Kur’ân-ı Kerîm’de onun müminlere olan düşkünlüğünden, şefkat ve

merhametinden söz edilmiş, müslümanların sıkıntıya uğramasının onu çok üzdüğü bildirilmiştir (et-Tevbe 9/128).

Hz. Peygamber son derece cömertti. Kendisinden bir şey istendiği zaman ona çok ihtiyacı da olsa verirdi. Bir defasında yamaçta yayılan koyun sürüsünü görüp birkaç koyun isteyen bedevîye bütün sürüyü vermişti (Buhârî, “Cenâʾiz”, 28; “Edeb”, 39). Bir hanımın kendisi için dokuduğu bir kumaşı onun üzerinde görerek isteyen sahâbîye hemen çıkarıp hediye etmişti (Buhârî, “Libâs”, 18). Sahâbîlerin belirttiğine göre özellikle ramazan aylarında “yağmur yüklü rüzgâr”dan daha cömert olurdu (Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 5). Yardıma ihtiyacı bulunan herkesin yardımına koşar, yetimlerle ilgilenilmesini teşvik eder, dul kadınlara ve yoksullara yardım edenlerin Allah yolunda cihad etmiş gibi sevap kazanacağını söylerdi. Kölelerin bir emanet olduğunu ifade ederek köle sahiplerinin yediklerinden onlara da yedirmesi, giydiklerinden giydirmesi gerektiğini belirtir ve güçlerinin yetmeyeceği işlerin onlara yaptırılmamasını isterdi (Buhârî, “Îmân”, 22, “Büyûʿ”, 34, “Nafaḳāt”, 1, “Edeb”, 24; Müslim, “Zühd”, 41). İlk vahiy sırasında duyduğu bazı endişeleri gidermek isteyen Hz. Hatice kendisine “Sen akrabanı koruyup gözetirsin, konuştuğun zaman dosdoğru konuşursun, işini görmekten âciz olanlara yardım edersin, fakirlerin elinden tutarsın, misafiri ağırlarsın ve haksızlığa uğrayan kimselere arka çıkarsın” demişti (Müslim, “Îmân”, 252).

Düşmanları bile Resûl-i Ekrem’in üstün şahsiyetini övmek zorunda kalırdı. Ebû Süfyân, ticaret için gittiği Suriye’de Bizans İmparatoru Herakleios’un Peygamber hakkındaki sorularına cevap verirken onun en belirgin özelliklerinin doğruluk, iffet, ahde vefa ve emanete riayet olduğunu söylemişti (Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 7). Dürüstlüğüyle tanındığı için Kur’an’da da belirtildiği gibi İslâm karşıtları onu yalanlayamamış ve Allah’ın âyetlerini inkâr etmeye yeltenmişlerdi (el-En‘âm 6/33). Hz. Peygamber, toplumun hakları söz konusu olduğunda suçlu kim olursa olsun onu bağışlamaz, bu hususta kimsenin aracılığını kabul etmez, suçlu kendi

çocuğu dahi olsa onu cezalandıracağını söylerdi (Buhârî, “Feżâ˒ilü aṣḥâbi’n-nebî”, 18). İstemeden birinin canını yaktığında ona kısas yapma yetkisi tanırdı (Ebû Dâvûd, “Diyât”, 14). Resûl-i Ekrem’e ödünç deve veren bir bedevî devesini kaba bir üslûpla geri isteyince sahâbîler ona haddini bildirmek için harekete geçmişler, fakat Hz. Peygamber, “Alacaklının konuşma hakkı vardır” diyerek onları teskin etmiş ve bedevîye daha iyi bir deve verilmesini söylemiştir (Buhârî, “Vekâlet”, 5, 6; Müslim, “Müsâḳāt”, 120). İslâmiyet’e ve Resûlullah’ın şahsına karşı ağır hakarette bulunanlar onun huzuruna çıkıp müslüman olduklarında canları teminat altına alınırdı (el-Muvaṭṭa˒, “Nikâḥ”, 20; Buhârî, “Meġāzî”, 23; Müslim, “Cihâd”, 98). Resûl-i Ekrem cesaretiyle de tanınmıştı. Bir gece Medine’de korkunç bir ses duyulmuş, birçok kimse baskına uğradıkları korkusuna kapılınca o kılıcını alıp bir ata binmiş, şehrin etrafını tek başına dolaşarak müslümanlara endişe edecek bir şey olmadığını haber vermişti (Buhârî, “Cihâd”, 24, 82).

D) Günlük Hayatı ve İbadeti. Hz. Peygamber Mekke’de önce dedesinin, ardından amcasının himayesinde büyümüştü. Bir ara çobanlık yapmış ve ticaretle uğraşmış, nihayet zengin bir hanım olan Hz. Hatice ile evlenmişti. Medine’ye hicret ettiğinde herhangi bir mal varlığı yoktu. Diğer muhacirler gibi o da bir süre ensarın yardımıyla geçindi. Bedir Gazvesi’nden sonra nâzil olan ve ganimetlerin beşte birinin Allah’a, resulüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara ait olduğunu bildiren âyet (el-Enfâl 8/41) Peygamber ailesinin başlıca geçim yolunu belirlemiş oldu. Resûl-i Ekrem’e büyük hayranlık duyan, Uhud Gazvesi’nde Mekkeliler’e karşı onun yanında savaşan, bu savaşta ölmesi halinde Benî Nadîr arazisindeki hurma bahçelerinin tasarrufunu Resûlullah’a bıraktığını bildiren yahudi din âlimi, mühtedî sahâbî Muhayrîḳ en-Nadrî, Uhud Gazvesi’nde ölünce bahçelerinin geliri Resûl-i Ekrem’e kaldı. Mekkeliler’le gizli bir anlaşma yapan Benî Nadîr yahudilerinin Medine’den sürgün edilmesi üzerine Hz. Peygamber ailesinin yıllık geçimine yetecek kadar miktarı onların topraklarında yetişen ürünlerden almaya başladı (Buhârî, “Meġāzî”, 14; “Nafaḳāt”, 3). “Fey” denilen bu tür gelirlere fethedilen yerlerden alınan bazı mallar, Hayber ve Fedek arazilerinden gelen yıllık ürünün belli bir miktarı da ilâve edildi.

Böylece Medine’ye geldikten bir süre sonra maddî imkânlara kavuşan

Resûl-i Ekrem malını müslümanların ihtiyaçlarına harcar, kendisi son derece mütevazi bir hayat sürerdi. Rızkının ailesine yetecek kadar olmasını ister, canı ve malı emniyette, vücudu sıhhatte, günlük yiyeceği yanında bulunan kimseyi bahtiyar sayardı (Buhârî, “Riḳāḳ”, 17; Tirmizî, “Zühd”, 34). Elde ettiği geliri hemen ihtiyaç sahiplerine dağıttığı için bazan birkaç gün yemek yemediği, gün boyu aç kaldığı, evinde bir iki ay boyunca yemek pişmediği olurdu. Kendisi ve ailesi buğday ekmeğini pek nâdir görür, çok defa arpa ekmeği yer, bununla bile iki gün arka arkaya karınlarını doyuramazlardı (Buhârî, “Hibe”, 1; Müslim, “Zühd”, 22, 34, 36; Tirmizî, “Zühd”, 38). Hz. Peygamber’in vefatı sırasında, daha önce bir yahudiye zırhını rehin bırakarak aldığı 30 ölçek arpadan geriye pek az bir şey kalmış (Buhârî, “Cihâd”, 89; “Farżü’l-ḫumus”, 3), tereke olarak da sadece bir katırla silâhı yanında sadaka olarak ayırdığı bir araziyi bırakmıştı (Buhârî, “Veṣâyâ”, 1). Onun bu kadar sade yaşamasının sebebi dünyanın insanı cezbeden güzelliklerine değer vermemesiydi. Uhud dağı kadar altını olsa borcunu ödeyeceği miktarı ayırıp geri kalanı üç gün içinde dağıtacağını söylerdi (Buhârî, “İstiʾẕân”, 30; Müslim, “Zekât”, 31). Yatağının yüzü tabaklanmış deriden, içi de yumuşak hurma lifindendi (Buhârî, “Riḳāḳ”, 17). Daha çok bir hasırın üzerinde yatar, hasırın vücudunda iz bırakması sahâbîlerini üzdüğü halde kendisi buna aldırmazdı (Tirmizî, “Zühd”, 44). Oturması için kendisine minder verildiğinde minderi bir başkasına verip yere oturmayı tercih ederdi (Buhârî, “Ṣavm”, 59). Kendisini ashabından üstün görmez, onların yaptığı işi o da yapardı. Hendek Gazvesi’nde hendek kazılırken kendisi de çalışmış, Kubâ Mescidi ve Mescidi Nebevî inşa edilirken sırtında toprak ve kerpiç taşımıştı (Buhârî, “Cihâd”, 34, 161).

Evinin, ailesinin işlerini kendi görür, bu konuda kimsenin yardımını kabul etmezdi. Evde bulunduğu saatlerde ev işlerine yardımcı olurdu (Müsned, VI, 256). Genç bir hanım olan Hz. Âişe’nin arkadaşlarıyla birlikte eğlenmesine, mescidde yapılan bazı gösterileri seyretmesine izin verirdi (Buhârî, “ʿÎdeyn”, 2; “Edeb”, 81). Önüne getirilen yemekte kusur aramazdı; hoşuna giderse yer, gitmezse yemezdi (Buhârî, “Eṭʿime”, 21). Yakınında bulunanlara ve komşularına karşı lutufkârdı. İyi bir mümin olabilmek için komşularına iyi davranmak, onları rahatsız etmemek, kendisi için istediğini onlar için de istemek, komşusunun güvenini kazanmak, pişirdiğinden komşusuna ikram etmek gerektiğini söylerdi (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”,

20, “Nikâḥ”, 80, “Edeb”, 31; Müslim, “Îmân”, 71-75, “Birr”, 142; Tirmizî, “Birr”, 28).

Hz. Peygamber ibadet etmekten derin bir zevk alır, İslâmiyet’in temeli olan namaz, zekât, hac ve oruç gibi ibadetlere büyük önem verirdi (Buhârî, “Îmân”, 2). Bazan ayakları şişinceye kadar namaz kıldığı olurdu (Buhârî, “Riḳāḳ”, 20). Bazan her namaz için abdest alır, bazan da bir abdestle birkaç namaz kılardı. Farzlardan önce veya sonra sünnet namazları kılar, sabah namazının sünnetine hepsinden fazla ihtimam gösterirdi (Buhârî, “Eẕân”, 14, 16, “Teheccüd”, 27; Müslim, “Müsâfirîn”, 94, 96, 105, 304). Gecenin bir kısmında uyur ve dinlenir, özellikle son üçte birinde uyanıp doğrulur ve gökyüzüne bakarak Âl-i İmrân sûresinin son on bir âyetini okur, ardından sonuncusu vitir olmak üzere dokuz, on bir veya on üç rekʽat namaz kılardı (Buhârî, “Teheccüd”, 10, 16, “Tefsîr”, 3/17-20; Müslim, “Müsâfirîn”, 105, 121). Yolculuk sırasında bineğinin üzerinde de nâfile namaz kılardı. Ramazan ayının son on gününde mescidde itikâfa çekilerek bütün vaktini ibadetle geçirirdi (Buhârî, “İʿtikâf”, 1, “Taḳṣîr”, 7-10; Müslim, “Müsâfirîn”, 69, 74, 78, 79, 143).

Resûl-i Ekrem ramazan dışındaki oruçlarında bazan bir ay boyunca hiç oruç tutmayacağını düşündürecek kadar oruca ara verir, bazan da oruca hiç ara vermeyeceği sanılacak kadar uzun süre oruç tutardı; ancak şâban ayının tamamına yakınını oruçlu geçirirdi. Zaman zaman hiç iftar etmeden ardarda oruç tutar (savm-i visâl), bu sırada kendisini Cenâb-ı Hakk’ın yedirip içireceğini söyler, ancak açlığa dayanamayacakları gerekçesiyle başkalarının bu şekilde oruç tutmasına izin vermezdi (Buhârî, “Ṣavm”, 20, 48-50, 52, 53; Müslim, “Ṣıyâm”, 55-61, 172-180). Zekâta tâbi olacak kadar bir malı evinde iki üç günden fazla tutmadığı için hiçbir zaman zekât mükellefi olmadı. Hayatının son yılında Vedâ haccı diye bilinen ilk ve son haccını yaptı. Her yıl ramazan ayında Cebrâil ile o güne kadar inen âyetleri birbirlerine okurlardı (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 7). Resûl-i Ekrem her gün Kur’ân-ı Kerîm’in bir kısım sûrelerini, yatmadan önce Secde ve Mülk veya İsrâ ve Zümer sûrelerini okurdu (Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 9, 21). Kendisi veya bir başkası rahatsızlandığı zaman ise Muavvizeteyn gibi bazı sûre ve âyetleri okurdu (Müslim, “Selâm”, 50, 51).

Allah’ı her durumda anıp zikreden Hz. Peygamber’in (Müslim, “Ḥayıż”,

117) günlük dua ve zikirleri vardır. Her gün yetmiş defadan fazla tövbe ve istiğfar ettiğini söyler, yerken ve içerken, evine girerken ve çıkarken, yatarken ve kalkarken, elbisesini değiştirirken çeşitli dualar okurdu. Dua etmek için belli bir zamanı seçmemekle beraber gündüz ve gecenin çeşitli saatlerinde, özellikle geceleyin ibadet etmek için kalktığında ve Bakī‘ Mezarlığı'na gittiğinde uzun uzun dua ederdi (Buhârî, "Teheccüd", 1, "Daʿavât", 3; Müslim, "Ẕikir", 42; Nesâî, "Cenâʾiz", 103).

Resûl-i Ekrem'in ibadetleri ölçülüydü. Ashabına güçlerinin yettiği kadar ibadet yapmayı tavsiye eder, Allah katında en değerli ibadetin az da olsa devamlı yapılanı olduğunu söylerdi (Buhârî, "Îmân", 43, "Ṣavm", 52; Müslim, "Müsâfirîn", 215-221). Bir gecede Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmek, sabaha kadar namaz kılmak, ramazan dışında bütün bir ay oruç tutmak gibi bir âdeti yoktu (Müslim, "Müsâfirîn", 139; Nesâî, "Ḳıyâmü'l-leyl", 17). Hz. Peygamber'in ne kadar ibadet ettiğini onun eşlerinden sorup öğrenen üç sahâbî günahları bağışlandığı için onun ibadette aşırıya gitmediğini, kendilerinin ise daha çok ibadet etmeleri gerektiğini düşünmüş, biri hayatı boyunca bütün gece namaz kılacağını, diğeri her gün oruç tutacağını, bir diğeri de ibadetini kesintiye uğratmamak için evlenmeyeceğini söylemişti. Resûl-i Ekrem onlara Allah'tan en çok korkan ve O'na en üstün saygıyı besleyenin kendisi olduğunu, bununla beraber bazan oruç tutup bazan tutmadığını, hem namaz kıldığını hem uyuduğunu, kadınlarla da evlendiğini söyleyerek verdikleri kararın yanlış olduğunu bildirmişti (Buhârî, "Nikâḥ", 1). Genç sahâbî Abdullah b. Amr b. Âs'ı eşini bile ihmal edecek derecede ibadete düşkünlüğünden dolayı uyarmış, ona vücudunun, gözünün, ailesinin ve misafirlerinin de kendisi üzerinde hakkı olduğunu hatırlatarak bazan oruç tutup bazan tutmamasını, bazan namaz kılıp bazan uyumasını tavsiye etmişti (Buhârî, "Teheccüd", 20; "Ṣavm", 54-59).

E) Eşleri ve Çocukları. Resûl-i Ekrem'in ikisi câriye (Mâriye ve Reyhâne) olmak üzere değişik zamanlarda on iki hanımı oldu. Hatice, Zeyneb ve Reyhâne kendisinden önce vefat etti. Hz. Hatice, Resûlullah'ın ilk eşi ve İbrâhim dışındaki bütün çocuklarının annesidir. Resûlullah'a ilk inanan kadın olması ve İslâmiyet uğrunda bütün servetini ortaya koyarak Allah'ın elçisini desteklemesi onun en önde gelen özellikleridir. Hatice'nin vefatından sonra Hz. Peygamber ilk müslümanlardan beş çocuk annesi Sevde bint Zem‘a ile evlendi ve üç yıl boyunca sadece onunla evli kaldı.

Sevde Resûl-i Ekrem'den beş hadis rivayet etmiştir. Resûlullah'ın bâkire olarak aldığı tek eşi hicretin 2. yılında evlendiği Hz. Âişe'dir. Âişe, ensâb ilmini ve Arap edebiyatını iyi bilen Hz. Ebû Bekir'in kızı olarak ilim ve kültür atmosferinde yetişti, müminlerin anneleri sayılan Peygamber eşleri arasında onun özel hayatının bilinmesine en büyük katkıyı sağladı ve en çok hadis rivayet eden yedi sahâbî arasında yer aldı. Resûl-i Ekrem, hicretin 3. yılında (625) Hz. Ömer'in yirmi yaşında dul kalan kızı Hafsa ile evlendi. Hafsa Resûl-i Ekrem'den altmış hadis rivayet etmiştir. Hz. Peygamber aynı yıl Zeyneb bint Huzeyme ile evlendi. Üç (veya sekiz) ay sonra vefat eden Zeyneb hadis rivayet etmemiştir. Ertesi yıl Habeşistan muhacirlerinden yaşlıca bir hanım olan Ümmü Seleme'yi nikâhladı. İlim bakımından Hz. Âişe'den sonra gelen ve hanımlarından en son vefat eden Ümmü Seleme 378 hadis rivayet etmiştir. Resûl-i Ekrem, hicretin 5. yılında (627) yapılan Benî Mustalik̦ Gazvesi'nde esir düşen ve savaşta kocası ölen Cüveyriye bint Hâris'in fidyesini ödedikten sonra ona evlenme teklif etti ve kabilelerine mensup bir hanımın Resûlullah ile evlenmesi onların İslâmiyet'i benimsemesini sağladı. Cüveyriye yedi hadis rivayet etmiştir. Hz. Peygamber aynı yıl, kocası Zeyd b. Hârise'den boşanan halasının kızı Zeyneb bint Cahş ile, "Onu sana nikâhladık" âyetinin (el-Ahzâb 33/37) işaretiyle evlendi. Zeyneb yirmi hadis rivayet etmiştir. Resûl-i Ekrem'in, Benî Kureyza Gazvesi'nde (Zilhicce 5 / Mayıs 627) esir alınanlar arasında bulunan Reyhâne bint Şem'ûn'u

câriye edindiği rivayeti yanında kendisini âzat edip nikâhladığı da kaydedilmektedir. Hicretin 7. yılında (628), ilk müslümanlardan olup kocasıyla birlikte Habeşistan'a hicret eden, kocası orada hıristiyan olunca gurbet elde kalan, Kureyş kabilesinin reisi Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habîbe ile evlendi. O da Hz. Peygamber'den altmış beş hadis rivayet etmiştir. Resûl-i Ekrem, daha sonra Hayber Gazvesi'nde esir alınan ve ikinci eşi bu savaşta ölen Safiyye bint Huyeyy'i nikâhı altına aldı. Safiyye on hadis rivayet etmiştir. Aynı yıl, başından iki evlilik geçen Meymûne bint Hâris ile evlendi. Meymûne yetmiş altı hadis rivayet etmiştir. Resûlullah vefat ettiğinde geride dokuz eşi kalmıştır (Nevevî, s. 33). Onun nişanlanıp nikâh kıymaktan vazgeçtiği ve nikâhladığı halde bazı sebeplerle beraber olamadığı bazı hanımlarla ilgili rivayetler de nakledilmektedir (Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, s. 89-120; Zehebî, II, 253-261; ayrıca bk. ÜMMEHÂTÜ'l-MÜ'MİNÎN).

Hayatının yaklaşık son on yılına kadar tek evli olarak yaşayan Hz. Peygamber’in bundan sonraki evliliklerinin her biri özel sebeplere dayanmaktadır. Bunları başlıca dört noktada toplamak mümkündür. 1. Dine son derece bağlı bazı müslüman hanımları kocaları ölüp dul kalmaları üzerine himaye etmek. 2. Araplar arasında evlilik konusunda yerleşmiş yanlış bazı âdetleri fiilî örnekle değiştirmek. 3. Bir kabileden veya aileden kız alarak bu yolla İslâm toplumunun kaynaşıp bütünleşmesini sağlamak. 4. Kadınları ilgilendiren bazı özel bilgileri hanımları vasıtasıyla diğer müslüman hanımlara öğretmek (geniş bilgi için bk. ÇOK EVLİLİK).

Hz. Peygamber’in dördü erkek, dördü kız olmak üzere sekiz çocuğu olmuş, oğullarının sayısının üç olduğu da söylenmiştir. Peygamberlikten önce doğan ve kendisinin Ebü’l-Kāsım künyesiyle anılmasına sebep olan ilk oğlu ve ilk ölen çocuğu Kāsım’ın ne kadar yaşadığı konusunda ihtilâf vardır (DİA, XXIV, 538). Onun ardından sırasıyla Zeyneb, Rukıyye, Ümmü Külsûm ve Fâtıma doğdu. Oğulları Tayyib ile Tâhir peygamberlikten önce vefat etti. Tayyib ile Tâhir’in iki ayrı çocuk değil Abdullah adlı bir oğlunun lakapları olduğu da rivayet edilmiştir (Belâzürî, I, 405; İbn Abdülber, IV, 1819; Nevevî, s. 28; Mizzî, I, 191). Câriyesi Mâriye’den 8. yılda (630) doğan oğlu İbrâhim on sekiz ay yaşadıktan sonra öldü. Resûl-i Ekrem’in soyu, kendisinden altı ay kadar sonra vefat eden küçük kızı Fâtıma’dan olma torunlarıyla devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Nikâḥ”, 20, “Ḥüsnü’l-ḫuluḳ”, 8; Müsned, I, 403; II, 381; IV, 395, 404; VI, 25, 68, 155, 256; Dârimî, “Muḳaddime”, 2, 10; Buhârî, “Cumʿa”, 1, “Bedʾü’l-vaḥy”, 5, 7, “Îmân”, 2, 13, 22, 43, “Vuḍûʾ”, 59, “Ḥayıż”, 13, 14, “Teyemmüm”, 1, “Ṣalât”, 8, 59, 106, “Eẕân”, 14, 16, 65, “ʿÎdeyn”, 2, “Taḳṣîr”, 7-10, “Teheccüd”, 1, 5, 10, 16, 20, 27, “Cenâʾiz”, 28, 32, “İcâre”, 11, “Ṣavm”, 20, 48-50, 52, 53, 54-59, “İʿtikâf”, 1, “Büyûʿ”, 34, “Vekâlet”, 5, 6, “Müsâḳāt”, 6-8, “Hibe”, 1, “Şehâdât”, 6, “Ṣulḥ”, 11, “Veṣâyâ”, 1, “Cihâd”, 24, 34, 82, 84, 89, 161, “Farżü’l-ḫumus”, 3, 5, 19,

"Enbiyâʾ", 50, "Menâḳıb", 17, 23, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 18, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 20, "Meġāzî", 14, 23, 56, "Tefsîr", 3/17-20, 61/1, 33/7, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 7, "Nikâḥ", 1, 80, "Nafaḳāt", 1, 3, "Eṭʿime", 21, "Libâs", 18, "Edeb", 24, 29, 31, 38, 39, 48, 61, 68, 72, 77, 81, 90, 95, "İstiʾẕân", 30, "Daʿavât", 3, "Riḳāḳ", 17, 18, 20, "Eymân", 15; Müslim, "Îmân", 71-75, 201, 252, 299, "Ḥayıż", 117, "Mesâcid", 3, 4, "Müsâfirîn", 69, 74, 78, 79, 94, 96, 105, 121, 139, 143, 215-221, 304, 311, "Cumʿa", 17-22, "Cenâʾiz", 60, "Zekât", 31, "Ṣıyâm", 55-61, 172-180, "Müsâḳāt", 120, "Cihâd", 98, "Selâm", 50, 51, "Feżâʾil", 1, 51, 77, 79, 109, 124, 125, 126, 127, 128, 138, "Birr", 142, "ʿİlim", 2, "Ẕikir", 42, "Zühd", 22, 34, 36, 41; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 8, "Diyât", 14, "Sünnet", 15, "Edeb", 1, 4, 127, 128; Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 42, 46, "Menâḳıb", 1, "Raḍâʿ", 11, "Birr", 28, 36, 69, "Zühd", 34, 38, 44, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 9, 21; İbn Mâce, "İḳāme", 174; Nesâî, "Ḳıyâmü'l-leyl", 17, "Cenâʾiz", 103, "Taḥrîm", 9, "İstiʿâẕe", 1, "Ḳasâme", 23, 24; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 422; VIII, 52-140; Belâzürî, Ensâb, I, 405; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Musul 1404/1983, XXII, 155-156; İbn Fâris, Esmâʾü Resûlillâh ve meʿânîhâ (nşr. Mâcid ez-Zehebî), Küveyt 1409/1989; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1819; Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, II, 154-155; Nevevî, es-Sîretü'n-nebeviyye (nşr. Abdürraûf Ali - Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dımaşk 1400/1980, s. 28-30, 32-33; Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Kitâbü Nisâʾi Resûlillâh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve evlâdühû ve men sâlefehû min Ḳureyş ve ḫulefâʾihim ve ġayrihim (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1409/1989; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, I, 191; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 109-223, 227-269; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, Kahire 1407, VIII, 273-274; Süyûtî, er-Riyâżü'l-enîḳa fî şerḥi esmâʾi ḫayri'l-ḫalîḳa (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1985; Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, Ezvâcü'n-Nebî (nşr. M. Nizâmeddin el-Füteyyih), Dımaşk 1413/1992, s. 31-33; Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr, I, 429; Şiblî Nu'mânî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1347/1928, II, 842-1052; Tecrid Tercemesi, IX, 250-252; Ahmed eş-Şerebâsî, Maʿa esmâʾi'l-Muṣṭafâ, Kahire, ts. (Dârü'ş-şa'b); Ali Yardım, Peygamberimiz'in Şemâili, İstanbul 1997, s. 51-53, 65-67; Sâlih b. Abdullah b. Humeyd - Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Mellûh, Mevsûʿatü Naḍrati'n-naʿîm, Cidde 1420/2000, I, 194, 415-519, 589-593; Celâl Yeniçeri, Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat, İstanbul 1420/2000,

s. 299-308; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber’in Yönetimi: et-Terâtîbu’l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 576-577, 586-587, 602, 630; II, 150, 154; Asri Çubukçu, “Kāsım”, DİA, XXIV, 538.

M. Yaşar Kandemir

F) Hitabet ve Fesahati.

İnsanları irşad etmek üzere ilâhî vahyin tercümanı olarak gönderilen bir peygamberin içinden çıktığı toplumun dilini iyi bilmesi, güzel ve etkili konuşma yeteneğine sahip bulunması (fesahat ve belâgat) peygamberliğin özelliklerinden sayılır. Nübüvvetle görevlendirilen ve Firavun’a tebliğde bulunması emredilen Hz. Mûsâ’nın, “Sözlerimi iyi anlamaları için dilimdeki tutukluğu çöz” şeklindeki duası da (Tâhâ 20/27-28) buna işaret eder. Peygamberlerin, hitap ettikleri toplumun önemsediği ilim ve sanatlarla desteklenmesi de etkili sayılmalarının bir gereği kabul edilmiştir. Nitekim büyünün revaçta olduğu bir topluma gönderilen Hz. Mûsâ’ya “asâ” ve “yed-i beyzâ” mûcizeleri, tıbba önem verilen bir dönemde görevlendirilen Îsâ’ya tıpla ilgili mûcizeler verilmiştir. Hz. Muhammed’in tebliğine ilk muhatap olan Arap toplumu şiir ve hitabette, belâgat ve fesahatte altın çağını yaşıyordu. Yılın belli mevsimlerinde kurulan panayırlarda şiir ve hitabet yarışmaları düzenleniyor, birinci gelen metinler ödüllendirilerek en kutsal mekân kabul edilen Kâbe’nin duvarına asılıyordu. Şairler ve hatipler toplumda kabile reislerinin arkasından yüksek bir mevkiye sahipti. Bu sebeple Hz. Muhammed’in böyle bir topluma

peygamber olarak gönderilmesi, Arap dilini mükemmel kullanmasını ve etkili hitabet yeteneğine sahip bulunmasını gerektiriyordu. Bazı âyet ve hadisler, Resûl-i Ekrem’in üstün hitabet yeteneğinin ona Allah tarafından verildiğine işaret etmektedir. Necm sûresinde (53/3-6) Peygamber’in kendi arzusuna göre konuşmadığı, bütün tebliğlerinin ilâhî vahye dayandığı, bu konuda kendisini Cebrâil’in eğittiği belirtilir. İslâm âlimlerinin örfünde Kur’an’a namazda okunduğu için “vahy-i metlüv”, hadislere de “vahy-i gayr-i metlüv” denilmiştir. Resûlullah’ın sözlerinin edebî niteliği hakkında,

“lafız azlığı ile anlatım güzelliğini, mehâbetle halâveti, harf sayısı azlığı ile anlam zenginliğini birleştirmiş, nâdir kullanılan kelimelerle sokak tabirlerinden ve yapmacıklıktan arınmış tabii bir kelâm” değerlendirmesi yapılmıştır (Câhiz, II, 16-17). Hz. Peygamber hitabetinin mükemmel olmasına karşılık şiirle ilgilenmemiştir. Tebliğ görevi sırasında okuduğu âyetlerin edebî üstünlüğünden etkilenen müşriklerin onun bir şair olabileceğini söylemeleri üzerine Kur’ân-ı Kerîm bu iddiayı reddetmiş (el-Hâkka 69/41-43), kendisine şiirin öğretilmediği ve esasen bunun gerekli olmadığı ifade edilmiştir (Yâsîn 36/69; İbn Kesîr, V, 626-630).

Resûl-i Ekrem’in Arapça’nın farklı lehçelerini de anladığı, zaman zaman bu lehçelerle sorulan sorulara cevap verdiği bilinmektedir. Genellikle onun örnek ahlâkıyla ilişkilendirilen “Beni rabbim terbiye etti ve terbiyemi güzel yaptı” meâlindeki hadis (Süyûtî, I, 14-15, 35, 51; Aclûnî, I, 72), Hz. Peygamber’in Arapça’nın çeşitli lehçelerine dair bilgisine sahâbenin hayret etmeleri üzerine buna cevap bağlamında söylendiğinden, ayrıca “dili düzgün ve güzel konuşma âdâbının öğretilmesi” anlamına da gelen “te’dîb” kelimesinin kullanılmasından dolayı Resûlullah’ın Arapça’yı mükemmel bir şekilde konuşmasının ilâhî bir eğitimden kaynaklandığını vurgulamış olması bağlama daha uygun görünmektedir.

Nübüvvetle görevlendirilince kendisine özdeyişler ve nihaî gerçekleri ifade etme yeteneği (cevâmiu’l-kelim ve faslü’l-hitâb) verildiğini belirtmesi (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 1, “Cihâd”, 122; Müslim, “Mesâcid”, 5-8) üstün hitabetin onun nübüvvetinin bir gereği olduğunu göstermektedir. Bilhassa “cevâmiu’l-kelim” türü hadislerdeki güzelliğin ve tesirin temel sebebi az sözle zengin mâna ifade etmektir. Uzun hadislerde de cümleler iʿcâz vasfını taşımakta olup gereksiz kelime ve ifadelerden arındırılmıştır. İslâmî hayatı kısaca özetleyen, “İnandım de, sonra dürüstlükten ayrılma” (Müsned, III, 413; Müslim, “Îmân”, 62); “Utanmıyorsan dilediğini yapabilirsin” (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 54, “Edeb”, 78; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6); “Anlatımın öylesi vardır ki büyü tesirine sahiptir” (Buhârî, “Ṭıb”, 51; Müslim, “Cumʿa”, 47) meâlindeki hadisler bu konudaki örneklerden bazılarıdır. Cevâmiu’l-kelim türü hadislerin birçoğu kısa, özlü ve çarpıcı sözler olduğundan müslümanlar arasında yayılarak mesel halini almıştır. Bunlar literatürde “emsâlü’l-hadîs” adı verilen hadislerin ikinci grubunu oluşturur. Abdullah b. Amr b. Âs’ın Resûlullah’tan öğrenip ezberlediğini söylediği 1000 kadar meselin

(Müsned, IV, 203) çoğunu bu tür hadisler teşkil eder. Allah Teâlâ'nın Peygamber'i vasıtasıyla gönderdiği ilim ve hidayeti toprağa düşen bol yağmurla, bundan yararlanan ve yararlanmayan insanları da verimli ve killi, kaygan toprakla temsil eden hadis de (Buhârî, "ʿİlim", 20; Müslim, "Feżâʾil", 15) hadis mesellerinin birinci grubuna ait en güzel örneklerdendir (bk. MESEL).

Hz. Peygamber, kendisi Arap dilini güzel konuştuğu gibi ashabını da düzgün konuşmaya teşvik eder, ifade hatalarını düzeltir, insanın güzelliğinin dil ve ifadesinde olduğunu söylerdi. Doğru bulmadığı kelimeleri ve özel isimleri değiştirdiği gibi bazı kelimelerin anlamını da değiştirmiştir (Hattâbî, I, 67; Hâkim, IV, 323). Birçok tabiri Arapça'ya ilk kazandıran odur (Müsned, I, 207; Câhiz, II, 15; Müslim, "Cihâd", 76). Resûl-i Ekrem hitap ettiği kişilerin akıl ve kültür düzeyine uygun ifadeler kullanır, ashabının da böyle yapmasını isterdi. Genellikle az ve öz konuşur, bunu dinleyicilerin istekli olduğu zamanlarda ve namaz gibi ibadetlerden önce veya sonra yapardı (Buhârî, "ʿİlim", 11). Gereksiz veya abartılı konuşmaları, kâhin secileri gibi yapmacık sözleri eleştirirdi (Müsned, III, 117, 176; Ebû Dâvûd, "Edeb", 94). Ayrıca mânayı boğan, anlatılmak isteneni muğlak hale getiren, kafiye ve seci adına az bilinen kelimeleri kullanan, içi boş kelimelerle insanları etkilemeye çalışan kâhinleri tenkit etmiştir (Kinde Kralı Hucr b. Hâris'in katledileceği kehanetine dair Câhiliye dönemi secili ifadeleri için bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 84). Böylece Resûlullah, nesri sanat simgesi kabul edilegelen secinin tekellüfünden kurtarmak, seciyi tabii sınırlarına çekmek suretiyle Arap edebiyatında önemli bir değişiklik yapmıştır. Söz sanatının temel özelliklerinden biri de hatibin edebî zevke, hassas bir kulağa sahip oluşunun belirtisi sayılan üslûptaki âhenktir. Âhenk kelime, cümle veya kelâmda olabilir. Hz. Peygamber'in hadislerinde bu türden birçok örnek bulunmaktadır.

Samimi bir eda ile konuşan Resûl-i Ekrem harfleri ve kelimeleri tane tane ve sükûnetle telaffuz eder (Buhârî, "Menâḳıb", 23; Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 7, "Edeb", 18), bazan anlaşılmadığını farkettiği veya önemini vurgulamak istediği yerleri üç defa tekrarlar (Buhârî, "ʿİlim", 30; Ebû Dâvûd, "Edeb", 18), duruma ve ihtiyaca elverişli kelimeleri özenle seçerdi. Eleştirilerinde belli kişileri hedef almadan genel ifadeler kullanırdı. Konuşmalarını sevgi,

şefkat ve merhamet dolu bir gönül (Âl-i İmrân 3/159), sevecen ve mütebessim bir çehre ile yapardı. Ses tonunu dinleyicilerin durumuna göre ayarlar ve konuşmasını hareketleriyle etkileyici hale getirirdi (Müsned, IV, 223; İbn Sa‘d, I, 250).

Hitabelerde soru-cevap tarzının ilk defa Hz. Peygamber tarafından uygulandığı kaydedilmektedir. Önemli ya da anlaşılması zor meselelerde konuşmalarına soru sorarak başlardı; bu aynı zamanda diyaloga zemin hazırlayan bir yöntemdi. Rivayete göre Resûl-i Ekrem bir gün, “Müflis kimdir, bilir misiniz?” diye sormuş, ashap, “Bize göre müflis parası ve malı tükenen kimsedir” şeklinde cevap vermiş, bunun üzerine Resûlullah şöyle demiştir: “Ümmetimin müflisi kıyamet gününde namazı, orucu ve zekâtı ile gelen, fakat buna sövmüş, şuna iftira etmiş, onun malını yemiş, öbürünün

kanını dökmüş, diğerini dövmüş olan kimsedir. Sonunda sevaplarından şuna buna dağıtılır. Eğer sevapları borcunu ödemeden tükenirse alacaklılarının günahlarından alınıp ona yüklenir ve neticede ateşe atılır” (Müsned, II, 303, 334, 372; Müslim, “Birr”, 59). Onun sözlerinde çeşitli diyalog şekilleri görülmektedir. İlk anda garipsenebilecek bir fikir ortaya atarak söze başlamasının örneklerinden biri şudur: “Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et!” Birinin, “Yâ Resûlellah, mazlum olduğunda ona yardım edeyim, ancak zalim ise nasıl yardım edebilirim?” demesi üzerine şu cevabı vermiştir: “Zulmetmesini engellersin, bu da ona bir yardım sayılır” (Müsned, III, 99, 201; Buhârî, “İkrâh”, 7).

Resûlullah’ın Necran’dan gelen bir heyetle Hz. Îsâ hakkında yaptığı tartışma gibi bazı konuşmaları münazara şeklinde olmuştur (Taberî, III, 162-163). Hitabelerini zaman zaman âyet, Arap şairlerinin beyitleri, temsil ve edebî sanatlarla süslemiştir (Buhârî, “Ṣavm”, 2; Aclûnî, I, 272). Hakka davet, iyiye teşvik, kötülüğü engelleme, hidayet, ilim, tövbe, sevgi, şefkat ve toplumsal sorumluluk bilinci gibi soyut kavramlar Hz. Peygamber’in hadislerinde temsilî teşbih formunda işlenmiştir.

Şiiri besleyen kaynak ve güzelliğini sağlayan unsur hayaldir. Şiir vasfından uzak bulunan hadislerin üslûbunda ise gerçekçilik, kapsayıcılık ve incelik hâkimdir. Bununla birlikte hadisler teşbih, temsil ve tasvirle ilişkili bulunan hususlarda hayale de yer verir; bu tür hadislerde insan, hayvan ve ayrıca

soyut değerlerle ilgili somut tasvirler bulunur. Tasvirin en önemli aracı teşbih ve temsildir. Aşağıdaki hadis buna örnek teşkil eder: “Cimri ile cömerdin hali şu iki adamın durumuna benzer: İkisinin de üzerinde göğüslerinden köprücük kemiklerine kadar uzanan çelik zırh vardır. Cömert olan kişi her sadaka verişinde zırhı genişleyerek vücudunu kaplar, parmaklarını örter, hatta yerde sürünen zırh ayak izlerini siler. Cimri de sadaka vermeye niyetlendikçe zırhının halkaları bedenini sıkar, adam bunları genişletmeye çalışsa da halkalar genişlemez” (Buhârî, “Zekât”, 28, “Cihâd”, 89; Müslim, “Zekât”, 76, 77). Hadislerdeki temsilî teşbihlerin birçoğunda soyut değerler hikâye, anekdot ve kıssalarla temsil edilerek anlatım daha canlı hale getirilir. Allah’ın, kulunun tövbesi karşısında duyduğu sevinç şu şekilde tasvir edilmektedir: “Allah, kendisine dönüş yapan kulunun tövbesine içinizden birinizin en üst düzeydeki sevincinden daha çok sevinir. Bir kişi çölde giderken üzerinde yiyecek ve içeceği bulunan bineği elinden kurtulup kaçar. Fakat ümidini keserek bir ağacın gölgesinde yattığı sırada birden onu baş ucunda dikilmiş bulur. Hemen yularından yapışır ve aşırı sevincinden dolayı yanılarak, ‘Allahım! Sen benim kulumsun, ben de senin rabbinim’ der” (Buhârî, “Daʿavât”, 4).

Hz. Peygamber’in kısa teşbihleri de özgün olup daha önce hiçbir Arap şairi ve hatibi tarafından dile getirilmemiştir: “Mümin müminin aynasıdır”; “İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittir”; “Hayra vesile olan onu yapan gibidir.” Resûlullah’ın bazı benzetmeleri Kur’an’dan mülhem olup oradaki teşbihlerin tefsiri konumundadır: “Sevgi, şefkat ve merhametle kaynaşma ve dayanışmada müminlerin durumu taşları birbirine kenetlenip kaynaşmış olan bir bina gibidir” temsili Saf sûresindeki âyetten (61/4) mülhemdir (Müslim, “Birr”, 65-67). Hadislerde, Kur’an’da olduğu gibi cinsel meselelerin edep ve nezahet dahilinde anlatımında kullanılan kinaye üslûbuyla irad edilmiş tasvir örnekleri de mevcuttur: “Bir kadının peçesini açan erkeğe onun mehrini ödemesi vâcip olur” meâlindeki hadiste (Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, II, 284) cinsel ilişki peçe açma kinayesiyle anlatılmıştır. Bir sahabi hakkında söylediği, “Sopayı omuzundan bırakmaz” sözünde (Müslim, “Ṭalâḳ”, 36), sıkça yolculuk yapmanın veya daha kuvvetli rivayete göre çok dayak atmanın (Müslim, “Ṭalâḳ”, 43; Nevevî, X, 97) kinaye üslûbu ile anlatımıdır.

Resûl-i Ekrem dinleyicilerini bıktırmamaya âzami özen gösterir, ashabından

da aynı şekilde davranmalarını isterdi. Bu sebeple konuşma ve hutbelerinin çoğu kısa ve özlü cümlelerden teşekkül ederdi. Onun bir kısım konuşmaları bazı âyetlerle kısa sûreleri okumaktan ibaretti; özellikle bayram ve cuma hutbelerinde bazan sadece Kāf ve Kamer sûrelerini okurdu (İbn Kesîr, VI, 394, 467).

Hitabelerde yüksekçe bir yere çıkma, konuşma esnasında elde asâ, yay ve kılıç bulundurma gibi âdetler Câhiliye döneminden kalmıştır. Hz. Peygamber, Mekke'de Safâ tepesindeki ilk konuşmasını bir kayanın üstünde yapmış, Medine döneminin ilk yıllarında hitabelerini Mescidi Nebevî'de bir hurma kütüğü, daha sonra üç basamaklı bir minber üzerinde irad etmiştir (İbn Sa'd, I, 250-251). Medine dışındaki konuşmalarını ise uygun bir yüksekliğe, deve üzerine (a.g.e., II, 185; Hâkim, I, 389), Kâbe'nin basamaklarına çıkarak (İbn Hişâm, IV, 40), savaş esnasındaki cuma hutbelerinde elinde yay (Heysemî, II, 187), barış zamanlarında da asâ (İbn Sa'd, I, 377) tutarak icra ederdi.

Hz. Peygamber'in hitabeleri, Câhiliye dönemindeki benzer konuşmalardan muhteva bakımından olduğu gibi şekil bakımından da farklıdır. Câhiliye hitabelerinde başlangıç ve sonuç kısımları bulunmazken onun hutbeleri Allah'a hamd ve senâ ile başlar, selâm, istiğfar veya konuya uygun bir dua ile sona ererdi (Ömer el-Kutaytî, s. 63-64). Câhiliye hatiplerinin savaş konuşmalarında intikam ve savaşa teşvik teması hâkimken Resûlullah'ın hitabelerinde tevhidi yayma ve sevaba nâil olma teması vurgulanmıştır. Câhiliye devri tâziye konuşmalarında dünyanın gaddarlığı, verdiğini geri aldığı, göçenin geri dönmeyeceği gibi konular işlenirken Hz. Peygamber'in bu tür konuşmalarında ölümün fâni hayattan bâki hayata geçişi sağlayan bir ümit kapısı olduğu belirtilmiştir (a.g.e., s. 47-52).

Resûl-i Ekrem'in insanları dine davet esnasında muhataplarını etkileyip ikna etmek için başvurduğu en önemli yöntem hitabetti. Nübüvvetin ilk yıllarında, "En yakın akrabanı uyar!" meâlindeki âyet (eş-Şuarâ 26/214) gelince Safâ tepesinde yaptığı İslâm'a çağrı konuşması İslâm hitabetinin bilinen ilk örneğidir (Ahmed Zekî Safvet, I, 147; Abdülhamîd Şâkir, s. 21-23). Onun Mekke dönemindeki konuşmalarında yalnız İslâm'a davet teması yer alırken Medine devrinde ibadetleri yerine getirme çağrısından başka fetih, savaş, barış, iç ve dış siyaset, ahlâk vb. konularda çok sayıda hutbe

irad etmiştir (Ahmed Zekî Safvet, I, 163-170; Şevkī Dayf, s. 106-107). İnsan hayatının her alanıyla ilgili hitabeleri bulunan Hz. Peygamber'in içtimaî hutbelerinde insanların eşitliği, kardeşliği, bâtıl inanç ve hurafelerden kurtulma, toplumun ıslahı, aile sorunları, eşlerin hak ve sorumlulukları, eğitim öğretim meseleleri, yoksulluk, sadaka, zekât ve sosyal dayanışma, dargınları barıştırma gibi konular ele alınmıştır. Vaaz ve nasihatlerinde mükâfat ve cezaları hatırlatma, iyiliği emretme, kötülükten sakındırma, yalnız dünyaya bağlanıp âhireti unutmama, takvâ, dua ve tövbe, doğruluğa teşvik, ölüm, haşir ve hesap gibi meseleler işlenmiştir. Vedâ haccı esnasında büyük bir kalabalığa hitaben yaptığı konuşma Allah'a iman, insan haklarına saygı, özellikle kadın haklarının

gözetilmesi, dinî bağların güçlendirilerek din kardeşliğinin korunması, Kur'an'a ve Sünnet'e sarılmanın önemi gibi temel konuları içermektedir (bk. VEDÂ HUTBESİ).

Hz. Peygamber'in yalnız Medine'de irad ettiği cuma hutbeleri 500 civarındadır. Bunlara sabah namazlarından sonra yaptığı sohbet konuşmaları da eklenirse hutbe ve hitabe sayısı 1000'i geçer (Kazancı, s. 11). Hadis, siyer, megāzî, tarih, edebiyat ve muhâdarât kitaplarında dağınık halde bulunan hutbe ve hitabelerini derleyen başlıca eserler şunlardır: Ali b. Muhammed el-Medâinî, Ḫuṭabü'n-nebî (İbnü'n-Nedîm, s. 114); Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî, Ḫuṭabü'n-nebî (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 571); Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî, Ḫuṭabü'n-nebî; Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî, Ḫuṭabü'n-nebî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 715); M. Ali Ekrem el-Arvî, el-Ḫuṭabü'l-Muṣṭafaviyye (Kalküta 1313); Halîl el-Hatîb, İtḥâfü'l-enâm bi-ḫuṭabi Resûli'l-İslâm (Tanta 1954) ve Ḫuṭabü'l-Muṣṭafâ (Kahire 1983); Nasr b. Hızır el-Erbîlî, Ḫuṭbetü'l-vedâʿ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 715); Ömer el-Kutaytî, Ḫuṭabü'r-Resûl (Tunus 1990); Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü ḫuṭabi'l-ʿArab (Kahire 1962); Abdülhamîd Şâkir, Ḫuṭabü'r-Resûl (Trablus 1415/1995); Ahmet Lütfi Kazancı, Peygamber Efendimizin Hitabeti (İstanbul 1980). M. Şefik Arvâsî'nin, Hutab-ı Nebeviyye (Câmiu'l-hutab) adlı eseri, Musul hâkimi Ubeydullah b. Ved'ân'ın derlediği Hz. Peygamber'e ait kırk hutbenin tercümesini kapsar (İstanbul 1965).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 207; II, 244, 303, 312, 334, 372; III, 99, 117, 176, 201, 413, 425; IV, 203, 223, 404; a.e. (Arnaût), XXIV, 256-258; Buhârî, "Ḳader", 13, "Tevḥîd", 34, "Vuḍû˒", 75, "Daʿavât", 4, 6, 7, 9, "İkrâh", 7, "Şehâdât", 10, "Edeb", 6, 78, "İsti˒ẕân", 35, "ʿItḳ", 2, "Keffârât", 6, "Şeriket", 6, "Riḳāḳ", 6, "Zekât", 28, "Ṭalâḳ", 24, "Libâs", 9, "Şirb", 9, "Meẓâlim", 23, "İʿtiṣâm", 1, "Cihâd", 89, 122, "Taʿbîr", 22, "ʿİlim", 11, 20, 30, "Enbiyâ˒", 40, 54, "Edeb", 78, "Menâḳıb", 23, "Selâm", 153, "Ṭıb", 51, "Ṣavm", 2; Müslim, "Îmân", 62, 136, "Mesâcid", 5-8, "Tevbe", 7, 31, "Feżâ˒il", 15, 17-19, "Cihâd", 76, "Zekât", 35, 76, 77, "Cumʿa", 47, "Ṭalâḳ", 36, 43, "Birr", 59, 65-67; Ebû Dâvûd, "Edeb", 6, 18, 94, "ʿİlim", 6, 7, "Cumʿa", 23; Tirmizî, "Eṭʿime", 45, "Edeb", 76-82; İbn Mâce, "Edeb", 11, "Zühd", 30; İbn Hişâm, es-Sîre, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), I, 152, 237; II, 147, 212; IV, 40-41, 153, 187, 219; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, Beyrut 1978, I, 200, 216, 250-251, 377, 451; II, 185; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1395/1975, II, 15-17; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 162-163; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IX, 84; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 114; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâ˒iṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 8; Hattâbî, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî), Dımaşk 1402/1982, I, 64-70; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), I, 389; IV, 323; Şerîf er-Radî, el-Mecâzâtü'n-nebeviyye (nşr. Tâhâ M. ez-Zeynî), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i'l-ḫilâf (nşr. Mes'ad Abdülhamîd M. es-Sa'denî - Muhammed Fâris), Beyrut 1415/1994, II, 284; Nevevî, Şerḥu Müslim, X, 97; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳur˒ân, Beyrut 1385/1966, V, 626-630; VI, 394, 467; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâ˒id, Beyrut 1982, II, 187, 190; VII, 266; X, 298; Süyûtî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Kahire 1402/1982, I, 14-15, 35, 51, 107, 109, 145; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 715; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâ˒, I, 72, 272, 399; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 571; İliyyâ el-Hâvî, Fennü'l-ḫaṭâbe, Beyrut 1961, s. 77-98; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü ḫuṭabi'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Kahire 1962, I, 147, 163-170; Kehhâle, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Dımaşk 1392/1972, s. 178-180, 185-189; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, el-Ḥayâtü'l-edebî fî ʿaṣri ṣadri'l-İslâm, Beyrut 1973, s. 117-151; İzzeddin Ali es-Seyyid, el-Ḥadîs̱ü'n-nebevî mine'l-vicheti'l-belâġıyye, Kahire 1392/1973, tür.yer.; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, II, 281-307; Ahmet Lütfi Kazancı, Peygamber

Efendimizin Hitabeti, İstanbul 1980; Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, el-Ḥadîs̱ü'n-nebevî, Beyrut 1407/1986, s. 43-113; Nâyif Ma'rûf, el-Edebü'l-İslâmî, Beyrut 1990, s. 31-44, 51-56; Ömer el-Kutaytî, Ḥuṭabü'r-Resûl, Tunus 1990, s. 47-52, 63-64; Abdülkādir Hüseyin, Min Belâġāti'n-nübüvve, Kahire 1412/1993, tür.yer.; Abdülhamîd Şâkir, Ḫuṭabü'r-Resûl, Trablus 1415/1995, s. 21-23; Şevkī Dayf, el-ʿAṣrü'l-İslâmî, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 106-107; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîḫu'l-edebi'l-Arabî, Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), s. 19-27; M. Ebû Zehre, el-Ḫaṭâbe, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 225-228; M. Yaşar Kandemir, "Cevâmiu'l-kelim", DİA, VII, 440; Hüseyin Elmalı, "Hitâbet", a.e., XVIII, 158-159.

İsmail Durmuş

G) Siyasî ve Askerî Kişiliği.

Resûlullah'ın peygamberlik misyonu, ferdî ve mânevî hayat kadar maddî ve içtimaî hayatın da mükemmellik ölçüsünü ortaya koymayı ve her iki alanda insanlara kılavuzluk yapmayı kapsamaktadır. Müslümanlar bu inanca sahip olmakla birlikte Kur'an ve Sünnet'in ilkeleri ışığında mânevî olgunluğu, erdemli bir ferdî hayat kadar düzenli ve huzurlu bir sosyal hayat için de ulaşılması gereken bir amaç olarak gördüklerinden teorik plandaki ilgileri daha çok onun ferdî ve mânevî hayata kılavuzluğu üzerinde yoğunlaşmış ve sîretiyle ilgili literatür de bu yönde gelişmiştir. Batı dünyasında ise din ile hayatın maddî alanlarını birbirinden ayıran yaygın telakki çerçevesinde peygamberliğin yalnızca ferdî ve mânevî hayata kılavuzluk şeklinde kabul edilmesi, Resûl-i Ekrem'in sosyal misyonu ve tarihî rolünün kavranmasında karşılaşılan ciddi zorlukların başında gelmekte ve dolayısıyla Resûlullah sosyal ve siyasal hayata fazlaca yönelmiş görülmektedir. Bir diğer problem de Batı'nın yüzyıllar boyunca karşı karşıya kaldığı ve savaştığı rakip bir uygarlığın kurucusu olarak Hz. Peygamber hakkında Ortaçağ boyunca teşekkül eden ön yargılardan ve menfi tasavvurdan hâlâ kurtulamamış olmasıdır.

Resûl-i Ekrem'in olağan üstü başarısı iki farklı bakış açısına göre izah edilmeye çalışılmıştır. Birincisi, Allah tarafından peygamber olarak seçildiği ve dolayısıyla başarısının ilâhî kaynaklı olduğu, ikincisi başarısının tarihî ve diğer tecrübî sebeplere dayandığı, özellikle dikkat çekici liderlik vasıflarının ve karizmatik şahsiyetinin bu konuda etkisinin bulunduğu şeklindedir. İlki genelde din âlimleriyle diğer inananların, ikincisi Batılı araştırmacılarla tarihçilerin takip ettiği yoldur. Onun Kur'an'da vurgulanan örnek kişiliğiyle tarihî kişiliğini yansıtan bu iki yönü birbiriyle çelişmeyip her biri kendi araştırma yolunu ve analiz yöntemini izleyen iki ayrı sorgulamayı gerektirir. Allah'ın elçisine yardım ve desteği bir mümin için açık ve tartışılmaz olmakla birlikte Resûlullah'ın başarısını izahta sahip bulunduğu üstün vasıfları gözardı etmek, onun bir insan olarak büyüklüğünü sadece ilâhî mesajı nakleden önemsiz bir vasıta seviyesine düşürme tehlikesini taşır (EI2 [İng.], VII, 360). Bu durumda getirdiği mesajı bizzat anlayıp yaşayarak insanlara gösterme ve toplumu dönüştürme misyonunu, sosyal hayattaki kılavuzluk rolünü kavramada da zorlukla karşılaşılır.

Hz. Peygamber çeşitli âyetlerde belirtildiği üzere diğer insanlar gibi bir insandır (el-İsrâ 17/93; el-Kehf 18/110; Fussılet 41/6). Fakat insanlara örnek olduğuna (el-Ahzâb 33/21), yüksek bir ahlâk üzere bulunduğuna (el-Kalem 68/4), Allah'ın lutuf ve esirgemesine nâil olduğuna, kendisine hikmet bahşedildiğine (en-Nisâ 4/113; el-İsrâ 17/39, 87), ilim verildiğine (el-Bakara 2/145; Âl-i İmrân 3/61; er-Ra'd 13/37), kaba ve katı yürekli olmadığına (Âl-i İmrân 3/159), insanlardan korunduğuna (el-Mâide 5/67), ilâhî yardımla desteklendiğine (el-Enfâl 8/62; et-Tevbe 9/40; el-Feth 48/3), ilâhî gözetim ve koruma altında bulunduğuna (et-Tûr 52/48), hidayete, dosdoğru yola erdirildiğine (el-En'âm 6/161; Yâsîn 36/4; ez-Zuhruf 43/43; el-Feth 48/2; el-Hac 22/67; ed-Duhâ 93/7), hak ile gönderildiğine (el-Bakara 2/119; en-Nisâ 4/170;

Fâtır 35/24), kendisine huzur ve güven duygusu verildiğine (et-Tevbe 9/26, 40; el-Feth 48/26), göğsünün açılıp genişletildiğine (el-İnşirâh 94/1), Allah'ın ve meleklerin ona salât okuduğuna (el-Ahzâb 33/56), müminlere karşı çok şefkatli ve merhametli olduğuna (et-Tevbe 9/128) dair âyetler yanında hadis ve siyer kaynaklarında da belirtildiği gibi diğer insanlardan farklı bir kişilik ve birikime sahip bulunduğu, üstün vasıflarla donatıldığı,

başarısının temelinde vahyin bulunduğu ve toplumu bunun kılavuzluğunda yönettiği şüphesizdir. Bu çerçevede güçlü ve sağlıklı bir vücut yapısı, derin bir sezgi, anlayış ve kavrayış kabiliyeti, sağlam bir hâfıza, etkili hitabet, ihlâs, sabır, cesaret, hilim, cömertlik, hayâ, iyi geçim, şefkat ve merhamet, vefa, tevazu, adalet, emanet, iffet, doğruluk gibi üstün niteliklere sahipti.

Resûlullah'ın bu vasıflarıyla birlikte herhangi bir insan gibi yaşadığına ve tabiat üstü özelliği bulunmayan bir şahsiyet gibi diğerlerince izlenebilecek örnek bir hayat sürdüğüne işaret etmek gerekir. Aksi takdirde onun yaşayış biçimi insanlık için mükemmel bir örnek teşkil edemezdi (Afzal Ur Rahman, s. 11-13). Karakteri, ahlâkı, arzu ve eğilimleri farklı olan insanlara bir rehber olarak gönderildiğinden bunların bütün ihtiyaçlarını giderecek bir ruhî ve fikrî olgunlukla donatılmıştı. Takip ettiği siyaset de fert ve toplumları kapsayan, bütün eğilimleriyle insan tabiatını göz önünde bulunduran bir genişlik ve derinlik taşıyordu. Resûl-i Ekrem'in, insanlık tarihinde siyasî, hukukî, ekonomik ve sosyal alanlarda ortaya koyduğu değerleri bilfiil uygulamayı başardığı bilinen tek peygamber ve lider olması da bu kılavuzluk ve önderlik misyonunun bir gereğidir.

İlk dönemlerden itibaren müslüman müellifler Resûlullah'ın başarısını onun peygamberlik misyonuyla, Allah'ın yardımına mazhar olmasıyla izaha çalışırken Batılı araştırmacılar genellikle şahsî kabiliyet ve becerilerini öne çıkarmışlardır. Meselâ W. Montgomery Watt'a göre onun yaşadığı bölgedeki siyasal, sosyal, ekonomik ve dinî şartlar başarısını kolaylaştırmada etkili olsa da sahip bulunduğu üstün vasıflar olmasaydı bu sonucu elde edemezdi. Bu vasıfların başında mânevî keşif istidadı -müslümanlara göre vahiy-, devrin sosyal rahatsızlığının asıl sebeplerini keşfe imkân veren sezgi gücü (ferâset) gelir. İkinci vasfı, bir devlet adamı sıfatıyla izlediği siyasî strateji ve sosyal reformlarındaki bilgeliği, üçüncüsü de bir yönetici olarak sahip bulunduğu dirayet ve maharetle idarî işleri havale ettiği insanları seçmedeki isabetidir. Eğer onun bu yetenekleri ve bunların ötesinde Allah'a güveni olmasaydı insanlık tarihinin önemli bir bölümü hiçbir zaman yazılmamış olacaktı (Muhammad, s. 236-237). Diğer bazı araştırmacılar da Resûl-i Ekrem'in hayatındaki güçlü faktörün ve olağan üstü başarısının temel anahtarının Allah'ın hitabına mazhar bulunduğuna dair sarsılmaz inancı olduğuna, böyle bir kanaatin diğer insanları da derin bir şekilde etkilediğine, ilâhî iradenin icracısı sıfatıyla

ortaya çıkışındaki kesinliğin kendisini, söz ve emirlerine nihaî olarak boyun eğmeyi sağlayan bir otorite sahibi kıldığına dikkat çekerler (EI2 [İng.], VII, 375).

Hz. Peygamber'in görevi sadece kendisine verilen vahyi tebliğden ibaret değildi. Bunun yanında insanları tebliğ ettiği dine çağırmak, dinin ilke ve esaslarını açıklayarak bizzat yaşamak (el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2), gönderildiği toplumu bu doğrultuda yönetip yönlendirmek (en-Nisâ 4/105) ve yeni bir toplum modeli oluşturmak da onun görevleri arasındadır (Görmez, s. 275). Zira peygamberliğin amacı sadece belli ilke ve esasları insanlara bildirmek değil ferdî ve içtimaî planda bir dönüşümü de sağlamaktır. Bu sebeple Resûlullah'ın bizzat dini yaşayarak insanlara göstermesi gerekiyordu (el-Bakara 2/143; en-Nahl 16/89; el-Hac 22/78; el-Ahzâb 33/45; el-Feth 48/8; el-Müzzemmil 73/15). Müminler de ona uyup (Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/64, 80; el-Mâide 5/92; en-Nûr 24/54) emir ve yasaklarına boyun eğme sorumluluğunu taşıdıkları gibi (Müsned, IV, 126; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6) örnek davranışlarına tâbi olmak (Âl-i İmrân 3/31; el-A'râf 7/157) ve onu örnek almakla (el-Ahzâb 33/21) emrolunmuştur (Görmez, s. 275).

Âlimler, Hz. Peygamber'in bir söz veya fiilinden hüküm çıkarırken onu hangi sıfatla söylediğine veya işlediğine dikkat edilmesi gerektiğini belirterek onun hem ferdî ve mânevî hem içtimaî hayattaki kılavuzluk vasıflarına atıfta bulunurlar. Karâfî, Resûl-i Ekrem'in tasarruflarının bir kısmının müftülük, bir kısmının kadılık ve bir kısmının imâmet (devlet başkanlığı) niteliğine dayandığını, bir kısmında bu niteliklerin birleştiğini, çoğunda ise risâlet vasfının daha baskın olduğunu belirtir. Buna göre Hz. Peygamber'in tebliğ yoluyla gerçekleşen söz ve fiilleri genel hüküm ifade edip her müslümanı bağlarken devlet başkanı sıfatıyla yaptığı tasarruflar devlet başkanının iznine, hâkim olarak verdiği kararlar da hâkim kararına bağlı şekilde uygulanabilir (el-Furûḳ, I, 249; Şehâbeddin el-Hafâcî, IV, 264; M. Tâhir b. Âşûr, s. 28-39; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 53, 410). Peygamberlik görevi (tebliğ, risâlet, davet, beyan, tâlim, tezkiye) yanında devlet başkanlığı, kumandanlık, kadılık gibi işleri de uhdesinde bulunduran Resûl-i Ekrem'in bu görevleri, peygamberlikten farklı olarak ebedî ve evrensel ilkelere dayanmakla birlikte mahallî ve tarihseldir, yani çağının şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun olmak, zaman ve mekânla sınırlı bulunmak

gibi bir özelliğe sahiptir. Resûlullah, bütün çağlar için sabit ve geçerli olma iddiası taşıyan katı bir yönetim yapısı ortaya koymamış, ashabına değişen şartlara göre dinamik bir yönetim kurmalarını sağlayacak bir rehberliğin ana hatlarını vermiştir (Görmez, s. 214, 294).

Hz. Peygamber bir insan, bir kul olmakla birlikte kendisine verilen misyon ve bu misyonun kazandırdığı mânevî şahsiyet onu başkalarından ayırmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm bir taraftan Resûl-i Ekrem'in beşerî tabiatına vurgu yaparken bir taraftan da onun diğer insanlar arasındaki özel statü ve otoritesini belirtir. Resûl-i Ekrem'in örnek bir İslâm toplumu kurması ancak etkili bir otorite sayesinde mümkün olabilirdi. Ümmetin lideri sıfatıyla onun müslümanlar üzerindeki otoritesi Kur'an'da "hükm" kavramı ile ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/60, 65). Bu âyetler, Resûlullah'a itaatin somut ifadesini onu hâkim kabul edip verdiği hükmü tartışmasız benimsemek şeklinde ortaya koyar. Allah'a itaat Peygamber'e itaatin temeli

olurken Peygamber'e itaat de Allah'a itaatin tek görünür kanıtıdır (en-Nisâ 4/80). Onun peygamberlik görevi tamamen fikrî ve ruhî nasihatle sınırlı olmayıp bir İslâm toplumu (ümmet) kurma amacına bağlı olarak sosyal, politik ve askerî faaliyetleri de kapsadığından kendisine itaat sadece ibadet vb. alanlarda değil sosyal hayatta da söz konusudur (Oda, XXII [1986], s. 64-65). Allah'ın kendisine itaatle beraber ona itaati de emretmesi ve eğer inanıyorlarsa insanların anlaşmazlık konularını hükme bağlamak için Allah'a ve elçisine götürmelerini istemesi (en-Nisâ 4/59), onun otoritesini kabul etmenin imanın bir gereği olduğunu ve bu iki itaatin esasta birbirine bağlı bulunduğunu gösterir. Daha önceki peygamberlere Allah tarafından hikmet ve hükümranlık (mülk) bahşedildiğinin belirtilmesi (el-Bakara 2/251; en-Nisâ 4/54; Sâd 38/20) bunların onun için de söz konusu olduğunu ima etmektedir. Ancak Kur'an'da Hz. Peygamber için mülk yerine "hükm" kullanılmıştır (a.g.e., XXII [1986], s. 63). Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir rivayete göre Allah Teâlâ, Resûlullah'ı hükümdarpeygamber ile kulpeygamber olma arasında serbest bırakmış, o da Cebrâil'in Allah'a karşı tevazu göstermesi yolundaki tavsiyesi üzerine kulpeygamber olmayı tercih etmiştir (Müsned, II, 231). Resûl-i Ekrem, huzurunda bulunan birinin korkuyla titremesi üzerine, "Sakin ol, ben hükümdar değilim" demişti (İbn Mâce, "Eṭʿime", 30; Müttakī el-Hindî, VI, 88). Ebû Süfyân'ın, Mekke fethi sırasında İslâm ordusunun haşmeti karşısında Abbas'a, "Kardeşinin

oğlunun mülkü büyümüş” demesi üzerine Abbas, bunun nübüvvet olduğunu söyleyerek Resûlullah’ın liderliğinin peygamberlikten ayrı anılmasını hoş karşılamamıştır (İbn Hişâm, II, 404; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, IV, 1626-1627; Süheylî, VII, 93; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 52, 387). Kur’ân-ı Kerîm’de mülk kelimesinin Resûl-i Ekrem için kullanılmaması ve bu ifadenin gerek kendisi gerek amcası tarafından hoş karşılanmaması onun yöneticilik misyonunun farklılığına bir işaret olarak değerlendirilebileceği gibi kelimenin o dönemde taşıdığı olumsuz anlamı red şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim melik ve halife kavramları arasındaki fark üzerine Hz. Ömer ile Selmân-ı Fârisî -veya bir başka sahâbî- arasında geçen bir konuşma o devirde hilâfetin hak ve hukuka bağlılık, hükümdarlığın ise keyfî yönetim şeklinde algılandığını göstermektedir (İbn Sa‘d, III, 306-307; Süyûtî, II, 125; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 143). Mâlikî âlimlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Makkarî de Kur’ân-ı Kerîm’de daha önceki ümmetlerden söz edilirken mülk teriminin kullanılmasına karşılık (el-Bakara 2/247; el-Mâide 5/20; Sâd 38/35) müslümanlar için hilâfet kavramına yer verildiğini (en-Nûr 24/55) belirterek mülkün babadan oğula geçen yöneticilik olduğuna, hilâfetin ise seçime dayandığına, Muâviye ile birlikte hilâfetin de hükümdarlığa dönüştüğüne dikkat çeker (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 252-253; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 146). Bazı araştırmacılar, Hz. Peygamber’in devlet başkanı olarak rolünü Batılı okuyucuların kavrayabilmesi amacıyla Hz. Mûsâ ve Dâvûd’unkine benzetirse de (Zafar Ali Qureshi, II, 884-888) onların yöneticilik vasıflarının peygamberlikleri gibi kendi şahıslarıyla sınırlı olduğu, Resûl-i Ekrem’in örnekliğinin ise son peygamber olması sebebiyle kendisinden sonra ümmeti vasıtasıyla devam edeceği göz önüne alınırsa yönetim tarzı bakımından Makkarî tarafından işaret edilen önemli fark dikkat çekmekte ve İslâm’da siyasî liderliğin -Hz. Peygamber’den sonra-ilâhî tayin veya babadan oğula geçme yoluyla değil toplumun ortak tercih ve onayı ile gerçekleşeceğini göstermektedir.

Batı dünyasında yeni ön yargılarla birleşerek kısmen varlığını sürdüren Hz. Peygamber’in şahsına yönelik geleneksel olumsuz imaj çerçevesinde onun Mekke döneminde müsamahalı bir tebliğci iken Medine döneminde elde ettiği güçle siyasî bir şahsiyet haline geldiğine ve şiddete meylettiğine, asıl amacının da siyasî olduğuna dair iddialar ileri sürülmüştür (Smith, s. 137; Almond, s. 28-31; Zafar Ali Qureshi, II, 710-713). Resûl-i Ekrem’in,

Batı'daki yaygın Hz. Îsâ imajından farklı şekilde daha önceki bazı peygamberler gibi yeni bir sosyal düzen kurma misyonunu da yüklenmiş olmasının kavranamamasından ve o günkü şartların tarafsız olarak değerlendirilememesinden kaynaklanan bu iddialar diğer bazı araştırmacılar tarafından temelsiz bulunarak eleştirilmiştir. Rudi Paret tarihçilerin, Hz. Muhammed'i, kendi hükümranlığının bu dünyaya ait olmadığını söyleyen Hz. Îsâ'nın ortaya koyduğu modeli ve hıristiyan bakışını esas alarak değerlendirme hatasına düşmemeleri gerektiğini belirtir. Ona göre Medine döneminde Arap-İslâm ümmetinin gerçekleşmesi sürecinde Resûlullah asla kuvvet sâikiyle hareket etmemiş, aksine, derin bir tevazu ile en büyük askerî ve siyasî başarılarını da Allah sayesinde elde ettiğini söylemiştir. Hareket tarzında hiçbir değişiklik olmamış, görev anlayışı eskisi gibi kalmıştır (Mohammed und der Koran, s. 138). Diğer bazı müellifler, Medine dönemindeki şartlar ve zaruretlerin Hz. Peygamber'in kuvvet kullanmasını gerekli kıldığını (Smith, s. 156, 201; Almond, s. 39-40), onun barışçı bir misyonu icra ederken kendi hemşehrilerinin haksızlığına mâruz kaldığı için bağımsız bir toplum kurmayı tercih ettiğini ve kendini savunma durumunda kaldığını belirtirler (Gibbon, V, 255). Birçok Batılı yazar da Hz. Muhammed'in peygamber olma özelliğinin her zaman beşerî faaliyetlerine baskın geldiğini, devlet adamlığı vasfının ikinci planda kaldığını söylemekte, onu bu rolünden soyutlayarak sadece başarılı bir devlet adamı olarak gösteren veya Mekke ve Medine dönemlerinde iki farklı şahsiyet portresi çizdiğini ileri süren bakış açısının yanlış olduğunu belirtmektedir (bu konuda bk. Zafar Ali Qureshi, I, 94-112; II, 713-728, 878-883).

Yönetim. Mekke dönemi tecrübesiyle, gerek İslâm'ın evrensel boyutta tebliği gerekse müslümanların barış ve güvenlik içinde yaşama imkânına kavuşması için siyasî hâkimiyetin büyük önem taşıdığı açık bir şekilde ortaya çıkmıştı. Hicret öncesinde Akabe mevkiinde tamamen dinî etkenlerle Resûl-i Ekrem'e biat eden Medineli Evs ve Hazrec kabileleri mensuplarının, merkezî otoriteden mahrum olan Medine'de düzen ve barışın sağlanması için Hz. Peygamber'in hicretinden çok şey umdukları bilinmektedir. Resûlullah, İkinci Akabe Biatı'nda göç edeceği şehirde şahsî otoritesinin tanınmasını kesin şekilde istemiş ve bu kabul edilmişti. Medine'ye hicretin bu sosyopolitik hedefi şu âyette de farkedilmektedir: "Ve şöyle de: Rabbim! Gireceğim yere doğrulukla girmemi sağla; çıkacağım yerden de beni doğrulukla çıkar ve tarafından bana hakkıyla

yardım edici bir kuvvet ver” (el-İsrâ 17/80).

Medine’de Arap kabileleri arasında sürüp giden düşmanlık ortamı geleneksel kabile kurallarıyla değil ancak üstün bir otorite ile bertaraf edilebilirdi. Nitekim iki Arap kabilesinin (Evs ve Hazrec) İslâmiyet’i ve dolayısıyla Hz. Peygamber’in otoritesini kabulüyle bu konuda ilk olumlu adım atılmış oldu. Buna karşılık Benî Kaynukā‘, Benî Nadîr ve Benî Kurayza gibi kabilelerden meydana gelen yahudi zümresi ve münafıkların temsil ettiği pasif direniş yeni siyasî oluşumun önünde önemli bir engeldi. Medine vesikasıyla (Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 188-210)

yeni siyasî birliğe katılacakları umulan yahudi toplulukları buna yanaşmayıp müslümanların dinî birliği için bir tehlike oluşturdukları kısa zamanda anlaşılınca Medine’den uzaklaştırıldı. Münafıklar ise görünüşte Hz. Peygamber’in otoritesini benimseyip toplum için hayatî bir tehlike arzetmediklerinden varlıklarını sürdürdüler.

Hicretle birlikte teşekkül eden şartlar çerçevesinde Hz. Peygamber’in kuruluş halindeki bir devletin başkanı olma özelliği ön plana çıkmaya, kendisinin dinî rehberliği yanında siyasî liderliği önem kazanmaya başladı. Medine vesikasında müslümanlar sadece diğerlerinden ayrı bir grup olarak anılmakla birlikte belgenin Resûl-i Ekrem tarafından düzenlendiğinin belirtilmesi, sözleşmenin asıl taraflarının müslümanlar olması, kendisinin peygamber sıfatıyla anılması ve anlaşmazlıkların kendisine getirilmesinin hükme bağlanması onun daha baştan itibaren yönetimde inisiyatifi ele aldığını, vesikada statüsü üzerinde ayrıntılı biçimde durulmasa da Hz. Peygamber’in devlet başkanı olarak öne çıktığını göstermektedir. Daha sonraki gelişmelerle de kendisinin siyasî önderliği tartışmasız hale gelmiş, vefatına bir iki yıl kala Arabistan’daki kabilelerin büyük kısmı İslâmiyet’i kabul etmiş, çevredeki bazı Arap, yahudi ve hıristiyan toplulukları ile antlaşmalar yapılmış ve onun yönetiminde geniş bir siyasî birlik oluşmuştur. Resûl-i Ekrem’in liderliğinde Arap yarımadasındaki siyasî yapı çeyrek asır içinde değişmiş, kabileler şeklinde yaşayan Araplar onun sayesinde ilk defa birleşip bir millet haline gelmiştir. Hz. Peygamber’in asırlarca yaşayan büyük bir devletin temelini attığını söyleyen Gustave Edmund von Grunebaum, Araplar’ın dünya tarihinde olumlu bir inisiyatif

sahibi olabilmelerinin ancak onun misyonu sayesinde gerçekleşebildiğine işaret eder (Classical Islam, s. 27).

Resûlullah, ahlâk ve adalet bakımından bir çürüme içinde bulunan Arap toplumunda hâkim dinî ve içtimaî telakki ve kurumlara karşı büyük bir mücadele başlattı, yeni bir ahlâkî ve sosyal düzen kurmaya çalıştı. Kabile düşmanlıklarını, sosyal adaletsizlikleri ve doğuştan var olduğu kabul edilen üstünlük kavramını ortadan kaldırdı; fertleri birbirinden ayıran engelleri yıkıp kardeşlik, dayanışma ve sevgi esasına dayanan bir toplum meydana getirdi. Kız çocuklarının öldürülmesini ve kadınlara kötü muamele yapılmasını önledi. Kadına karşılıklı hak ve sorumluluklar çerçevesinde hayatı erkekle paylaşan bir konum kazandırdı. Köleliğin tedrîcî bir şekilde ortadan kalkması için gerekli tedbirleri aldı.

Hicretin 10. yılında (631) bütün Arabistan'ın İslâm hâkimiyetine girmesi üzerine Hz. Peygamber çeşitli bölgelerin yönetimi için genellikle kendi kabilelerinden seçkin kimseleri görevlendirdi. Kettânî yönetim, yargı ve vergi tahsili vazifelerine tayin edilen kırk altı kişinin adını zikretmektedir (Hz. Peygamber'in Yönetimi, I, 397-405). Muhammed Yâsîn Mazhar Sıddîkī vali olarak otuz iki kişi, merkezî âmil (vergi toplayan) sıfatıyla otuz dokuz ve mahallî âmil olarak yirmi sekiz kişiyi ve görev yerlerini yazmaktadır (Organisation, s. 480-488, 498-512). Resûlullah, Medine dışına çıktığında yerine bir sahâbîyi vekil bırakırdı. Kaynaklarda onun on yedi vekilinin adı zikredilir (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 484-486).

Hz. Peygamber'in görev verdiği kimseler hakkındaki ölçüsü liyakat ve ehliyetti. Bunlardan yetenekli çıkmayanları geri çağırır ve daha liyakatlisini gönderirdi. Ebû Zer el-Gıfârî ve amcası Abbas'ın bir görev talebini, sorumluluğunu taşıyamayacaklarını belirterek geri çevirdiği kaydedilmektedir (Müslim, "İmâre", 16-17; Müttakī el-Hindî, VI, 41). Esasen ashabı bizzat görev istemekten sakındırmış ve bir işe talip olanlara görev vermeyeceğini ifade etmişti (Buhârî, "İcâre", 1; Müslim, "İmâre", 13-15). Yönetimde soyluluk ve zenginlik gibi hususları değil ehliyeti esas almış, herkese kabiliyeti çerçevesinde fırsat eşitliği tanımıştı. Bu sebeple ehil olan genç sahâbîlerin önemli görevlere getirildiği görülür. Rivayete göre Amr b. Hazm, Necran'a vali tayin edildiğinde on yedi yaşında idi (İbnü'l-Esîr, IV, 214; Nevevî, I/2, s. 26; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 318,

401-402). Mekke'nin fethi sırasında müslüman olan Attâb b. Esîd'in bu şehrin valiliğine getirildiğinde yirmi yaşlarında olduğu kaydedilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 126; İbn Hacer, II, 541; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 256, 397). Hz. Ali'yi Yemen'e kadı olarak gönderdiği zaman Ali daha genç yaşta olduğunu ve tecrübesi bulunmadığını söyleyince Resûlullah ona dua ederek ve bazı tavsiyelerde bulunarak başarılı olacağını bildirmişti (Müsned, I, 149-150; Ebû Dâvûd, "Aḳżiye", 6; Hâkim, IV, 88). İbnü'l-Cevzî, Hz. Peygamber'in vefatından az önce göndereceği, içinde büyük sahâbîlerin de yer aldığı orduya kumandan tayin ettiği Üsâme b. Zeyd'in o sırada yirmi yaşında olduğunu (Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, I, 521-522), İbnü'l-Esîr de onun âmil (vali, vergi tahsildarı) sıfatıyla görevlendirildiğinde on sekiz yaşında bulunduğunu (Üsdü'l-ġābe, I, 80) kaydeder. Yemen'e yönetici, kadı ve vergi tahsildarı olarak gönderilen Muâz b. Cebel de yirmi üç yaşındaydı (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 421). Ehil olmayan kişilerin göreve getirilmesini kıyamet alâmeti diye görmesi yanında (Buhârî, "ʿİlim", 2), şu hadisler de Resûlullah'ın bu konudaki hassasiyetini gösterir: "Bir topluluk içinde Allah'ın daha çok razı olduğu bir kişi bulunduğu halde bir başkasını göreve getiren kimse Allah'a, resulüne ve müminlere ihanet etmiş demektir"; "Kim müslümanların bir işini üstlenip de kendisine duyduğu sevgi sebebiyle birini onların başına getirirse Allah'ın lâneti onun üzerine olsun; Allah ondan ne bir tövbe ne bir fidye kabul eder" (Hâkim, IV, 92, 93).

Resûl-i Ekrem'in yönetimde vazgeçmediği prensiplerden biri de meşveretti. Birçok işte ashabın ileri gelenlerine danışıp görüşlerini alır, Uhud Gazvesi'nde olduğu gibi bazan kendi kanaatine uymasa bile istişare sonucu ortaya çıkan kararı uygulardı. Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in yardımcıları olduğunu belirten Resûlullah (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, IV, 1642), hayır ve sevap umarak iyi niyetle görevini yerine getirmek isteyen yöneticiye Allah'ın iyi bir yardımcı nasip edeceğini, kötü niyetli yöneticiler için aksi durumun söz konusu olacağını bildirmiştir (Buhârî, "Aḥkâm", 42; Ebû Dâvûd, "İmâre", 4; Nesâî, "Beyʿa", 33). Bazı rivayetlere göre Resûlullah daha önceki peygamberlerin her birine yedişer yardımcı verildiğini, kendisinin yardımcılarının ise on dört olduğunu belirterek dört halife ile diğer bazı sahâbîlerin adlarını saymıştır (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 150).

Resûlullah, yönetenlerle yönetilenlerin arasındaki engellerin kaldırılması

hususunda çok hassastı. “Kim insanların bir işini üzerine alır da zayıf ve güçsüzlerle arasına engeller koyarsa kıyamet gününde Allah da onun önüne engel çıkarır” (Müsned, V, 239); “Kim müslümanların işini üstlenir de yoksullara, haksızlığa uğrayanlara ve ihtiyaç sahiplerine kapısını kapatırsa Allah da onun ihtiyacına karşı rahmet kapılarını kapatır” (a.g.e., III, 441, 480); “İhtiyacını bildiremeyen kimsenin ihtiyacını bana ulaştırın. Kim ihtiyacını ulaştıramayan kimsenin ihtiyacını bir yöneticiye bildirirse Allah kıyamet günü onun iki ayağını sabit kılar” (Taberânî,

XXII, 157; Beyhakī, II, 156; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 53) meâlindeki hadisler bu konudaki uygulamalarına işaret eder. Resûl-i Ekrem bu amaçla halkın arasına girer, çarşıyı pazarı dolaşır, şikâyetleri dinler ve gerektiğinde olan bitene müdahale ederdi. Bir işle görevlendirdiği kimselere, “Müjdeleyin, nefret ettirmeyin; kolaylaştırın, zorlaştırmayın” tavsiyesinde bulunurdu (Müslim, “Cihâd”, 6). Devlet işleriyle vazifeli kimselerin bu vesile ile maddî menfaat sağlamasına şiddetle karşı çıkar ve onları sıkı bir şekilde kontrol ederdi (Buhârî, “Aḥkâm”, 24, 41; Müslim, “İmâre”, 7; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 390-391). “Kim bize âmil olmuşsa bir zevce edinsin, hizmetçisi yoksa bir hizmetçi alsın, evi yoksa bir ev edinsin” (Ebû Dâvûd, “İmâre”, 10) diyen Hz. Peygamber, âmillerin kendilerine bağlanan maaş dışında menfaat teminini haksız kazanç ve hırsızlık olarak nitelemiştir (Ebû Dâvûd, “İmâre”, 10; Hâkim, I, 406).

Dış İlişkiler. Batılı araştırmacılar, Hz. Muhammed’in peygamberlik misyonundan ayrı düşünülemeyecek olan dış siyasetteki hareket tarzı ve başarısını da şahsî kabiliyetine bağlama eğilimindedir. Onun Medine döneminde görülen politik hüneri modern tarihçilerce sıkça dile getirilmektedir. Bedir Gazvesi’nin kumandanının veya Hudeybiye Antlaşması’nı gerçekleştiren şahsiyetin entelektüel üstünlüğe ve fevkalâde diplomatik beceriye sahip bulunduğundan kimsenin şüphe duyamayacağına, onun dehasıyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan bilgiler yanında satır arasındaki esaslı noktaların da dikkatten kaçırılmaması gerektiğine işaret edilmektedir (EI2 [İng.], VII, 375).

Resûlullah’ın Medine’ye gelmesinden bir süre sonra buradaki Arap kabileleri İslâmiyet’i benimsemişti. Yahudiler ise Hz. Peygamber’in kendilerine karşı bir ön yargı taşımadığını göstermesine ve Medine

vesikasına göre sivil bir eşitlik statüsüne sahip bulunmalarına rağmen kendilerinden olmayan bir peygamberin hâkimiyeti altında karma bir toplum içinde eriyecekleri endişesiyle, Kureyş'le açık bir ittifak görüntüsü vermeden ve fakat Kureyş'le yapılan savaşın konjoktürüne göre dozu değişen bir muhalefet grubu teşkil ettiler. Bu olumsuz tavrın giderek şiddetini arttırmasıyla meydana gelen güvensizlik ortamında Resûl-i Ekrem'in de onlara karşı tavrı değişti ve kendilerinin sebep olduğu siyasî, sosyal ve ekonomik sebeplerle yahudi kabileleri bölgeden uzaklaştırıldı (Rabbath, s. 135-136). Bazı Batılı yazarların, Hz. Muhammed'in yahudileri sırf yahudi oldukları için temizleme siyaseti takip ettiği yolundaki iddiaları tarihî gerçeklerle bağdaşmadığı gibi böyle bir politikanın onun kişiliğine uygun olmadığı da açıktır. Nitekim Watt, yahudilere karşı izlenen siyasetin onların Kur'an vahyini tenkit yoluyla İslâm toplumunun temelini çürütmeye yönelik gayretleri yanında müslümanların düşmanlarına siyasî destek vermelerinden kaynaklandığına, düşmanca tavırlarını terkettikleri ölçüde Resûlullah'ın da kendilerine hoşgörülü davrandığına dikkat çekmektedir (Muhammad, s. 175). Hz. Peygamber'in gerek antlaşmalarını bozan yahudilere gerek Arap kabilelerine karşı sert tedbirler almasının amacı, Kur'ân-ı Kerîm'de de ifade edildiği üzere (el-Enfâl 8/56-57; el-Haşr 59/2-4) barışı bozmaya yönelik teşebbüslere müsamaha edilmeyeceğini göstermekti.

Medine'deki müslüman varlığının Kureyş'in en önemli ticaret yolu üzerinde büyük bir tehdit oluşturduğu, dolayısıyla müslümanların kendi hallerine bırakılmayacağı gayet açıktı. Nitekim hicretten hemen sonra Kureyşliler, Medineli müslümanlardan ve onlara karşı olan Araplar'dan Hz. Peygamber'i himayeden vazgeçmelerini istemişlerdi (Muhammed Hamîdullah, Hz. Peygamber'in Savaşları, s. 65; İslâm Peygamberi, I, 217-218; Özdemir, s. 18). Fakat Mekke müşriklerinin bütün çabalarına rağmen Resûl-i Ekrem'in hicretten itibaren aldığı askerî tedbirler ve bölgedeki kabilelerle yaptığı antlaşmalar sayesinde Hudeybiye Antlaşması öncesinde Suriye ve Irak'a giden kervan yolları kontrol altına alınmış, Kureyşliler büyük ölçüde çevrelerinden tecrit edilmişti. Böylece ekonomik yönden zayıflatılarak dirençlerinin kırılması, Medine'yi tehdit etmelerinin engellenmesi ve onlara karşı kan dökülmeden üstünlük sağlanması amaçlanmıştı. Hz. Peygamber'in bazı ağır şartlar taşıyan Hudeybiye Antlaşması'nı üstün bir ön seziyle imzalaması, gerek fedakârlık ve temkin

gerekse attığı adımları geleceğe yönelik bilinçli bir plana dayandırması bakımından önemli bir örnek teşkil eder. Bu sayede Kureyş onu siyasî anlamda tanıdığı gibi müslümanların Kâbe ve hac konusundaki iddialarını da kabul etmiş oluyordu (bk. HUDEYBİYE ANTLAŞMASI).

Hem İbrâhimî geleneğin ve Arap putperestliğinin dinî merkezi hem Kureyş'in Arap kabileleri arasındaki otoritesi ve prestiji sebebiyle büyük önem taşıyan Mekke'nin fethi, Hz. Peygamber'in Arabistan içindeki misyonunun başarıyla tamamlandığını göstermektedir. Fetihle ve İslâmiyet'i kabul etmeleriyle birlikte Kureyş liderlerinin diğer inananların seviyesine inmiş olması, asırlardan beri Kâbe'nin cazibesine tâbi olmaya alışmış kabileler arasında yeni lidere itaat hususunda tabii bir hareketin doğmasına yol açarken Resûl-i Ekrem'in iyi ilişkileri ve barışı esas alması bu süreci hızlandırdı ve İslâmiyet kısa sürede Arap yarımadasının kalan kısmına da hâkim oldu (Rabbath, s. 181, 201-202). Arap kabileleri 9 (630) yılında ittifak amacıyla Resûlullah'a elçi heyetleri gönderdiler (İbn Hişâm, II, 559-560). Bu heyetlerin ashaba ait bazı evlerde ağırlandıkları (İbn Sa'd, I, 315, 316, 332, 357-358; İbn Hacer, I, 286, 307-308; II, 421; III, 682; IV, 465), bu amaçla yapılan bir evde (Semhûdî, I, 525) veya Mescidi Nebevî'nin yanında kurulan çadırda (İbn Hişâm, II, 540; İbn Hacer, II, 45-46, 502) konakladıkları, Resûlullah'ın onları sık sık ziyaret ederek kendileriyle sohbet ettiği (İbn Sa'd, I, 313) kaydedilir. Hz. Peygamber bu heyetlere Allah inancını ve İslâm'ın erdemlerini anlatıyordu. Bu kabileler içinde rakip gruplar bulunduğundan onları çatıştırmadan karşılayıp göndermek de büyük maharet istiyordu. Muhtemelen Hz. Ebû Bekir'in ensâb bilgisinden faydalanılmış olmakla birlikte bu hususta Resûlullah'ın bilge kişiliğinin de rolü büyüktür (Watt, Muhammad, s. 213; görüşmelerdeki bazı ilginç ayrıntılar için bk. Rabbath, s. 418-419; M. Abdülhay el-Kettânî, II, 26, 49).

Resûl-i Ekrem, daha sonra Arabistan dışındaki devletlerden gelen tehditlere karşı da tedbir alma gereğini duydu. Tebük Seferi bu amaçla düzenlenmiştir. Bizans, Sâsânîler'e karşı başarı elde ederken Suriye, Filistin ve Mısır monofizitlerine karşı uyguladığı baskı sebebiyle bu bölgelerdeki nüfuzunu gittikçe kaybediyordu. Böyle bir ortamda Bizans'ın sınırı olan Tebük'e yapılan seferde Bizanslılar'la karşılaşılmadıysa da bölgedeki Eyle hıristiyanları ile Cerbâ, Ezruh ve Maknâ yahudi toplulukları, ayrıca Hicaz-

Suriye kervan yolu üzerinde önemli bir mevki olan Dûmetülcendel itaat altına alındı. Tebük Seferi, müslümanların kendi sınırlarını düşmanlardan koruma hususundaki irade ve azimlerini ortaya koyması yanında, Bizans'a ve Arap yarımadası çevresindeki diğer devletlere Medine'de güçlü bir yönetim bulunduğunu ve içeride kabile reislerine güvenliği ihlâl edecek davranışlardan sakınmalarını ihtar etme-yi hedefleyen önemli bir harekât niteliği taşıyordu (Afzal Ur Rahman, s. 51-52).

Hz. Peygamber'in diplomatik faaliyetleri Medine'deki görüşmelerle sınırlı kalmamış, diğer ülkelerle yazılı haberleşme-yi sağlayan düzenli bir servis kurulmuştu. Bu yazışma metinlerinin çoğu kaybolmakla birlikte bazıları kaynaklarda yer almaktadır (Rabbath, s. 419). Muhammed Hamîdullah bunları el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye adıyla bir kitapta toplamıştır. Resûlullah imparatorlar dahil birçok yöneticiye İslâm'a davet mektupları göndermiştir (Buhârî, "Cihâd", 102; İbn Sa'd, I, 258-291; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, s. 99-109, 135-139; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 295, 307-317, 345-346). Bunların arasında o dönemin iki büyük gücü Bizans ve Sâsânî devletleri de vardı. Bu iki devletle çatışmak büyük tehlike arzetmekle birlikte Hz. Peygamber büyük bir özgüvenle ilâhî daveti insanlara ulaştırma misyonunu icra ediyordu. Nitekim çok geçmeden bu ülke topraklarının büyük kısmı İslâm hâkimiyetini tanımıştır (çevredeki imparatorlara mektup gönderilmesine dair rivayetleri güvenilir bulmayan bazı Batılı araştırmacıların yorumları ve bunlara verilen cevaplar için bk. Watt, Muhammad, s. 177, 194; Grunebaum, s. 42; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 305-426; İzzeddin İbrâhim, XXIII, 245 vd.).

Resûlullah'ın hükümdarlara yazdırdığı mektuplar, gerek hitap tarzı gerekse meramını ifade bakımından büyük bir diplomatik incelik taşıdığı gibi elçilerinin de diplomatik maharete sahip oldukları, hükümdarların huzurunda yaptıkları konuşmalardan anlaşılmaktadır (Süheylî, VII, 516-524; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 334-338). İbn Hudeyde, Hz. Peygamber'in elçi ve kâtiplerine dair el-Miṣbâḥu'l-muḍî adlı eserinde (Beyrut 1405/1985) kırk sekiz elçiyle ilgili bilgi verir. Resûl-i Ekrem'in gelen elçileri karşılarken en güzel elbiselerini giydiğine, getirilen hediyeleri kabul ettiğine ve misafirleri uğurlarken kendilerine azık hazırlatıp hediye verdiğine dair kaynaklarda zengin malzeme vardır (meselâ bk. İbn Sa'd, IV, 346; Heysemî, X, 304; Müttakī el-Hindî, X, 612; Muhammed b. Abdülbâkī

ez-Zürkānî, IV, 37; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 95-97, 353, 506, 511).

Hz. Peygamber'in darda olana yardım etme ve zayıf olanı koruma ilkesini samimiyetle uygulaması onun dış ilişkiler konusundaki başarısının anahtarlarındandır. Meselâ Hudeybiye Antlaşması öncesinde kıtlık çeken Mekke'deki Kureyş fakirlerine dağıtılmak üzere Ebû Süfyân'a mal göndermiş, o da kendi düşmanlıklarına karşı yapılan bu cömertliği övgüyle dile getirmişti (İbn Hacer, II, 505; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 571). Mekke'nin fethi sırasında, şehrin en nüfuzlu lideri iken bir anda otoritesini kaybeden Ebû Süfyân'ın evine sığınanların güven içinde olacağını duyurması hem onu memnun etmiş hem de halk arasında olumlu bir etki bırakmıştı. Yine bu esnada, ensarın sancağını taşıyan Sa'd b. Ubâde'nin, Allah'ın Mekke'nin başını önüne eğdiği bu günde şehri yağmalayabileceklerini ima eden bir söz söylediğini duyunca Resûlullah'ın, bugünün bağışlama günü olduğunu ve Allah'ın Mekke'yi asıl bugün yücelteceğini belirterek onu görevden alıp yerine oğlu Kays'ı tayin etmesi (Vâkıdî, II, 821-822) ve Kureyşliler'i affederek büyük bir âlicenaplık göstermesi şehirdeki olumsuz havayı bir anda değiştirmiş ve halkın İslâmiyet'i kabul etmesine vesile olmuştu.

Hz. Peygamber fetihten sonra Mekke'de kalmayıp Medine'ye dönmekle hem zor zamanında kendisine yardım eden en-sara vefa borcunu ödemiş, hem de bu şehrin İslâm devletinin merkezi olma özelliğini dikkate alarak ümmetin birliğini koruma yönünde siyasî bir basîret göstermişti (Rabbath, s. 180). Ensarın fethin ardından Resûlullah'ın kendi memleketinde kalacağından endişe ettiğini öğrenince böyle bir davranışın "hamd" kökünden türeyen adıyla (Muhammed) çelişeceğine işaretle onları asla terketmeyeceğini belirtmiştir (Müsned, II, 538; Müslim, "Cihâd", 84-86).

Resûl-i Ekrem'in barışın tesisi ve devamı için diğer toplumların ve din mensuplarının önde gelenleriyle ilişkilerinde son derece yumuşak ve cömert davranması, kendilerine itibar göstermesi de dış siyasetinin bir parçasıydı. Resûlullah'ın buna ilişkin tavsiyesini (İbn Mâce, "Edeb", 19) ve uygulamalarını yorumlayan âlimler bu konuda din ayırımı yapmadığını belirtirler (Münâvî, I, 241; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 166, 568-570). Nitekim onun mütevazi, nazik ve âlicenap tavırları sebebiyle birçok kabile lideri İslâmiyet'i kabul etmiş, kabileleri de onları takip etmiştir (bazı

örnekler için bk. İbn Hişâm, II, 580; İbn Sa‘d, I, 322; İbn Manzûr, XVI, 294, 296; İbn Hacer, I, 16).

Savaş ve Ordu. Hz. Peygamber, başkalarıyla ilişkilerinde iyiliği ve barışı esas almakla birlikte müslümanların Mekke'de yaşadıkları acı tecrübe askerî bakımdan güçlü olmalarını gerektiriyordu. Kur'ân-ı Kerîm haksız saldırıya uğramaları sebebiyle müslümanlara savaşma izni veriyor (el-Hac 22/39) ve onlardan düşmana karşı hazırlıklı olmalarını istiyordu (el-Enfâl 8/60). Bundan dolayı Resûl-i Ekrem'in Medine dönemindeki hayatı saldırganları cezalandırmak, düşman güçlerinin birleşmesini önlemek, yol ve ticaret güvenliğini sağlamak gibi çeşitli amaçlarla yapılan bir dizi askerî harekât ve savaşla geçmiştir.

Resûlullah'ın bizzat kumanda ettiği gazvelerin sayısı Vâkıdî, İbn Hişâm ve İbn Sa‘d'ın tesbitlerine göre yirmi yedidir (el-Meġāzî, I, 7; es-Sîre, II, 608-609; eṭ-Ṭabaḳāt, II, 5-6). Mahmûd Şît Hattâb umretü'l-kazâyı da ekleyerek bu sayıyı yirmi sekize çıkarır ki bunlardan yalnız dokuzunda savaş meydana gelmiştir. Gazvelerin ilki 2. yılın Safer ayında (Ağustos 623) vuku bulan Veddan Gazvesi, sonuncusu da 9. yılın Receb ayındaki (Ekim 630) Tebük Gazvesi'dir. Seriyye denilen ve bir sahâbî tarafından kumanda edilen askerî birliklerin sayısıyla ilgili olarak otuz beşelli altı arasında değişen rakamlar verilmekte, hatta bazıları bu sayıyı yetmişin üstüne çıkarmaktadır (Şâmî, VI, 9-12; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 483-484, 568). Seriyyeler Kureyş kervanlarını tâciz etme, güvenlik, istihbarat ve keşif, İslâm'a davet, bir saldırıya karşılık verme, hedef şaşırtma, destek, özel görev gibi çeşitli amaçlarla yapılmıştır. Bu sayede düşman güçleri ve planları, niyet ve hareketleri hakkında bilgi edinilmiş, insan ve madde kaynakları değerlendirilmiş,

saklanma, levazım kaynakları, düşmanla karşılaşma ve düşmanı pusuya düşürme imkânları bakımından çevredeki arazi tanınmıştır. Seriyyelerin ilki, Hz. Hamza kumandasında hicretin 1. yılı Ramazan ayında (Mart 623) Îs mevkiine (Sîfülbahr Seriyyesi), sonuncusu, Hz. Ali kumandasında 10. yılın Ramazanında (Aralık 631) Mezhic'e gönderilmiştir (Mahmûd Şît Hattâb, Ḳādetü'n-nebî, s. 9-10; gazve ve seriyyelerle ilgili çeşitli bilgileri içeren cetveller için bk. a.g.e., s. 646-656).

Başarılı bir savaş stratejisi için gerekli olan organizasyon, moral, sürpriz, hücuma dayalı aksiyon, güvenlik, hareketlilik, sürat, gücün tasarruflu kullanılması, merkezî kumanda, bölge coğrafyasının etkin kullanımı, gizliliğin korunması, sağlam ve sistemli istihbarat gibi temel yöntem ve prensiplerin Hz. Peygamber tarafından büyük bir maharetle uygulandığı görülmektedir. Resûl-i Ekrem uyguladığı savaş stratejisiyle düşmana hemen her zaman sürpriz yapmış, büyük harekâtların altısında, küçüklerin dokuzunda düşmanı tamamen hazırlıksız yakalamıştır. Bu sayede askerî seferlerinin yalnız üçte birinde savaş meydana gelmiştir. Gönderdiği seriyyelerin de otuz ikisinde düşman tamamen sürprizle karşılaşıp direnememiştir. Yalnız dokuzunda küçük çaplı çatışmalar, Mûte'de ise savaş meydana gelmiştir (Afzal Ur Rahman, s. 48-50). Hz. Peygamber'in savaş stratejisinde insan ve mal kaybının asgaride tutulması önemli bir ilkeydi. Bu sebeple harekâtlarda silâhlı çatışma olmaması için özel tedbirler alır, anlaşmazlığın savaş yapılmadan halli için büyük gayret gösterirdi. Arap yarımadasında İslâm hâkimiyetinin sağlandığı on yıl içinde Resûl-i Ekrem'in katıldığı dokuz savaşta müslümanların kaybı rivayet farklılıklarına göre en çok 147, düşmanın kaybı ise 288'dir. Seriyyeler için farklı rakamlar verilse de savaşlarla birlikte her iki tarafın toplam kaybı 1000 civarında bir rakama ulaşmaktadır. Benî Kurayza'nın 600-700 olduğu rivayet edilen kaybı bunların dışındadır (Muhammed Hamîdullah, Hz. Peygamber'in Savaşları, s. 21; Afzal Ur Rahman, s. 50; Zafar Ali Qureshi, I, 155). Resûlullah, meşruiyet gerekçesi bulunmayan bir savaşa rıza göstermediği gibi savaşın keyfîlikten uzak tutulması ve temel hukuk ilkelerine bağlı kalınması için çaba harcamıştır. Fiilen çatışmaya katılmayan çocuk, kadın ve yaşlı kimselerin öldürülmesini, hıyanette bulunulmasını, ahde vefasızlık gösterilmesini yasaklamış (örnekler için bk. Vâkıdî, II, 554, 757-758, 778; III, 1117; İbn Hişâm, II, 344-345; Şâmî, VI, 83-84; Özdemir, s. 36, 97, 99), düşmanın öldürülmesi sırasında kin ve nefreti arttıracak davranışlardan sakınılmasını, iyilik ve güzelliğin şiar edinilmesini (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 110, "Eḍâḥî", 11), esir ve rehinelere iyi davranılmasını emretmiş, diğer milletlerin uyguladığı işkence vb. uygulamalardan askeri menetmiş, hukuka aykırı bir uygulama gördüğünde onu düzeltmiş veya tazminle telâfi yoluna gitmiştir (örnekler için bk. Vâkıdî, II, 559; İbn Hişâm, II, 428-431; İbn Seyyidünnâs, II, 141; Özdemir, s. 65). Birçok durumda kötülüğe karşı iyilikle muamele ederek insanların saygı ve sevgisini kazanmıştır (Mekke fethi ve Hevâzin örnekleri için bk.

Şehâbeddin el-Hafâcî, II, 38; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 368-370; II, 152).

Hz. Peygamber savaş hazırlıklarını büyük bir gizlilik içinde tutar ve fiilen savaş alanına ulaşıncaya kadar niyetinin düşman tarafından, hatta bazan kendi emrinde bulunan kişilerce öğrenilmesine imkân vermezdi. Düşmanı yanlış hedeflere yönlendirmeye büyük özen gösterirdi. Hicretin 17. ayında Abdullah b. Cahş kumandasında Nahle'ye bir seriyye gönderdiğinde yapacakları göreve dair tâlimatın yer aldığı mektubun iki gün sonra açılmasını emretmesi, Mekke fethinin hazırlıkları sırasında Suriye yönünde Batn-ı İdam'a bir askerî birlik göndermesi bu amacı taşıyordu. 10.000 kişilik büyük bir orduyla girişilen Mekke'nin fethi esnasında Medine'de giriş ve çıkışlar kontrol altına alınmış, Hz. Ebû Bekir ve Âişe gibi yakınları bile hazırlığın hangi amaçla yapıldığı hususunda bilgilendirilmemiş, dışarıdan orduya katılacakların iltihakı yol boyunca sağlanmış, düşman ancak İslâm ordusu Mekke'ye yakın bir yere geldiğinde işin farkına varabilmişti. Benî Lihyân Gazvesi sırasında orduyu önce kuzeye, Şam'a doğru yola çıkarıp daha sonra bu kabile üzerine yürümüş, Hayber Gazvesi esnasında Hayber yahudilerine yardıma giden Gatafân kabilesi toprağındaki Recî'e yönelip Gatafân ve Fezâre'nin kendi yurtlarını savunmak için dönmelerini sağlamış, ardından Hayber'e doğru giderek ittifak kurmalarını önlemişti.

Savaşta düşmanı yanıltıcı strateji ve taktiklerin önemine dikkat çeken Resûlullah (Buhârî, "Cihâd", 157; Müslim, "Cihâd", 17-18), Hendek Gazvesi sırasında Gatafân ve Fezâre liderleriyle anlaşma yolları arayarak mevcut ittifakı bozmaya çalışmış, yeni müslüman olan Gatafânlı Nuaym b. Mes'ûd'u bu durumdan habersiz olan yahudiler ve Kureyş ile Gatafân kabilelerinin arasını açmak için görevlendirmiştir (Vâkıdî, II, 480 vd.; İbn Hişâm, II, 229-231; İbn Sa'd, IV, 277; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 544-545). Mekke'nin fethi sırasında şehre yakın bir yerde konaklayan orduda her askerin ateş yakmasını emretmesi ve amcası Abbas'tan Ebû Süfyân'ı ordunun geçişini göreceği bir yerde alıkoymasını istemesi Mekke halkının direncini kırarak karşı koymalarını önleme amacını taşıyordu (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 387-388). Resûlullah, savaş

stratejisinin bütün unsurlarını başarıyla uygularken düşmanın aynı şekilde karşılık vermesine fırsat tanımamış, bizzat katıldığı on bir büyük harekâtın

sekizinde ve on yedi küçük harekâtın hepsinde taarruzda bulunarak inisiyatifi elinde tutmuştur. Bedir, Uhud ve Hendek'te düşman müslümanların üzerine gelmişse de inisiyatif yine Resûl-i Ekrem'in elinde olmuş, yüksek taktik hareketleriyle düşmanı şaşırtıp bozguna uğratmıştır (Afzal Ur Rahman, s. 49).

Savaşlarda en sıkıntılı durumlar karşısında bile paniğe kapılmayan ve acziyet göstermeyen Hz. Peygamber bir kumandanda bulunması gereken güçlü irade ve cesaret, sabır ve tahammül, tereddütsüz sorumluluk üstlenme, emri altındakileri iyi tanıma, onlara karşı âdil davranma, zorluklara birlikte göğüs germe, güven ve saygı telkin etme, süratle doğru ve tereddütsüz karar verme, yardımcılarına danışma, sır saklama, zaferle şımarmama ve yenilgiden yılmama gibi vasıflara sahipti. Mümkün olduğu ölçüde kendi zamanında mevcut askerî alet ve araçları kullanmaya önem verirken askerlerinin moralini yüksekte tutma hususunda büyük başarı göstermiş, maddî ve manevî güçler arasında mükemmel bir denge kurmuştur. İnsan psikolojisine ve sosyal ilişkilere önem vermiş, karşılıklı sevgi ve saygıyı, yönetici ve kumandanlara itaati, çekişme ve ayrılığa düşmemeyi tavsiye etmiş, askerî harekâtlar sırasında bile ashabın özel meseleleriyle ilgilenmekten geri durmamıştır.

Düzenli orduların bulunmadığı Arap kabile toplumunda insanlar maddî güçlerine göre kendilerini koruyacak silâhlara sahip olup savaşlarda silâhıyla orduya katılıyordu. Hz. Peygamber savaş durumuyla sınırlı olsa da orduyu belli bir düzen içinde oluşturmak, silâhı bulunmayanlara silâh temin etmek, yeni silâhlar ve savaş teknikleri konusunda onları yetiştirmek için tedbirler almıştır. Orduya katılacak kimselerin her yıl tesbitini bizzat yapıyor (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 384-385) ve isimlerini yazdırıyordu (Buhârî, "Cihâd", 181; Müslim, "Ḥac", 74; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 373; II, 321). Kadınları da gerektiğinde savaşta yiyecek ve silâh taşıma, hastaları tedavi etme gibi hizmetlerde istihdam ediyordu (Buhârî, "Cihâd", 62-68; İbn Hişâm, II, 239; M. Abdülhay el-Kettânî, II, 179-183).

Resûl-i Ekrem genç ve yetenekli kumandanların yetişmesine büyük önem vermiş, bizzat bulunduğu askerî harekâtlardaki önderliği yanında bu savaşlarda ve özellikle seriyyelerde şahsî inisiyatif tanıyıp onları eğitmiştir. İlk yıllarda bizzat kendisi kumandanlık yaparken daha sonra bu görevin

yeni yetişen kumandanlara verildiği dikkat çekmektedir (Afzal Ur Rahman, s. 109-110). Hz. Peygamber, bazı sahâbîleri kale kuşatmalarında kullanılan savaş aletlerinin yapımını öğrenmekle görevlendirmiş ve Tâif kuşatmasında mancınık kullanmıştır (Vâkıdî, III, 924; İbn Hişâm, II, 483; Şâmî, V, 560-561). Hendek Gazvesi sırasında Medine'nin çevresine hendek kazılması da Araplar arasında bilinen bir şey olmayıp Selmân-ı Fârisî'nin tavsiyesiyle yapılan bir uygulamadır (İbn Hişâm, II, 216, 224; Süheylî, VI, 206-207). Resûlullah'ın o dönemde bilinen her türlü silâhı temin etmeye çalıştığı, kılıç, mızrak, ok gibi silâhlar yanında zırh, miğfer, kalkan gibi aletleri de bizzat kullandığı bilinmektedir (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 518-520). Sefer ve savaş sırasında parola ve üniforma sayılabilecek belli renkte sarık ve elbiseler veya belli işaretler kullanılmasını istemiş (a.g.e., I, 499-501), ayrıca ok atmayı, ata binmeyi ve yüzmeyi teşvik etmiş, bu hususta yarışlar düzenleyerek eğitime önem vermiştir (a.g.e., II, 158-160, 385-386). Silâhlar devletin imkânları yanında büyük ölçüde bağışlarla sağlanıyor, Hz. Ömer'in naklettiğine göre Resûlullah, fey gelirlerinden ailesinin bir yıllık nafakasını ayırdıktan sonra kalan miktarla at ve silâh aldırıyordu (Müslim, "Cihâd", 48; Tirmizî, "Cihâd", 39; ayrıca bk. İbn Hişâm, II, 245; sahâbîlerin bağış konusundaki özveri örnekleri için bk. İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, III, 483; Nûreddin el-Halebî, III, 100; M. Abdülhay el-Kettânî, II, 473, 475, 496, 499).

Hz. Peygamber ayrıca disiplinli ve başarılı bir haber alma teşkilâtı oluşturmuştu. Bir sefere çıkıldığında veya dönüşte gerek düşman hakkında bilgi edinmek gerekse yol güvenliğini sağlamak için keşif kolları çıkarır, kılavuz ve casuslar kullanır (a.g.e., I, 526, 538-541; Muhammed Hamîdullah, Hz. Peygamber'in Savaşları, s. 227-251), gerektiğinde henüz müslüman olmayan kimselerden de yararlanırdı (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45; İbn Hacer, I, 187, 332; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 524-525).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Câmiʿ”, 4; Müsned, I, 149-150; II, 231, 538; III, 441, 480; IV, 126; V, 26, 239; Dârimî, “Muḳaddime”, 2; Buhârî, “ʿİlim”, 2, “Aḥkâm”, 24, 41-42, “Libâs”, 52, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 45, “Cihâd”, 62-68, 102, 157, 181, “İcâre”, 1; Müslim, “Ḥac”, 74, “İmâre”, 7, 13-17, “Cihâd”, 3, 6, 17-18, 48, 84-86; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 6, “Edeb”, 19, “Eṭʿime”, 30, “Ticârât”, 6; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 6, “İmâre”, 4, 10, “Cihâd”, 110, “Eḍâḥî”, 11; Tirmizî, “Cihâd”, 39, “Menâḳıb”, 18; Nesâî, “Beyʿa”, 33; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 7, 197; II, 480 vd., 554, 559, 757-758, 778, 821-822; III, 924, 927, 1117; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 216, 224, 229-231, 239, 245, 344-345, 404, 428-431, 483, 518, 540, 559-560, 580, 608-609, 639; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 258-291, 312, 313, 315, 316, 322, 332, 357-358; II, 5-6; III, 109-110, 136, 221-222, 306-307; IV, 277, 346; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 231; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 342-343; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Kahire 1405/1984, XXII, 157; Hâkim, el-Müstedrek, I, 406; III, 577; IV, 88, 92, 93; Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, II, 156; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 583; II, 396; III, 72-73; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 25; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bîcâvî), Kahire 1394/1974, IV, 1626-1627, 1642; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, VI, 206-207; VII, 93, 426-427, 516-524; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, Beyrut 1399/1979, I, 521-522; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 80; II, 356; III, 483-485; IV, 214; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 26; Karâfî, el-Furûḳ, Tunus 1302, I, 249; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XVI, 248, 294, 296; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-eṡer, Beyrut 1402/1982, II, 141; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, I, 125-126; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, X, 304; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 16, 187, 286, 307-308, 332, 546; II, 30, 45-46, 421, 502, 505, 541; III, 682; IV, 465, 505; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâʾ bi-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ, Kahire 1326, I, 525; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, II, 125; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, V, 560-561; VI, 9-12, 83-84; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, VI, 41, 88; X, 612; Münâvî, Feyżü’l-ḳadîr, I, 241; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-

Dîbâcü'l-müẕheb içinde), Kahire 1329-30, s. 252-253; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts.

(Dârü'l-maʻrife), III, 100; Şehâbeddin el-Hafâcî, Nesîmü'r-riyâż, Kahire 1327, I, 328; II, 38; IV, 264; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu'l-Mevâhib, Kahire 1329, IV, 37; R. B. Smith, Mohammed and Mohammedanism, London 1876, s. 137, 156, 201; Mahmûd Şît Hattâb, er-Resûlü'l-ḳāʾid, Bağdad 1960; a.mlf., Ḳādetü'n-nebî, Dımaşk 1415/1995; a.mlf., "es-Sefârât ve'r-resâʾilü'n-nebeviyye: Küttâbü'n-nebî ve mevâddühüm el-kitâbiyye", el-Mevrid, XVI/1, Bağdad 1987, s. 29-50; W. Montgomery Watt, Muhammad: Prophet and Statesman, Oxford 1961; a.mlf., "Muḥammad", ER, X,137-146; E. Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire, London 1962, V, 255; G. E. von Grunebaum, Classical Islam: A History 600-1258 (trc. K. Watson), London 1970, s. 27, 42; R. Paret, Mohammed und der Koran, Stuttgart 1976, s. 138; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I-II, tür.yer.; a.mlf., Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1982; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985; M. Tâhir b. Âşûr, Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Tunus 1985, s. 28-39; M. Ali Kapar, Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti, İstanbul 1987; M. Yasin Mazhar Siddiqui, Organisation of Government under the Prophet, Delhi 1987, tür.yer.; Philip C. Almond, Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians, Wiesbaden 1989, s. 28-31, 39-40; E. Rabbath, Mahomet: Prophète arabe et fondateur d'état, Beyrouth 1989; Afzal Ur Rahman, Muhammad as a Military Leader, Delhi 1990; Muhammad Siddique Qureshi, Foreign Policy of Hadrat Muhammad, New Delhi 1991; Zafar Ali Qureshi, Prophet Muhammad and his Western Critics, Lahore 1992, I-II; Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara 1997, s. 204, 205, 208, 212, 214, 215, 275, 294; M. Reeves, Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making, Reading 2000; Serdar Özdemir, Hz. Peygamber'in Seriyyeleri, İstanbul 2001; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I-II, tür.yer.; İzzeddin İbrâhim, "ed-Dirâsâtü'l-müteʿalliḳa bi-resâʾili'n-nebî ile'l-mülûk fî ʿaṣrih", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XXIII, Bağdad 1983, s. 237-262; Yoshiko Oda, "Muhammad as the Judge: An Examination of the Specific Quality of Muhammad's Charismatic Authority", Orient, XXII, Tokyo 1986, s. 58-72; F. Buhl - [A. T. Welch], "Muḥammad", EI^2

(İng.), VII, 360, 375.

Ahmet Özel

III. DİNDEKİ YERİ

A) Kur'an ve Sünnet'e Göre Hz. Muhammed. İslâm'da imanın üç temel esasından birini nübüvvet konularının (diğerleri ulûhiyyet ve âhirettir) teşkil ettiği bilinmektedir. Kur'an'da Resûl-i Ekrem'in nebîlik konumuna temas eden âyetlerin bir kısmında onun peygamberler silsilesinin son halkasını oluşturduğu (el-Ahzâb 33/40), peygamberlere gelen ilâhî emir ve yasakları tebliğ edip fert ve toplumları mânevî arınmaya tâbi tutma, onlara kitap ve hikmeti öğreterek hak dini yaşayacak bir olgunluğa kavuşturma görevinin Hz. Muhammed'e de verildiği ifade edilmektedir (eş-Şûrâ 42/13; el-Cum'a 62/2-3). Bütün semavî din mensuplarının hürmetle anıp sahiplendiği Hz. İbrâhim, oğlu İsmâil ile birlikte Kâbe'yi inşa ederken sonraki toplulukların içinden bu görevleri ifa edecek bir elçi göndermesini Allah'tan dilemiştir (el-Bakara 2/129). Nübüvvetinin geçmişle bağlantısının ne olduğu hususunda sorulan bir soruya Hz. Peygamber'in verdiği cevap ilgili âyetlerin bir açıklaması mahiyetindedir: "Nübüvvetimin tarihî kaynağı atam İbrâhim'in duası ve Îsâ'nın benim peygamber olarak gönderileceğimi müjdelemesidir" (Müsned, IV, 127, 128; V, 262). Yine Resûl-i Ekrem, kendisinin diğer peygamberlerle olan münasebetini mükemmel inşa edilen, fakat bir tuğlası eksik bırakılan binaya benzetir (Buhârî, "Menâḳıb", 18; Müslim, "Feżâ᾽il", 21-23). Sâffât sûresinde Hz. Nûh'tan itibaren bazı peygamberlere ismen selâm okunduktan sonra Allah'ın bütün elçilerine selâm gönderilmiş, buna bağlı olarak Hz. Peygamber de, "Bana selâm okuduğunuzda Allah'ın diğer elçilerine de selâm okuyun, zira ben de onlardan biriyim" demiştir (Taberî, XXIII, 139; İbn Kesîr, VI, 43). Bu âyet ve hadisler bütün peygamberlerle birlikte Hz. Muhammed'e de iman etmenin gereğini ortaya koymaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Muhammed'in nübüvvetle görevlendirilip gönülleri gerçeklere açık olan topluluklara gönderilmesi ilâhî bir lutuf diye nitelendirilmekte (Âl-i İmrân

3/164), onun tebligatı ve oluşturduğu inançlı toplum, bunların tarih içinde oynadığı rol bütün insanlık için bir rahmet olarak değerlendirilmektedir (el-Enbiyâ 21/107).

Resûl-i Ekrem'in Kur'an'ın muhtevasında çok önemli bir yer tuttuğu görülür. Kur'ân-ı Kerîm'de çoğul sîgasıyla gelip Hz. Muhammed'i de kapsayan 170 civarındaki âyette "resûl" ve "nebî" kelimeleri geçmekte, ayrıca Peygamber'in kendisi kastedilmek üzere resul 171, nebî de otuz dokuz defa tekrarlanmakta, yirmi beş kadar âyette de "irsâl" kalıbından fiillerle risâlet görevi ona nisbet edilmektedir. On üç âyette "yâ eyyühe'n-nebî", iki âyette "yâ eyyühe'r-resûl" hitabı yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nbʾe", "rsl" md.leri). Mâtürîdî, Allah'ın bütün peygamberlere kendi isimleriyle hitap ederken Muhammed aleyhisselâma "ey resul, ey nebî" diye hitap etmesini onun diğerlerine üstünlüğünün işareti olarak kabul etmiş (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 183b), onun bu görüşü talebesi Ebü'l-Leys es-Semerkandî vasıtasıyla Kādî İyâz'a da intikal etmiştir (eş-Şifâʾ, I, 62). Kur'ân-ı Kerîm'de dört âyette Muhammed ismi yer almaktadır. Bunların ikisinde "resûlullah" tabiri geçmekte (el-Ahzâb 33/40; el-Feth 48/29), birinde resul olduğu ifade edilmekte (Âl-i İmrân 3/144), birinde de dünya ve âhiret mutluluğuna erişmek için Muhammed'e inanmak şart koşulmaktadır (Muhammed 47/2). Diğer bir âyette, Hz. Îsâ'nın kendisinden sonra gelecek resulü müjdelerken onun adının Ahmed olacağını söylediği bildirilmektedir (es-Saf 61/6). Seksen altı âyette Allah ve Muhammed kastedilerek resul kelimesi vav edatı ile bir arada zikredilmiş, on yedi âyette de "bizim resulümüz", "O'nun resulü" anlamındaki terkipler yer almıştır. Kur'an'da ikinci ve üçüncü şahıs olarak Hz. Peygamber'le bağlantılı zamirlerin sayısı binleri bulmakta, ona yönelik "ḳul" (de ki) hitaplarının sayısı 300'ü aşmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳvl" md.). Ezan içinde yer alan Muhammed ismi yirmi dört saatin her anında Allah adıyla birlikte anılmaktadır. Buna çeşitli münasebetlerle tekrarlanan kelime-i tevhid ve kelime-i şehâdeti, farz namazlardan önceki ikāmette, ayrıca namaz içindeki Tahiyyat, Salli ve Bârik dualarında nebî ve Muhammed isminin tekrar edilişini eklemek gerekir. Çok defa dikkat çekmeyen bu iç içe sistem Hz. Peygamber'in dindeki konumunu göstermektedir.

İnsan sadece maddî sıkıntılarının giderilmesiyle huzur bulamamakta, mânevî desteğe de ihtiyaç duymaktadır. Tarih dinin bu desteklerin başında

yer aldığını ortaya koymaktadır. Resûl-i Ekrem de yakın ve uzak muhataplarının bu ihtiyacını derinden hissetmiştir. “Tebliğ ettiğin ilâhî mesaja inanmayacaklar diye neredeyse kendini helâk edeceksin” (el-Kehf 18/6; eş-Şuarâ 26/3); “Kur’an’ı sana güçlük çekesin diye değil kalpleri etkilenip ürperecek kimseler için bir uyarıcı olarak indirdik” (Tâhâ 20/2-3) meâlindeki âyetler bu gerçeğe işaret etmektedir. Müfessirler, Hicr sûresinde görülen (15/72) “hayatın hakkı için ...” anlamındaki hitabın Resûl-i Ekrem’e Allah’ın bir iltifatı sayıldığını, böyle bir mazhariyetin başka hiçbir peygambere nasip olmadığını ifade eder (Şevkânî, III, 132). Eski peygamberlerin hitap ettiği kavimler çoğunlukla iman etmedikleri için helâk edildiği halde Hz. Muhammed’e, kendisi kavminin içinde bulunduğu sürece onların dünyevî bir cezaya mâruz bırakılmayacağı bildirilmiştir

(el-Enfâl 8/33). Mi‘rac dolayısıyla İsrâ ve Necm sûrelerinde Resûlullah’ı yüceltici ifadeler kullanılmış, Kevser sûresinde birçok iyilik ve güzelliğin ona verildiği zikredilmiştir. Bu sûrede yer alan Kevser ile İsrâ sûresinde (17/79) Resûl-i Ekrem’e vaad edilen makām-ı mahmûd bir arada düşünüldüğünde Peygamber’in getirdiği mesajın dünya var oldukça etkinliğini sürdüreceği yolunda bir sonuca ulaşmak mümkündür (bk. MAKĀM-ı MAHMÛD).

Bütün peygamberler hitap ettikleri toplumları eğitime tâbi tutmakla görevlendirilmiştir. Çeşitli âyetlerde Resûl-i Ekrem’e muhataplarını mânevî kirlerden temizleyip arındırması yolunda faaliyet göstermesi, huzur ve sükûnete kavuşmaları yönünde kendilerinin de şahit olacağı şekilde dua ve niyazda bulunması emredilmiş (et-Tevbe 9/103), şahsına karşı işleyebilecekleri kusurları affetmesi, ayrıca günahlarının bağışlanması için Allah’tan mağfiret dilemesi istenmiştir (Âl-i İmrân 3/159; en-Nûr 24/62; Muhammed 47/19; el-Mümtehine 60/12). Âyetlerde Peygamber ile münasebetleri konusunda topluma da sorumluluklar yüklenmiş, fertlere Allah tarafından görevlendirilen bir elçinin mutlak itaatle karşılanması gerektiği hatırlatılmış, günah işlediklerinde Peygamber’e başvurup af dilemeleri, Peygamber’in de kendileri için bağışlanma talebinde bulunması halinde Cenâb-ı Hakk’ı fazlasıyla bağışlayıcı ve merhametli bulacakları bildirilmiş (en-Nisâ 4/64), ayrıca müminlerin resulün duasını istemeleri tavsiye edilmiştir (et-Tevbe 9/99).

Çeşitli âyetlerden hareketle bir müslümanın Resûl-i Ekrem'e karşı görevlerini, dolayısıyla gerçek bir mümin olmasının şartlarını ona inanmak, itaat etmek, onun izinden gitmek, onu sevmek ve salâtü selâmla anmak şeklinde beş kategori halinde sıralamak mümkündür. Kur'an'da Hz. Peygamber'in risâletinin bütün insanları kapsadığını belirten âyetin devamında Allah ile birlikte resulüne de iman edilmesi emredilmiş (el-A'râf 7/158), bu emir başka âyetlerde iman ve itaat şeklinde tekrarlanmıştır (Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/136). Kur'ân-ı Kerîm'in on iki yerinde emir şeklinde, beş âyette fiil kalıplarıyla Allah'a itaatle resulüne itaat beraber zikredilmiş (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṭvʿa" md.), resule itaat edenin Allah'a itaat etmiş sayılacağı belirtilmiş, Allah ile birlikte resulüne itaatin kadın ve erkek müminlerin şiarı olduğu bildirilmiştir (et-Tevbe 9/71). Kādî İyâz, Cenâb-ı Hakk'ın bu tür âyetlerde kendi ismiyle resulünün ismini, kendisine itaatle resulüne itaati iştirak ifade eden atıf "vâv"ı ile yanyana getirdiğini, böyle bir bağlantının Hz. Muhammed'den başkası için mümkün olmadığını kaydetmiştir (eş-Şifâʾ, I, 24).

Kur'an'da her şeyi kuşatan ilâhî rahmetten faydalanacak kimselerin nitelikleri belirtilirken Tevrat'ta ve İncil'de kendisine atıfta bulunulan ve ümmî bir nebî olan resule tâbi olmalarından söz edilir (el-A'râf 7/157); böylece yahudilerle hıristiyanların da ona inanmaları gerektiğine işaret edilir. "De ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın" meâlindeki âyet (Âl-i İmrân 3/31) Hz. Peygamber'in Asr-ı saâdet'teki muhatapları yanında bütün insanlığa bir çağrıdır. Ayrıca meşakkatli Tebük Seferi'ne katılan muhacir ve ensar gruplarının "zor gününde nebîye uyma" sınavını başardıkları için ilâhî rahmet ve yakınlığa lâyık görüldüğü bildirilmektedir. Bu olayla ilgili âyetlerin sonuncusunda, "Medine halkına ve onların çevresindeki bedevî Araplar'a Resûlullah'tan geri kalmaları ve onun hayatından önce kendi hayatlarını düşünmeleri yakışmaz" denilmek suretiyle Hz. Peygamber'e gösterilmesi gereken saygı ve bağlılık vurgulanmıştır (et-Tevbe 9/117-120).

Diğer nebîlerin yanında Hz. Muhammed'in de muhataplarının hak dini benimseyip ebedî mutluluğa erişmelerini gönülden arzu etmesi ve bunun gerçekleşmemesinden derin üzüntü duyması onun insan sevgisinin bir göstergesidir. Resûl-i Ekrem insanların Allah'ı tanımalarına ve sevmelerine aracı olduğuna göre (Âl-i İmrân 3/31) hem yaratanı hem yaratılmışı seven

bir insandır. Kendisi “habîbullah” olduğunu, fakat bunu övünme vesilesi kılmadığını söylemiş (Müsned, I, 395, 410, 462; Dârimî, “Muḳaddime”, 8; Tirmizî, “Menâḳıb”, 1), habîbullah nitelemesi müslümanların “resûlullah”tan sonra en çok tekrar ettikleri vasıf olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de Peygamber’in müminlere kendi canlarından daha yakın olduğu (el-Ahzâb 33/6), sıkıntıya düşmeleri halinde üzülüp üzerlerine titreyen, şefkat ve merhamet gösteren bir duyarlılığa sahip bulunduğu (et-Tevbe 9/128-129) ifade edilmektedir. Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği bir hadiste Resûl-i Ekrem muhatapları karşısındaki konumunu, ateşe düşmekte ısrar edenleri bellerinden yakalayıp kurtarmaya çalışan kimsenin durumuna benzetmiştir (Müslim, “Feżâʾil”, 17-18; Tirmizî, “Edeb”, 82).

Ebû Abdullah el-Halîmî, Resûlullah’ın özelliklerini bilen aklıselim sahibi bir kişinin onu babasından ve hocasından daha çok sevmesi gerektiğini söylemiş, bu arada bazan sevginin sevilenden beklenebilecek menfaatlerden kaynaklandığına işaret etmiş, ancak Peygamber sevgisinin bu merhaleyi aşarak tâzim ve hürmet derecesine yükselmesinin lüzumunu belirtmiştir (el-Minhâc, II, 45, 124). Resûl-i Ekrem, muhtemelen övünç vesilesi olarak algılanmaması ve sonraki dönemlerde Hıristiyanlık’ta görüldüğü gibi aşırı telakkilere yol açmaması için kendisinin üstünlüğünü dile getiren beyanlara fazla yer vermemişse de birçok hadis mecmuasında Peygamber sevgisine dair bazı ifadeleri mevcuttur. “Sizden hiçbiriniz beni babasından, evlâdından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olamaz” meâlindeki hadis (Buhârî, “Îmân”, 8; Müslim, “Îmân”, 69) bunlardan biridir.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçmiş peygamberlere, seçkin kullara ve cennet ehline Allah’ın selâmı ifade edildiği gibi (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “slm” md.), Allah’ın ve meleklerinin Peygamber’e salât ettikleri bildirilerek müminlerden de ona salâtü selâm getirmeleri istenmiştir (el-Ahzâb 33/56). Allah’ın birine salâtı “rahmet, günahlardan arındırma, mânevî makamını yüceltme” mânasına kabul edilmiş, meleklerin ve müminlerin salâtı da o kimsenin bağışlanıp yüceltilmesi şeklinde yorumlanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “sly” md.; Kādî İyâz, II, 625-627). Namazlarda tekrar edilen Tahiyyat duasında Allah’a, Peygamber’e, namaz kılanların kendilerine ve Allah’ın bütün sâlih kullarına salâtü selâm okunur, ardından Resûl-i Ekrem’e ve Hz. İbrâhim’e özel salât ve bereket dualarında

bulunulur. Bu tür metinler Hz. Muhammed'in kitap, sünnet, İslâm inancı ve dolayısıyla ibadetteki konumunu göstermektedir (bk. SALÂTÜ SELÂM).

Müminlerin Hz. Peygamber'e karşı görevleri sıralandıktan sonra belirtilmesi gereken bir husus da ona karşı saygısızlık gösterilmesine izin verilmemesidir. Bütün peygamberler, inkârcıların kaba kuvvete dayanan reaksiyonlarının yanı sıra psikolojik eziyetlerine de mâruz kalmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de "nebîye veya Allah'a ve resulüne eziyet" diye ifade edilen, dünyada ve âhirette lânete ve elem verici cezaya sürükleyeceği haber verilen bu davranış (et-Tevbe 9/61; el-Ahzâb 33/57) II. (VIII.) yüzyıldan itibaren gündeme getirilmiş, muhtemelen ilk defa Kādî İyâz

tarafından derli toplu olarak ele alınmıştır (eş-Şifâ᾽, II, 932-1046). Peygamber'e eziyet alay, küçümseme, çekiştirme, ayıplama, iftira, aile hayatını karalama vb. şekillerde olabilir. "Seb" ve "şetm" (dil uzatma, ta'n etme, şahsiyetini zedeleyici asılsız eleştiriler yapma) kelimeleriyle ifade edilen bu tür eziyetler dinî ve ahlâkî hayata maddî eziyetlerden daha büyük zararlar getirebilir. Âlimler Hz. Peygamber'e dil uzatan müşrik, münafık, inkârcı ve bozguncuların zararlarını ortadan kaldırmak için bazı maddî müeyyideler belirlemiştir (Topaloğlu, s. 433-442).

Kur'an'da Cenâb-ı Hakk'ın, resulü Muhammed'i bütün dinlere hâkim olacak hak dinin nebîsi olarak gönderdiği (el-Feth 48/28-29), onu peygamberlerin sonuncusu yaptığı (el-Ahzâb 33/40), Kur'an'ı bozulmak ve yok olmaktan koruyup kendi muhafazası altına aldığı (el-Hicr 15/9), hak dinin son halkasını teşkil eden İslâmiyet'i nihaî şekline erdirdiği (el-Mâide 5/3) ve ondan başka din arayışına kalkışanın bu davranışının asla kabul görmeyeceği (Âl-i İmrân 3/85) ifade edilmiş, bu suretle Resûlullah'ın son peygamber olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca bunu belirten birçok rivayet hadis kitaplarında yer almıştır (DİA, XVI, 479-480). Hz. Muhammed'e verilen risâletin evrenselliği çeşitli âyetlerde belirtilmektedir (el-A'râf 7/158; el-Enbiyâ 21/107; Sebe' 34/28). Son peygamberin nübüvvetinden günümüze kadar geçen on dört asırlık zaman içinde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanlar olmuşsa da bu hareketler sapkınlık olarak değerlendirilmiş ve iddia sahipleri kitleleri etkileyememiştir. Bu sosyolojik realite sözü edilen faaliyetlerin ilâhî irade ve planla da bağdaşmadığını göstermektedir (bk. HATM-i NÜBÜVVET).

Allah nezdinde makbul ve seçkin insanlar olan peygamberlerin arasında üstünlük farkının bulunduğu Kur'an'da bildirilmiştir (el-Bakara 2/253; el-İsrâ 17/55). Resûl-i Ekrem, övünç vesilesi yapmadan kendisinin insan türünün ve kıyamet gününün efendisi olduğunu söylemekle birlikte (Buhârî, "Enbiyâʾ", 3, "Tefsîr", 17/5; Müslim, "Îmân", 337-338; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 13; Tirmizî, "Menâḳıb", 1) peygamberler arasında üstünlük tartışmasına girilmesini ve kendisinin diğer nebîlerden üstün olduğu iddiasının sürdürülmesini yasaklamıştır (Buhârî, "Ḫuṣûmât", 1, "Enbiyâʾ", 24, 35; Müslim, "Feżâʾil", 160-163, 166-167). Yine, "Meryem oğlu Îsâ aşırı bir şekilde övüldüğü gibi beni de övmeye kalkışmayın" demiş (Müsned, I, 23-24; III, 249; Buhârî, "Ḥudûd", 31) ve konuşması sırasında onu överken aşırılığa kaçan bir sahâbîyi uyarmıştır (Müsned, IV, 256, 379; Müslim, "Cumʿa", 48). Kādî İyâz, Hz. Peygamber'in beyanları arasındaki farklılığı tevazu gösterme, diğer peygamberlere bir nâkısa getirmeme ve esasen nübüvvetle risâletin kendisinde bir üstünlük tercihinin bulunmaması gibi sebeplerle açıklamıştır (eş-Şifâʾ, I, 307-309).

Kur'ân-ı Kerîm'de geçmiş peygamberler için "abd" ve "beşer" kelimeleri kullanılmış, on âyette Resûlullah'tan abd olarak söz edilmiş, ayrıca beşer olduğunu söylemesi emredilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿabd", "bşr" md.leri). Bu husus birçok hadiste de yer almıştır (Wensinck, el-Muʿcem, I, 183; IV, 108, 109). Resûl-i Ekrem kendisine hürmette aşırıya kaçılmasını menetmiş (Müsned, IV, 381; V, 227; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 40; Tirmizî, "Raḍâʿ", 10), ölüm döşeğinde iken, peygamberlerinin kabrini mâbed edinenleri ağır bir dille yermiş, müslümanları böyle bir davranıştan sakındırmıştır (Buhârî, "Ṣalât", 55; Müslim, "Mesâcid", 19-23).

İslâm dininde Peygamber sevgisine büyük önem verilmekle birlikte bütün sevgilerin üstünde Allah sevgisinin bulunduğu özellikle belirtilmiştir (el-Bakara 2/165). "Bir şeyi aşırı derecede sevmen gözünü kör, kulağını sağır edebilir" meâlindeki hadisin de işaret ettiği gibi (Müsned, V, 194; VI, 450; Ebû Dâvûd, "Edeb", 116; Aclûnî, I, 343-344) Peygamber sevgisi onun gerçek hayatı, şahsiyeti ve dindeki konumuyla paralel olmalıdır. Ehl-i kitap, aslında tek tanrı inancına sahip olduğu halde peygamberlerine beşer üstü bir konum biçmiş, böylece tevhid ilkesini zedelemiştir (et-Tevbe 9/30). İslâm tarihinde Hz. Peygamber'i tanrılaştırmaya kadar giden inanç grupları ortaya

çıkmamışsa da onun gerçek hayatı, şahsiyeti ve konumuyla bağdaşmayan bazı aşırı telakkiler bilhassa halk kitleleri arasında etkili olmuştur. Zaman zaman yabancılar tarafından Resûl-i Ekrem'in şahsiyetiyle ilgili yakıştırmalar ileri sürülmüş, bunun yanında Peygamber'i yüceltme amacıyla asılsız rivayetler ve hayal ürünü malzemeler de üretilmiştir. Aklî ve naklî ilimler alanında uzman olan bir kısım âlimler dahi Resûlullah'a dair haber ve rivayetlerde bazı yanlışlıklara düşmüştür. Nitekim Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân adlı eserinin Peygamber sevgisine ayırdığı bölümlerinde (II, 45-178) sahih olmayan birçok rivayeti toplamıştır. Aynı şey, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ ve Süyûtî'nin el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ adlı eserleri için de söz konusudur. Süyûtî, el-Leʾâli'l-maṣnûʿa'sında mevzû olduğuna hükmettiği rivayetlerle ilk dönem muhaddislerinin zayıf veya mevzû kabul ettiği nakillerine bile bu eserinde yer vermiştir. Hz. Muhammed'in şahsiyetini doğru olarak bilip tanımak, iman ve gönül hayatını ona göre düzenlemek her müslümanın önemli görevlerinden biridir. Zira Muhammed aleyhisselâmın Kur'an ve Sünnet ile sahih siyer kitaplarında yer alan gerçek şahsiyeti taklit edilip uyulması mümkün olan en güzel örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿazr", "sly" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nbʾe", "rsl", "ḳvl", "ṭvʿa", "slm", "ʿabd", "bşr" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, I, 183 ("bşr" md.); IV, 108, 109 ("ʿabd" md.); Müsned, I, 23-24, 395, 410, 429-430, 462; II, 241, 428, 460; III, 249; IV, 127, 128, 194, 256, 379, 381; V, 194, 227, 262; VI, 450; Dârimî, "Muḳaddime", 8; Buhârî, "Menâḳıb", 18, "Îmân", 8, "Enbiyâʾ", 3, 24, 35, "Tefsîr", 17/5, "Ḫuṣûmât", 1, "Ḥudûd", 31, "Ṣalât", 55, "Eẕân", 95; Müslim, "Feżâʾil", 17-18, 21-23, 160-163, 166-167, "Îmân", 69, 337-338, "Cumʿa", 48, "Mesâcid", 19-23, "Ṣalât", 35-38; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 13, "Nikâḥ", 40, "Edeb", 116; Tirmizî, "Menâḳıb", 1, "Edeb", 82, "Raḍâʿ", 10; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXIII, 139; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Süleymaniye Ktp., Mihrişah, nr. 176, vr. 183b; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr.

Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, II, 45-178; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, I, 24, 62, 307-309; II, 625-627, 932-1046; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1385/1966, VI, 43; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, Kahire 1351, I, 343-344; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Kahire 1349-51, III, 132; Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd (nşr. M. Reşîd Rızâ), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru İbn Hazm), s. 160-161; Bekir Topaloğlu, "Peygamber'e Saygısızlığın Dinî Hükmü", Hz. Peygamber ve Aile Hayatı (haz. İ. Lütfi Çakan - İsmail Kurt), İstanbul, ts. (İlmî Neşriyat), s. 429-445.

Bekir Topaloğlu

B) İbadet Hayatı ve Hukuktaki Yeri.

Hz. Peygamber'in, içinde yetiştiği toplumun dinî telakkilerinin merkezinde yer alan çok tanrı inancından ve putlara tapma gibi ritüellerden baştan beri uzak durduğu, peygamberlik öncesinde Kâbe'yi tâzim gibi İslâm'daki ibadet anlayışına paralel dinî davranışlarda bulunduğu bilinmektedir. Onun vahiy almadan önceki dönemde geçmiş peygamberlerden birinin dinine göre amel etmekle yükümlü olup olmadığı meselesi İslâm âlimlerince geniş biçimde tartışılmıştır. Hz. Muhammed'in tâbi değil metbû sayıldığı gerekçesiyle buna olumsuz bakanlara karşılık bazı delillerden hareketle ve Âdem, Nûh, İbrâhim,

Mûsâ, Îsâ isimlerini tasrih ederek belirli bir peygamberin dinine uyduğunu ileri sürenler yahut izlediği yolun bütün peygamberlerin dinine uygun olduğunu söyleyenler de vardır. Birçok usulcü ise aklen mümkün görünse de böyle bir mükellefiyetin fiilen varlığı konusunda delil bulunmadığı için bir hüküm belirtmenin doğru olmayacağı kanaatindedir. Resûlullah'ın hayatını inceleme ve değerlendirme açısından önem taşıması bir yana, muayyen bir naklî bilgiye değil değişik naslardaki ifadelerin yorumuna dayanan bu görüş ve tartışmaların bizzat Resûl-i Ekrem'in yükümlülüğü açısından pratik sonucunun bulunmadığı genellikle kabul edilir. Bu konunun fıkıh usulündeki asıl önemi ise Kitap ve Sünnet'te anılan, fakat yürürlükte bırakıldığı veya kaldırıldığı bildirilmeyen önceki ilâhî dinlere ait

hükümlerin müslümanlar bakımından da kaynak değeri taşıyıp taşımamasıyla ilgilidir (bk. ŞER‘U MEN KABLENÂ).

Kur’ân-ı Kerîm’de kendisine itaatin Allah’a itaat etmek gibi olduğu ve Kur’an’ı insanlara açıklamakla görevlendirildiği bildirilen Hz. Muhammed’in (en-Nisâ 4/80; en-Nahl 16/44) teşrî‘ içerikli söz, fiil ve onaylarının kitaptan sonra ikinci ana kaynak sayılması, ibadetlerin yanı sıra hukukî ilişkiler alanına ait meselelerin hükümlerini delillerden çıkarma işini üstlenen fıkıh ilminin bütün İslâm âlimlerince kabul gören temel ilkelerinden biri olduğundan, Resûl-i Ekrem’in hayatının peygamberlik sonrası dönemi İslâmiyet’teki ibadet ve hukuk ahkâmı bakımından özel bir önem taşır. Usûl-i fıkıhta bu anlamıyla sünnet delili çok geniş biçimde incelenmiştir. Hadislerin rivayetiyle ilgili meseleler yanında değişik sünnet türlerinden ve özellikle Hz. Peygamber’in fiillerinden farklı mânalar çıkarılabilmesi olgusu ve sünnetin kitap delili karşısındaki konumu etrafında gelişen metodolojik tartışmalar bu konuda zengin bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu arada Resûlullah’ın teşrî‘ içerikli tasarruflarının peygamber sıfatıyla yahut hâkim veya devlet başkanı gibi bir sıfatla işlenmiş olması da bunlara bağlanacak sonuçlar açısından önemlidir. Doğrudan peygamberlikle ilgisi bulunmayan ordu düzeni, meyve ağaçlarına aşı yapılması gibi konularda Resûl-i Ekrem’in kendi bilgi ve tecrübesine göre kararlar verdiği hususu genel kabul görmekle birlikte onun şer‘î hüküm kapsamına giren meselelerde ictihad yoluyla -vahiy almadan- açıklama yapmasının mümkün olup olmadığı hususu tartışılmıştır. Şer‘î hüküm ve re’y kavramlarının tanım ve kapsamıyla ilgili görüş farklılıklarının etkisi altında cereyan eden bu tartışmalarda iki temel yaklaşımdan biri Hz. Peygamber’in ictihad yoluyla bir şey söylemediği, diğeri de bunun mümkün olduğu yönündedir. Hatta ikinci grupta yer alan Hanefî usulcülerine göre Resûl-i Ekrem gerektiğinde ictihad etmekle görevlidir ve bu konuda ümmetine örnek teşkil etmiştir. Bununla birlikte onun ictihadı vahyin kontrolünde olmasıyla başkalarınınkinden ayrılır; diğer bir ifadeyle onun ictihadla ulaştığı sonuçlar vahiyle düzeltilmemişse isabetinde tereddüt kalmaz ve vahiyle sabit hükümler gibi hüccet kabul edilir (bk. İCTİHAD).

Hz. Muhammed’in sîreti, ibadet kavramının “Allah’ın hoşnutluğunu kazanma çabası içinde olma ve bu maksatla yapılan iradî davranışlar”

şeklindeki geniş anlamı esas alınarak incelendiğinde onun bütün yaşantısının bu amaca yönelik olduğu görülür. İbadetin "yaratana saygı, sevgi ve itaatin simgesi olan belirli davranış biçimleri" mânası esas alındığında ise onun başta namaz, oruç, zekât ve hac olmak üzere bu kapsama giren ibadetlerle ilgili söz, uygulama ve davranışlarının özünü ve amacını Allah'a tam bir teslimiyetle, içtenlikle, sırf O'nun rızasını gözeterek, vahiyle bildirilenlere sadık kalarak kulluk yapma ve ruhu arındırma çabası içinde olma şeklinde ifade etmek mümkündür. İbadetin şekli konusunda Resûlullah'ın kendisinin örnek alınmasını istemesi (Dârimî, "Ṣalât", 42; Nesâî, "Menâsik", 220), dar anlamıyla ibadetin vahyin sınırları içinde kalması gerektiği hususunda bir uyarıdır. Resûl-i Ekrem cemaatle namazı teşvik etmiş ve ashabına bizzat imamlık yaparak bu konudaki örneklik misyonunu hayatı boyunca sürdürmüştür. Birçok hadisinde genel olarak temizliğin ve mânevî arınmanın önemini vurguladığı gibi bazı ibadet şekillerinde beden, elbise ve ibadet mahallinin maddî temizliğinin, ayrıca bir çeşit ibadet temizliğinin (hükmî temizlik) şart olduğunu bildirmiştir (Müsned, V, 396; Buhârî, "Ḥayıż", 1, 7; Müslim, "Ṭahâret", 1, 2; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 73; Tirmizî, "Ṭahâret", 3, "Edeb", 41; Nesâî, "İstiʿâẕe", 13, 65). Hz. Peygamber'in günlük yaşayışını inceleyen eserlerde ibadetlere ilişkin uygulamalarına da geniş yer verilmiş olup bunların müslümanlar açısından ne anlam ifade ettiğini belirlerken onun ibadet hayatını bir yandan peygamberlik görevinin, öte yandan şükreden bir kul olabilmenin (Buhârî, "Tefsîr", 48/2) icapları arasında dengeleyerek düzenlediği göz ardı edilmemelidir. Nitekim Hz. Muhammed'in bu alandaki bazı uygulamalarının ümmeti için bir ölçü sayılmadığı veya aynı hükmü taşımadığı naslarda ifade edilmiştir. Meselâ visâl orucu ümmeti için câiz değildir ve ona farz olan teheccüd namazı ümmeti bakımından nâfile ibadetlerdendir. Diğer taraftan Resûlullah'ın ibadetlere ve günlük yaşantıya ilişkin uygulamalarından bunların dinî bildirim içermekle birlikte vücûb düzeyinde bağlayıcı olmadığı sonucuna ulaşılanlar teklifî hüküm terminolojisinde mendup kavramıyla, Hz. Peygamber'in verdiği önem derecesine göre de sünnet-i müekkede, sünnet-i gayri müekkede, mendup, müstehap gibi kavramlarla ifade edilir. Fakat hacdaki bir kısım uygulamalarında görüldüğü gibi bir ibadetle ilişkili olan bazı fiilleri bir kısım âlimlerce ibadet amaçlı sayılırken bazıları tarafından başka gerekçelerle açıklanmıştır. Bu arada Resûl-i Ekrem'in teşrîî otoritesi ibadetler kapsamında mütalaa edilen helâl-haram meseleleri açısından

değerlendirilirken kendisinin dünya nimetlerinden haz alan ve buna bağlı tercihlerde bulunan bir beşer olduğu da (Şâtıbî, I, 118) göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple usul âlimlerince, onun sırf beşer olarak işlediği fiillerin yükümlülük ifade eden şer‘î hükümlere dayanak kılınamayacağına, ancak mubahlık hakkında özel delil sayılabileceğine, bütün terklerinden de haramlık sonucunun çıkarılamayacağına dikkat çekilir. Hz. Peygamber'in, sofradaki yemeğin kızarmış bir keler olduğunun açıklanması üzerine yemekten vazgeçtiğini farkeden ve onun haram mı olduğunu soran sahâbîye, "Hayır, bizim yörede bulunmaz, hoşuma gitmediği için yemiyorum" cevabını vermesi (Buhârî, "Ẕebâʾiḥ ve'ṣ-ṣayd", 33) bu hususu desteklemektedir. Resûlullah'ın bu alandaki bildirimlerinden ve ümmetine örnek olmak üzere yaptığı uygulamalardan çıkan önemli bir sonuç da şudur: İbadet hükümlerinde insana gücünün üstünde bir görev yüklenmemesi, kolaylık ve kolaylaştırma temel ilke olmakla birlikte kişinin de belirtilen çerçevede kalan yükümlülüklerin aşkın bir kaynaktan geldiği, yüksek hakikat ve hikmetler içerdiği inancını koruyarak tam bir teslimiyet içinde bulunması ve bunların meşakkatini bir külfet değil yüce varlığa kul olma hazzını tattıran görevlerin tabii uzantısı şeklinde telakki etmesi gerekir. Nitekim

Hz. Peygamber, bazı dinî yükümlülükleri ağır bulan ve İslâmiyet'e şartlı olarak girmek isteyen kişilere ve gruplara tâviz vermemiş, sadece onların içinde bulunduğu şartlara göre geçici kolaylıklar sağlamıştır (bazı örnekler için bk. Yeniçeri, s. 366-374).

Diğer taraftan müslümanların Resûl-i Ekrem'e karşı vecîbeleri kapsamında bazı özel hükümler vardır ki bunların bir kısmı onun hayatından sonrası için de yürürlüktedir. Meselâ Peygamber'e itaat ve sevgi ilkesi sahâbîleriyle sınırlı olmayıp bütün müminler için geçerli ve önemlidir. Salavat getirerek onun için dua edilmesi ve ona olan sevgi ve bağlılığın değişik vesilelerle tazelenmesi emir ve tavsiye edildiği gibi (el-Ahzâb 33/56; Tirmizî, "Vitir", 21, "Daʿavât", 100) -fıkhî hükmü hakkında mezhepler arasında farklılıklar olsa da-namazların her oturuşunda diğer sâlih kullarla birlikte Peygamber'in özel olarak selâmlanmasını içeren Tahiyyat duasının okunması (Buhârî, "Ezân", 148, 150; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 178-179) ve bazı namazların ilk oturuşuyla bütün son oturuşlarda Resûlullah'ın yanı sıra İslâmiyet'in tebliğinde seçkin bir yere sahip olan ailesine salât okuyarak

(Buhârî, “Enbiyâ’”, 10, “Daʿavât”, 32) minnetle anılması namazın tâli unsuru sayılmıştır. Bu kapsamdaki hükümlerin bir kısmı ise sadece belirli bir süre uygulanmış veya onun yakın çevresindeki müminleri muhatap almıştır; ancak bunlardan çıkan sonuçlar da bütün müslümanlar için önem taşır. Meselâ Hz. Peygamber’le özel görüşme yapmak isteyenlerden hali vakti yerinde olanların fakirlere bağışta bulunması emrinin (el-Mücâdile 58/12-13) asıl hedefi gerçekleşince tasadduk hükmünün bir kural halinde işletilmesine gerek kalmamıştır. Fakat müslümanların böyle bir tecrübe yaşamaları, geride bir yandan Resûl-i Ekrem’in nezaketine ve insanları incitmemek için gösterdiği hassasiyete dikkat çeken, öte yandan imkânı olanların ihtiyaç sahiplerini sürekli gözetme vecîbesine vurgu yapan özel bir mesaj bırakmıştır. Resûlullah’ı ziyaret ederken, onun huzurundayken ve ona hitap ederken âdâb-ı muâşerete uyma hususunda daha özenli davranılmasını emreden, onu üzecek hareketleri yasaklayan ve onu incitmeyi Allah’ı incitme gibi niteleyen âyetler de (et-Tevbe 9/61; en-Nûr 24/62-63; el-Ahzâb 33/53, 57; el-Hucurât 49/1-5) şeklen onun hayatıyla sınırlı hükümler içermekle birlikte, bunların bütün müminler için peygamberlik makamına ve Resûl-i Ekrem’in hâtırasına gösterilmesi gereken saygı hususunda dikkatli olunması mesajı taşıdığı açıktır.

İslâm tebliğinin temel ilkelerinden olan tedrîcîlik uyarınca hukukî ilişkiler alanındaki bozuk yapının ıslahı için önce inanç ve ahlâk temellerinin hazırlanmasına ağırlık verilmiş, bu alanda toplu bir düzenleme yapma cihetine gidilmemiştir. Hz. Peygamber’in Medine’ye yerleşirken oradaki yetkililerin katılımıyla oluşturduğu esas teşkilât içerikli metin, bir yandan dışa karşı tek bir yönetici tarafından temsil edilecek siyasî birliği tescil ederken öte yandan müslümanların kendi içinde bağımsız bir sosyal yapı teşkil ettiklerini, dolayısıyla Mekke dönemindekinden farklı olarak hukukî yaptırımları olan kurallar döneminin başladığını gösteriyordu. Günümüze ulaşan bu yazılı belgeden Hz. Muhammed’in, yeni kurulan siyasî birliğin başkanı ve içeride farklı gruplar arasında çıkabilecek ihtilâfların nihaî yargı mercii olduğu anlaşılmaktadır ve uygulama da bu yönde gerçekleşmiştir. Müslümanlar bakımından yapılacak yeni hukukî düzenlemelerin vahye dayanması esas olduğundan teşrî‘ erkinin merkezinde Resûlullah’ın yer alması tabii idi. Kaldı ki, Hz. Peygamber’in ve onun sağlığında sahâbenin ictihad ettiğini kabul edenlere göre de, Resûl-i Ekrem’in bu içerikteki ictihadî görüşleri doğrudan ilâhî vahiyle ve Peygamber’in muttali olduğu

sahâbeye ait ictihadlar onun tarafından düzeltilmemişse neticede vahiy kapsamında sayılmaktadır. Yargı ve yürütme erklerinin işletilmesi ise Resûlullah'ın bizzat yetki kullanması veya başkalarını yetkilendirmesi yoluyla gerçekleşmekteydi.

Hz. Peygamber'in hukukî ilişkiler alanında tebliğ ettiği ilke ve hükümlerle ortaya koyduğu örnek uygulamaların ortak hedefi daha çok belli kişi ve grupların menfaatlerini korumaya yarayan, bilgisizlikten beslenen, taklide dayalı bozuk yapının değişmesi yönünde bir zihniyet inkılâbı gerçekleştirmek; ilâhî iradeye aykırılık taşımamak şartıyla adalet ve maslahatın dengelenmesine dayalı bir meşruiyet anlayışı tesis etmek; insanın insan olmaktan kaynaklanan değerlerini korumak; yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkilerde hukuku hâkim kılıp keyfîliği önlemek; barışı, zulüm ve zorbalığa karşı tavır koymayı esas alan bir milletlerarası ilişkiler düzeni kurmak şeklinde özetlenebilir. Eskiye ait her şeyin sökülüp atılması amaçlanmadığından Resûlullah'ın getirdikleriyle İslâm öncesi döneme ait olanlar arasındaki ilişki hep ilga yönünde olmamış, İslâm teşrîinin ilkeleriyle çatışmayan, toplumda köklü yer tutmuş kural ve kurumların önemli bir kısmına dokunulmamış veya değişiklikler yapılarak korunmuştur. Bazı kavâid müelliflerinin ibadetler ve hukukî ilişkiler alanındaki bütün sonuçları kuşatıcı nitelikte kabul ettiği beş temel prensip, kitabın yanı sıra Hz. Peygamber'in birçok söz ve uygulamasından destek alır. Bunlardan Mecelle'de, "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir" (md. 2); "Zarar izâle olunur" (md. 20) şeklinde ifade edilenler özellikle Resûlullah'ın cevâmiu'l-kelimden (veciz sözler) sayılan, "Ameller ancak niyetlere göredir" (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1); "Zarar vermek de zarara zararla mukabele etmek de yoktur" (İbn Mâce, "Aḥkâm", 17) meâlindeki hadislerine dayandırılır. Hakkında özel düzenleme bulunmayan durumlarda örf ve âdetin hakem rolü üstleneceğini belirten, "Âdet muhakkemdir" kaidesi de (Mecelle, md. 36) yukarıda temas edilen sosyal gerçekliklerin dikkate alınması yönündeki teşrî' siyasetinin özlü bir ifadesidir (ayrıca bk. KAİDE). Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği hükümlerin ve gerçekleştirmeyi hedeflediği zihniyet inkılâbının doğru anlaşılabilmesi açısından onun olumsuz bulduğu davranışlar hakkındaki sözlerini bizzat kendisinin onları yapmama şeklindeki uygulamalarıyla pekiştirmesinin ayrı bir önemi vardır. Meselâ kölelik bir hamlede ve kesin biçimde kaldırılmamakla birlikte Kitap ve Sünnet'te bu kurumun tedrîcen kalkmasını sağlayacak düzenlemelere yer

verilmiş, Resûl-i Ekrem de kölelere iyi muamele edilmesini, hatta onlara ailenin bir ferdi gibi davranılmasını ısrarla istemiştir (Buhârî, “Îmân”, 22; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 64). Bizzat kendisinin peygamberlik öncesinde hediye edilen köleyi âzat etmesi ve daha sonra bu tavrına sahip çıkması, Medine döneminde köle edinme imkânları varken bu yola tevessül etmediği gibi hukukî yollarla mülkiyetine geçen köle ve câriyelerini de uzun süre bu statüde tutmayıp tamamını hayatta iken âzat etmesi (Yeniçeri, s. 507-508) onun insanın özgürlüğüne verdiği değer hakkında önemli mesajlar içerir. Yine, evlilikte karşılıklı hak ve ödevlere riayetin önemini belirtmekle birlikte sosyal gerçeklik olarak kadının mağduriyetini dikkate alan Resûl-i Ekrem erkekler hakkında en iyi olmanın ölçütünü eşine iyi davranma şeklinde belirlemiş, kendisi de birçok evlilik yapmış olmasına rağmen hiçbir eşine nezaket sınırlarını aşan bir muamelede bulunmamış

(İbn Mâce, “Nikâḥ”, 51; Tirmizî, “Raḍâʿ”, 11; İbn Saʻd, VIII, 204-205), aile kurumunun kadına değer verilmesi esasına dayalı olması gerektiği hususunda kesin bir tavır ortaya koymuştur. Aynı şekilde öç almanın tutku haline geldiği bir toplumda yetişmesine, kendisini intikam almaya yöneltecek şartların bulunmasına rağmen hayatı boyunca kişisel bir öç alma yoluna girmemiş, intikam konusundaki olumsuz bakışını (Müsned, V, 73; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 5) bu şekilde desteklemiştir (Buhârî, “Menâḳıb”, 23, “Edeb”, 80).

İbadetlerde olduğu gibi hukuk alanında da Hz. Peygamber’e özgü birtakım hükümler bulunduğu ve naslarda onun konumuna özel atıflar yapıldığı görülür. Kendisine bir imtiyaz tanınmasının söz konusu olmadığı bu hüküm ve atıflarla onun peygamber veya devlet başkanı sıfatına, dolayısıyla görevinin yüklediği ağır sorumluluğa yahut bu konumunun müminler tarafından iyi algılanması gereğine dikkat çekmenin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim torununun zekât hurmalarından bir tane almasına bile müsaade etmeyip zekât gelirlerinin kendisine ve ailesine helâl olmadığını belirtirken (Müsned, I, 200, 201) aynı zamanda yönetimi kendisine verilen kamu mallarının şahsî serveti olmadığını da anlatmış oluyordu. Yine zekât dışındaki devlet gelirlerinden pay alma konusunda yetkisini kullanırken asgari geçim şartlarını esas almış (bk. FEY; GANİMET), diğer peygamberler gibi o da ailesine zikre değer maddî bir miras bırakmamıştır. Buna karşılık kamu malına göz dikenlerin yüklendiği

ağır vebale dikkat çektiği, aldatma yoluyla kazanç sağlayanları şiddetle kınadığı (Müsned, V, 424; Müslim, “Îmân”, 43; İbn Mâce, “Cihâd”, 34), bilhassa malî konularda keyfîliği önleyip şeffaf yönetim ilkesini titizlikle uyguladığı halde bunu idrak edemeyen ve Resûlullah’ı üzecek tavırlar ortaya koyan kişiler uyarılmış, onun konumuna ve görevinin bir parçası olan takdir yetkisine saygı gösterilmesi istenmiştir (Âl-i İmrân 3/161; et-Tevbe 9/58-59). Dörtten fazla hanımla evlenmesine izin verilmesi ve daha sonra eşlerini boşayıp yeni evlilikler yapmasının yasaklanması da (el-Ahzâb 33/50-52; bu konuda farklı yorumlar için bk. İbn Sa‘d, VIII, 194-198) Hz. Peygamber’e has olup evlilik hayatının büyük bölümünü tek eşli geçirdiği dikkate alındığında bunların bazı hikmetlere dayalı istisnaî hükümler olduğu anlaşılır.

Resûlullah’ın asıl görevi ilâhî mesajı tebliğ etme ve açıklama olmakla beraber konumu ve içinde bulunduğu şartlar onun topluma liderlik yapması, dolayısıyla sadece kendisinin değil ailesinin de ilgi odağı olması sonucunu beraberinde getirmişti. Bu konumun aslî görevin lâyıkıyla yerine getirilebilmesi açısından taşıdığı önemi ve ilgililerin bu husustaki ağır sorumluluğunu hatırlatmak üzere Kur’ân-ı Kerîm’de, Peygamber ailesi hakkında toplumsal refahtan pay alma arzusunu sınırlamaktan aile üyeleri dışında kalanlarla görüşme usulüne varıncaya kadar bir dizi özel hüküm ve uyarıya yer verilmiştir. Resûlullah’ın eşlerinden, ya peygamber hanımı olarak kalma yahut dünya nimetlerinden yararlanan sıradan bir fert olma arasında seçim yapmalarının istenmesi onları bilinçli bir statü tercihine yöneltirken bunun şeref yönü ve külfetiyle birlikte çok özel bir statü olduğu ifade edilmiştir (el-Ahzâb 33/28-34, 53). Resûl-i Ekrem’in müminlere kendilerinden daha yakın ve eşlerinin de onların anneleri olduğunu, vefatından sonra Peygamber eş-leriyle evlenmenin ebedî olarak yasaklandığını, buna karşılık Hz. Muhammed’in eski evlâtlığı Zeyd’in veya -öz çocukları dışında-hiçbir erkeğin babası olmadığını bildiren âyetler (el-Ahzâb 33/4-6, 36-40, 53) beraber değerlendirildiğinde Resûlullah ile müslümanlar arasında hukukî sonuçları bulunan bir akrabalık bağının tesis edilmesinin değil onunla müminler arasındaki mânevî yakınlık bağının vurgulanması yanında eşlerine özel bir saygı gösterilmesi gerektiğini zihinlere yerleştirmenin hedeflendiği ve bu amaçla da somut bir yasaklık hükmünün konduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Aḳżıye”, 1; Müsned, I, 200, 201; V, 73, 396, 424; Dârimî, “Ṣalât”, 42; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 1, “Îmân”, 22, “Ḥayıż”, 1, 7, “Ẕebâʾiḥ ve’ṣ-ṣayd”, 33, “Tefsîr”, 48/2, “Eẕân”, 148, 150, “Enbiyâʾ”, 10, “Daʿavât”, 32, “Menâḳıb”, 23, “Edeb”, 80; Müslim, “Ṭahâret”, 1, 2, “Îmân”, 43; İbn Mâce, “Aḥkâm”, 17, “Cenâʾiz”, 64, “Nikâḥ”, 51, “Cihâd”, 34; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 73, 178-179, “Büyûʿ”, 5; Tirmizî, “Ṭahâret”, 3, “Edeb”, 41, “Vitir”, 21, “Daʿavât”, 100, “Raḍâʿ”, 11; Nesâî, “Menâsik”, 220, “İstiʿâẕe”, 13, 65; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VIII, 52-150, 164-205; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, III, 35-244; IV, 289-291; İbnü’t-Tallâ‘, Aḳżıyetü Resûlillâh (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, tür.yer.; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 129-173; II, 212-227; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Muḥaḳḳaḳ min ʿilmi’l-uṣûl (nşr. Ahmed el-Küveytî), Amman 1409/1989, tür.yer.; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), I, 205-209; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, II, 359-404; III, 2-104, 199-217; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, I-V, tür.yer.; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 118; III, 308-345; IV, 3-86; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü’l-kütübi’l-hadîse), I, 262-416; II, tür.yer.; Mecelle, md. 2, 20, 36; R. Blachère, Le problème de Mahomet, Paris 1952, tür.yer.; W. Montgomery Watt, Muhammad at Madina, Karachi 1981, s. 221-302; Muhammed el-Arûsî Abdülkādir, Efʿâlü’r-Resûl ve delâletühâ ʿale’l-aḥkâm, Cidde 1404/1984, tür.yer.; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, İctihâdü’r-Resûl, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; M. Süleyman el-Eşkar, Efʿâlü’r-Resûl ve delâletühâ ʿale’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1408/1988, I-II, tür.yer.; E. Rabbath, Mahomet: Prophète arabe et fondateur d’etat, Beyrouth 1989, s. 243-337; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I-II, tür.yer.; Abdurrahman b. Abdullah ed-Dervîş, eş-Şerâʾiʿu’s-sâbıḳa ve medâ ḥücciyyetihâ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, [baskı yeri yok] 1410, s. 239-251; İbrahim Kâfi Dönmez, “Hz. Peygamber’in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri”, Ebedî Risalet, İzmir 1993, I, 161-181; Celâl Yeniçeri, Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat, İstanbul 1420/2000, tür.yer.; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber’in

Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I-II, tür.yer.

İbrahim Kâfi Dönmez

C) Örnek Oluşu.

Peygamberlerin gönderilişinin başlıca amacı, gönderildikleri toplumları veya bütün insanları Allah'ın iradesi doğrultusunda zihnî ve amelî planda değiştirme ve dönüştürmedir. Peygamberleri eğitimci, düşünür vb. kişilerden ayıran en önemli özelliklerinden biri onların vahiy yoluyla kendilerine bildirilen inanç, ibadet, ahlâk ilkelerini tebliğ etme yanında bunların anlaşılması ve uygulanması hususunda insanlara model

olma sorumluluğu taşımalarıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de bütün peygamberlerin kendilerine uyulması, dolayısıyla model alınmaları için gönderildiği belirtilir (en-Nisâ 4/64). Yeni bir kitap getirmemiş, sadece Allah'tan aldığı emirle dönemindeki veya kendisinden önceki bir kitabın hükmünü yaşatmakla sorumlu kılınmış peygamberin bulunmasına karşılık bir peygamberin aracılığı olmaksızın insanlara doğrudan indirilmiş hiçbir ilâhî kitabın olmaması, dinlerde kutsal kitaplar kadar bu kitapların hayata geçirilmesinde rehberlik ve örneklik edecek peygamberlerin büyük önem taşıdığını göstermektedir. Nitekim Kur'an'da belirtildiğine göre Mekke putperestlerinin arada peygamber olmadan vahyin bir melek vasıtasıyla indirilmesi yolundaki istekleri reddedilmiştir (el-Furkān 25/21-22). İnsanlara belli inanç ve değerlerin benimsetilmesinde soyut anlatımdan çok somut örneklerin etkili olduğu bilinmektedir. Bu sebeple ilâhî kitaplardaki emir ve yasakların hayata nasıl geçirileceğini göstermek için mutlaka bir uygulayıcıya ihtiyaç vardır. Bu uygulayıcı peygamberdir; diğer uygulamaların ilâhî kitaplardaki hükümlere uygunluğunun ölçüsü de peygamber tatbikatıdır. Zira Allah peygamberleri doğru yolun rehberleri kılmış, onları örnek alıp izlemeyi emretmiştir (el-En'âm 6/90). Esasen önceki peygamberler de sonrakiler için birer örnektir; nitekim Hz. İbrâhim ve onun yolundan gidenler Hz. Muhammed'e model olarak gösterilmiştir

(el-Mümtehine 60/4). Geçmiş peygamberlerin tebliğ mücadelelerine dair Kur’an’da verilen bilgilerin asıl amacı da bunların Resûl-i Ekrem için örnek oluşturmasıdır.

Pek çok âyet ve hadiste Resûlullah’ın bildirdiği ve hayatında uyguladığı hükümlere uyulması ve onun izinden gidilmesi emredilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber din konusunda kendiliğinden bir şey ortaya koymamış, yalnız kendisine vahyedilenleri bildirmiş (en-Necm 53/3-5), yaşayışında da sadece kendisine vahyedilenlere uymuştur (el-En‘âm 6/50). Birçok âyette emir ve yasakların doğrudan Resûl-i Ekrem’e yöneltilmesi de onun davranışlarında ümmetine örnek olmakla yükümlü kılındığına ve muhataplarına model olarak gösterildiğine delâlet etmektedir. Bu sebeple ona itaat etmek Allah’a itaat etmek demektir (meselâ bk. en-Nisâ 4/80; Müsned, II, 93; Buhârî, “Cihâd”, 109, “Aḥkâm”, 1; Müslim, “İmâre”, 32).

Öte yandan çok sayıda âyette Hz. Peygamber inancındaki sebatı, Allah’a bağlılığı, ibadete düşkünlüğü, tövbe ve istiğfar konusundaki titizliği, Allah yolunda kararlı davranışları ve fedakârlıkları, düşmanları karşısındaki sabır ve sebatı, savaşlardaki kahramanlığı; insanlara, diğer canlılara ve özellikle müminlere karşı duyduğu sevgi ve şefkati, affediciliği, tevazuu, dürüstlük ve adaleti, nihayet üstün ahlâkını ve kişiliğini oluşturan pek çok meziyet ve erdemiyle anılmakta ve insanlara bir örnek olarak gösterilmektedir. “Beni rabbim terbiye etti ve en güzel şekilde terbiye etti” (M. Abdürraûf el-Münâvî, I, 429); “Ben ahlâk güzelliklerini tamamlamak için gönderildim” meâlindeki hadislerde (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥüsnü’l-ḫuluḳ”, 8) bunun gerekçesi ve amacı ortaya konmuştur. Bu husus, “Hiç şüphe yok ki sizin için, aranızdan Allah’ın lutfuna ve âhiret gününe inananlar ve Allah’ı çokça ananlar için Resûlullah’ta güzel bir örneklik vardır” meâlindeki âyette (el-Ahzâb 33/21) özlü bir ifadeyle dile getirilmiştir. Bu âyet, müminlerin Hendek Savaşı’nda yaşadıkları güçlükler karşısında Hz. Peygamber’in kararlılığını örnek almaları gerektiğini bildirmek üzere inmiş olmakla beraber İslâm âlimleri, âyetin müslümanlara dini ilgilendiren her konuda Resûl-i Ekrem’i model almaları hususunda mutlak bir emir olduğunu söyler (Şevkânî, IV, 311).

Bu âyet ve hadisler yanında, Resûlullah’ı tanıyanlar da onun hayatı boyunca davranışlarıyla örnek alınmaya değer olduğunu görmüşler, inkârcılar bile

zaman zaman bunu ifade etmek zorunda kalmışlardır. Müslümanlar ise onun gibi olmayı, onun gibi yaşamayı bir ilke edinmişlerdir. Müşriklerin baskıları yüzünden Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalan müslümanların sözcüsü Ca'fer b. Ebû Tâlib'in, Ashame en-Necâşî'nin huzurunda müslüman olmalarının sebeplerini açıklarken Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu ilkeler hakkında söyledikleri (İbn Hişâm, I, 336), yine Ebû Süfyân'ın henüz müslüman olmadan Bizans İmparatoru Herakleios'un yanında Resûlullah'ın kişiliği hakkındaki itirafları (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 6) onun örnek bir kişiliğe sahip bulunduğunu göstermektedir. Pek çok hadiste ashabın kendi tutum ve davranışlarının gerekçesini, "Resûlullah'tan böyle gördük, böyle duyduk, Resûlullah şöyle şöyle yapardı ..." şeklinde ifade etmeleri de bunu teyit etmektedir (ilgili hadisler için bk. Wensinck, el-Muʿcem, "reʾy", "smʿa" md.leri).

Ashap döneminden başlamak üzere müslümanlar, bir davranışın veya uygulamanın doğruluğunun ya da yanlışlığının gerekçesini Hz. Peygamber'in uygulamasından göstermeye büyük önem vermişlerdir (bazı örnekler için bk. Buhârî, "İʿtiṣâm", 2). Kaynaklarda Resûlullah'ın izinden gitmenin hükmü hakkında başlıca üç görüş ileri sürülmüştür. 1. Müstehap oluşuna dair delil bulunmadıkça onu örnek almak vâciptir (farz). 2. Vâcip oluşuna dair delil bulunmadıkça örnek alınması müstehaptır. 3. Dinî konularda örnekliği vâcip, dünya işlerinde müstehaptır (Kurtubî, XIV, 156). Hâkim görüşe göre Resûl-i Ekrem'in bütün yaptıkları ve söyledikleri tek bir hüküm çerçevesine sokulamaz; başta Kur'an olmak üzere diğer deliller ve karîneler de göz önüne alınarak onun her fiili ve sözü ayrı ayrı değerlendirilmek suretiyle bağlayıcı olup olmadığı belirlenir (bk. SÜNNET). Tartışmalar konuya teorik bir çerçeve çizme amacına yönelik olup Resûlullah'ın hayatının örnek alınması müslümanlar tarafından dünya huzuru ve âhiret kurtuluşu için kutsal bir görev kabul edilmiştir. İbn Hazm âhiret iyiliğini, dünya bilgeliğini, düzgün yaşayışı, ahlâk güzelliklerini kazanmak ve erdemlerle donanmak isteyenlerin Hz. Muhammed'i örnek almaları gerektiğini belirtmekte ve bunun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Resûlullah her türlü iyilikte örnek ve önderdir. Allah onun ahlâkını övmüş (el-Kalem 68/4), çeşitli faziletleri kâmil şekliyle onda toplamış ve onu bütün kusurlardan uzak tutmuştur" (el-Aḫlâḳ ve's-siyer, s. 24, 56-57). Gazzâlî İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de (II, 358-387) Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu belirten hadisi (Müslim, "Müsâfirîn", 139) ve bu

ahlâkın özelliklerine dair bazı âyetleri zikrettikten sonra, “Resûlullah Kur’an ile terbiye edilmiş, insanlar da Resûlullah ile terbiye edilmiştir” demektedir.

Müslümanlar, Asr-ı saâdet’ten itibaren Resûl-i Ekrem’in örnek teşkil edecek tutum ve davranışları hakkında bilgi eksikliklerini gidermeye çalışmışlardır. Emevî Halifesi Muâviye’nin bu yöndeki talebine Mugīre b. Şu‘be’nin verdiği yazılı cevap bunun güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Mektupta Mugīre, Hz. Peygamber’in her namazın sonunda okuduğu duayı kaydetmiş ve onun bazı ahlâk ilkeleri hakkında bilgi aktarmıştır (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 2). Ayrıca hadis ve siyer literatürü yanında Ebû Îsâ et-Tirmizî’nin Şemâʾilü’n-nebî, Nesâî’nin ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin ed-Daʿavâtü’l-kebîre, Nevevî’nin el-Ez̠kâr

adlı eserlerinin yazılışındaki başlıca amaç da Hz. Peygamber’in kişiliğini ortaya koyup ümmetin onu örnek almasını sağlamaktır.

Resûl-i Ekrem’in davranışlarının örnek alınması sadece dinî etkenlere bağlı olmayıp bunun önemli bir sebebi de Peygamber hâtırasına duyulan derin saygı ve ona karşı beslenen vefa duygusudur. Sünnetin canlılığını korumasında bu saygı ve vefanın önemli bir payı vardır. Bununla ilgili olarak Medine’ye hayli geç bir tarihte hicret eden Ebû Bürde şunu anlatmaktadır: “Medine’ye girdiğimde beni Abdullah b. Selâm karşıladı ve, ‘Gel seni evime götüreyim, Hz. Peygamber’in içtiği kâse ile sana su ikram edeyim, ardından Resûlullah’ın namaz kıldığı mescidde sen de kılarsın’ dedi. Bana sevik içirdi, hurma ikram etti, daha sonra Peygamber’in mescidinde namaz kıldım” (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 16). Ashaptan Ebû Berze’nin, müslümanların ulaştığı mânevî zenginlik ve yükselişin İslâm ve Hz. Muhammed sayesinde gerçekleştiğini belirten sözü de (Buhârî, “İʿtiṣâm”, giriş) bu vefanın güzel ifadelerinden biridir.

Hz. Peygamber’in şahsiyeti, bilim ve düşünce adamlarının çeşitli konulardaki görüşleri için de örnek teşkil etmiştir. İslâm âlimleri arasında daha çok hadisçi ve fıkıhçıların ahlâk anlayışı ve dünya görüşleri üzerinde Resûl-i Ekrem’in ahlâk ve yaşayışının formel yanı etkili olmuştur. Nitekim bunların yazdığı ahlâk kitapları çoğunlukla “âdâb” tarzında eserlerdir. Bunlarda hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranışların âdâb ve erkânı

Peygamber'in davranış tarzı örnek alınarak işlenir. Hadis mecmualarının "edeb", "birr", "iʿtişâm" gibi başlıklar taşıyan bölümleriyle Buhârî'nin el-Edebü'l-müfred'i, Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî'nin Aḫlâḳu'n-nebî ve âdâbüh adlı eseri, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin el-Âdâb'ı sayısı yüzlere varan bu tür eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "reʾy", "smʿa" md.leri; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥüsnü'l-ḫuluḳ", 8; Müsned, II, 93; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 6, "Cihâd", 109, "Aḥkâm", 1, "İʿtiṣâm", giriş, 1, 2, 16; Müslim, "Müsâfirîn", 139, "İmâre", 32; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 336; Fârâbî, Kitâbü'l-Mille (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 64-65; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 451-455; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 710, 712; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve's-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 24, 56-57; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 358-387; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 154-156; M. Abdürraûf el-Münâvî, Feyżü'l-ḳadîr (nşr. Hamdî ed-Demürtâş Muhammed), Mekke-Riyad 1418/1998, I, 429; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, IV, 311; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1963, s. 246; a.mlf., İslâm Nedir (trc. Elif Rıza), İstanbul 1993, s. 292-294; De Boer, Târîḫu'l-felsefe fi'l-İslâm (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Beyrut 1981, s. 222; A. Neher, l'Essence du prophétisme, Paris 1983, s. 10-12; Mehmed Hayri Kırbaşoğlu, İslam Düşüncesinde Sünnet, Ankara 1993, s. 209-214; Raşit Küçük, "Hz. Peygamber ve Örnekliğinin Mahiyeti", İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Yeri ve Değeri, Ankara 2003, s. 281-301.

Mustafa Çağrıcı

D) Mûcizeleri.

Sözlükte "benzeri başkalarınca gerçekleştirilemeyen hârikulâde olay"

anlamına gelen mûcize peygamberlerin doğruluğunu kanıtlayan yegâne delildir. Ahd-i Atîk'te Hz. Mûsâ'ya, Yeşû, İlya ve Elişa'ya, Ahd-i Cedîd'de Hz. Îsâ'ya, Kur'an'da Hz. Nûh, İbrâhim, Sâlih, Mûsâ, Ya'kūb, Süleyman'a ve Îsâ'ya mûcizeler nisbet edilmiştir. Hz. Muhammed dünyaya gelmeden önce Zend Avesta, Hint Veda ve Puranalar'ı, Eski Ahid ve Yeni Ahid gibi kutsal metinlerde âhir zamanda bir peygamberin geleceğine ilişkin müjdeler yer almıştır (bk. BEŞÂİRU'n-NÜBÜVVE). Kur'ân-ı Kerîm'de de (el-Bakara 2/146; el-A'râf 7/157; es-Saf 61/6) Tevrat ve İncil'de onun peygamber olarak gönderileceğinin yazılı olduğu bildirilmektedir. Kutsal metinlerin etkilerinin görüldüğü Ortadoğu bölgesinde yaşayanlar arasında yeni bir peygamber beklentisinin mevcut olduğu (Hamîdullah, I, 24), zaman ilerledikçe beklentilerin daha da arttığı (Mâverdî, s. 222-242) bilinmektedir.

Hz. Muhammed'le ilgili olarak nübüvvet öncesinde birtakım hârikulâde olayların meydana geldiği rivayet edilmektedir. Bunların bazıları şunlardır: Âmine'nin ona hamile iken gördüğü bir rüyada doğuracağı çocuğun önemli bir mevkiye sahip olacağının kendisine bildirilmesi (İbn İshak, s. 22), babasının alnında bulunan nurun ona hamile kalması üzerine annesine intikal etmesi (Nûreddin el-Halebî, I, 46), doğumu esnasında meleklerin kendisine yardımcı olması (Ebû Nuaym el-İsfahânî, I, 535-537), sütannesinin yanında iken çevresinde bazı fevkalâdeliklerin görülmesi, Ehl-i kitap âlimlerinin ve kâhinlerin onun son peygamber olacağını keşfetmesi (Tirmizî, "Menâḳıb", 3; İbn İshak, s. 53-57; İbn Hişâm, I, 180-183). Ayrıca Duhâ ve İnşirâh sûrelerinin muhtevasından (93/6-8; 94/1-4) Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'e gençliğinde bazı olağan üstü lutuf ve yardımlarda bulunduğu anlaşılmaktadır.

Resûl-i Ekrem'e peygamberliği döneminde verilen mûcizeler farklı şekillerde gruplandırılmıştır. Mûcizeler mahiyetleri bakımından aklî (mânevî), hissî (maddî) ve haberî mûcizeler, muhatapları yönünden helâk ve hidayet mûcizeleri, kaynakları açısından Kur'an'la ve sahih rivayetlerle sabit olanlar ve zayıf senedlerle rivayet edilenler şeklinde ele alınabilir (Mâtürîdî, s. 314-332; Nesefî, I, 487-502; Süleyman Nedvî, III, 1306, 1364, 1394).

Aklî Mûcizeler. Resûlullah'ın en büyük mûcizesi Kur'ân-ı Kerîm'dir. Önceki peygamberlere kendi dönemlerinde önemli görülen alanlarda

mûcizeler verildiği gibi Hz. Muhammed’e de kendi devrinde en çok itibar gören dil, üslûp, hitabet ve edebî sanatlar alanında olağan üstü bir özelliğe sahip Kur’ân-ı Kerîm indirilmiştir. Kur’an’da kendisinin mûcize oluşu, benzerinin gerçekleştirilemeyeceğini bildiren meydan okuma (tehaddî) âyetleriyle ortaya konmuştur. Bu meydan okuyuş Kur’an’ın tamamının (el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/34), on sûresinin (Hûd 11/13-14) veya bir sûresinin (Yûnus 10/38) benzerinin meydana getirilmesi hususunda inkârcılara çağrıda bulunma şeklinde ifade edilmiştir. Tehaddî Medine döneminde de sürmüştür (el-Bakara 2/23-24). İslâm tarihinde Kur’an’ın benzerini yazmaya kalkışan bazı şair ve edebiyatçıların teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Ahmed Cevdet Paşa, I, 75-80). Kur’an üslûbu, edebî tasvirleri, iç kompozisyonu, muhteva bütünlüğü, farklı seviyedeki insanlara hitabı, gönüllere etkisi, i‘câzı ve gayba ilişkin haberleriyle erişilmesi mümkün olmayan bir eserdir.

Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ispatına yer veren âlimler onun risâletle

görevlendirildiği zamana ve coğrafyaya da dikkat çekmişlerdir. Milâdî VII. yüzyılın başlarında hemen bütün insanlar o dönemde mevcut dinlerden birine mensup bulunuyordu. Hz. Muhammed, atalarından intikal eden herhangi bir hâkimiyet mirasına sahip olmadığı gibi kırk yaşına kadar bu alanda bir iddia da ileri sürmüş değildi. Nübüvvetini izhar ettiği coğrafya o günkü dünya şartlarında dikkat çekmeyen önemsiz bir yerdi. Mensup bulunduğu kabilenin ileri gelenleri kendisini destekleyecek yerde ona karşı direnmişlerdi. Bu engellere rağmen onun tebliğ ettiği dinin kısa zamanda dünya dinleri içinde yerini alması ve günümüzde müslüman sayısının dünya nüfusunun dörtte birini teşkil etmesi olağan üstü sayılması gereken bir durumdur. Bazı müellifler, Hz. Peygamber’in hayatının her safhasında her türlü şartta üstün ahlâkın canlı örneğini ortaya koymasını da bir tür aklî mûcize olarak değerlendirmiştir (Fahreddin er-Râzî, II, 88-89; Yavuz v.dğr., s. 203-204).

Hissî Mûcizeler. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, Resûl-i Ekrem’e Kur’an dışında da mûcizeler verildiği ve bunların başında hissî mûcizelerin geldiği kanaatindedir (bk. MÛCİZE). Bazılarına Kur’an’da temas edilen, çoğu hadis literatüründeki rivayetlere dayandırılan bu tür mûcizelerin sayısı Kütüb-i Sitte’de fazla olmamakla birlikte a‘lâmü’n-nübüvve, delâilü’n-

nübüvve ve hasâisü'n-nebî türü eserlerde büyük bir yekün tutmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de kıyametin yaklaştığını ve ayın ikiye ayrıldığını ifade eden âyetle (el-Kamer 54/1) bazı hadis rivayetlerine dayanan âlimler ekserisi Mekke döneminde müşriklerin Hz. Peygamber'den hissî mûcize istediğini, bunun üzerine ayın ikiye ayrılıp tekrar birleştiğini kabul eder (Buhârî, "Menâḳıb", 27; Müslim, "Ṣıfâtü'l-münâfiḳīn", 43-48; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXVII, 111-116). Bazı âlimler ise böyle bir mûcizenin meydana gelmediğini, âyette sözü edilen olayın kıyametin kopmasından önce bir alâmet olarak vuku bulacağını söylemektedir (bk. İNŞİKĀKU'l-KAMER). İsrâ ve miʿrac hadisesinin âlimlerin çoğunluğu tarafından ruhbeden ilişkisi çerçevesinde (cismanî) gerçekleştiği kabul edilirken bazıları onu Hz. Peygamber'in yaşadığı ruhî tecrübe olarak görmektedir (bk. MİʿRAC). Kur'an'da bildirilen hissî mûcizelerden biri de Bedir Gazvesi'nde müminlerin meleklerle desteklenmiş olmasıdır (Âl-i İmrân 3/123-125; el-Enfâl 8/9-12, 17). Savaşa katılan meleklerin müminlere mânevî destek verirken müşriklerin yüzlerine ve ellerine vurmaları emredilmiştir (el-Enfâl 8/12). Bu destek çerçevesinde savaşa iştirak eden müminlerle müşriklerin sayısı birbirine farklı gösterilmiş (el-Enfâl 8/43-44), müminlerin kalbine sükûnet verilmiş, susuzluk çekmemeleri için yağmur yağdırılmıştır (el-Enfâl 8/11). Ayrıca Kur'an'da Hendek ve Huneyn savaşlarında Cenâb-ı Hakk'ın düşmanlarına karşı fırtına ve görünmeyen ordular gönderdiği, müminlere de sükûnet verdiği bildirilmektedir (et-Tevbe 9/25-26; el-Ahzâb 33/9). Âyetlerde yer alan "destekleme" ve "hezimet verme" kavramlarını maddî veya mânevî olarak anlamak mümkündür. Hatta "müjde ve iyimserlik", "gönül rahatlığı" ifadeleri (Âl-i İmrân 3/126; el-Enfâl 8/10) göz önüne alındığı takdirde mânevî destekleme biçimindeki yorumun güç kazanacağı söylenebilir. Bununla birlikte hadis ve siyer kitaplarında Kur'an'ın beyanlarını somutlaştıran bazı rivayetler yer almaktadır (Buhârî, "Menâḳıb", 27, "Tefsîr", 54/1, "Cihâd", 89, "Meġāzî", 4; Müslim, "Cihâd", 58; İbn Hişâm, II, 672-673).

Hz. Peygamber'in hayatı incelendiğinde kendisine daha çok mânevî destek verildiği görülür. Nitekim Mekke'de müşriklerin baskısının arttığı, boykot ve öldürme dahil her türlü şiddete başvurulduğu dönemde müslümanların bir kısmı Habeşistan'a göç etmiş, İslâm'ı tebliğ etmek amacıyla gittiği Tâif'te çeşitli eziyetlere uğrayan Resûlullah'a miʿrac gibi hidayet ve nusret mûcizeleri verilmiştir. İnşikāku'l-kamer dışındaki mûcizelerin iddia ve talep

üzerine değil, Resûl-i Ekrem'in ve müminlerin çaresiz duruma düştüğü zamanlarda desteklenmeleri için vuku bulduğu görülür. Mûcizede iddia ve meydan okuma nitelikleri arandığı halde Kur'an'da sözü edilen olaylarda bu nitelikler mevcut değildir.

Hadis ve siyer literatüründe Hz. Peygamber'e ait çeşitli hissî mûcizelere yer verilmiş, bunun için listeler düzenlenmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Ağacın hareket ederek Resûlullah'ın yanına gelmesi, çakıl taşlarının kendisine selâm vermesi, devenin halinden şikâyette bulunması, kızartılmış koyun etinin, zehirli olduğunu Resûl-i Ekrem'e haber vermesi, nübüvvet öncesinde bir bulutun onu devamlı gölgelendirmesi, omuzları arasında nübüvvet mührünün bulunması, karanlık ve yağmurlu bir gecede yolculuk yapma durumunda olan bir sahâbîye verdiği asânın yolunu aydınlatması, az miktarda su ve yiyecekle çok sayıda insanın doyurulması (Buhârî, "Menâḳıb", 25; İbn İshak, s. 257-264; Kādî İyâz, I, 341-533; Süleyman Nedvî, IV, 1655-1671; Hamîdullah, I, 135-138). Bazı kimseler, Hz. Peygamber'e ne kadar çok mûcize nisbet edilirse nübüvvetinin o derecede ispat edilmiş olacağı kanaatini taşımaktadır (Meclisî, XVII, 342-362; Seffârînî, II, 278-279; Hasan Ziyâeddin Itr, s. 236). Ancak bu yaklaşım Kur'an'ın ifadeleriyle uyuşmadığı gibi hadis ilmi açısından da sağlıklı görünmemektedir. Kur'ân-ı Kerîm inkârcıların Resûl-i Ekrem'den kaynak fışkırtması, içinden sular akan hurma ve üzüm bağları icat etmesi, altından bir eve (el-İsrâ 17/90-91, 93) veya hazinelere (Hûd 11/12; el-Furkān 25/8; ez-Zuhruf 43/53) sahip olması, semaya yükselip oradan okuyacakları bir kitap getirmesi, Allah'ı ve melekleri kendilerine göstermesi (el-İsrâ 17/92-93), haber verdiği azabın bir an önce gelmesi (el-Enfâl 8/32; ez-Zâriyât 51/12-14) şeklinde mûcizeler talep ettiklerini, fakat Resûlullah'ın onlara mûcizelerin Allah katında bulunduğunu, kendisinin sadece bir uyarıcı olduğunu (el-Ankebût 29/50), yanında Allah'ın hazinelerinin bulunmadığını, gaybı bilmediğini ve melek olmadığını (el-En'âm 6/50) söylediğini haber vermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıca peygamberlerden cahil ve inkârcıların mûcize istediği (el-Bakara 2/118; Tâhâ 20/133), onların mûcizeleri gördüklerinde yüzlerini çevirip bunun eskiden beri devam edegelen bir büyü olduğunu söyledikleri (el-Kamer 54/2), önceki kavimlerden, istedikleri mûcizeler verildiği halde iman etmeyen birçok topluluğun helâk edildiği (el-Enbiyâ 21/6), bu sebeple müşriklere bekledikleri mûcizelerin gösterilmeyeceği (el-İsrâ 17/59) bildirilmektedir.

Resûlullah, önceki peygamberlere muhataplarının iman etmesine yardımcı olacak mûcizelerin verildiğini bildirmiş, kendisine verilen mûcizenin ise ilâhî vahiyden ibaret bulunduğunu, bu sebeple kıyamet gününde tâbilerinin çok olacağını umduğunu ifade etmiştir (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1, “İʿtiṣâm”, 1; Müslim, “Îmân”, 239). Âhâd yolla sabit olan bu haberler, Resûl-i Ekrem’den hissî mûcizelerin zuhur ettiği konusunda bir kanaat meydana getirirse de (tevâtür-i ma‘nevî) bunlar kesinlik derecesine ulaşmadıkları için tek tek iman konuları arasında düşünülmemiştir.

Haberî Mûcizeler. Hz. Peygamber’in geçmişe, içinde bulunduğu zamana veya

geleceğe ilişkin bazı hususları haber vermesi ve bunların bildirdiği şekilde gerçekleşmesidir. Resûlullah okuma yazma bilmediği, tahsil görmediği ve kimseden özel bilgi almadığı halde geçmiş peygamberlerin mücadeleleri ve Ashâb-ı Kehf kıssası gibi tarihî olayları haber vermiş, başta Ehl-i kitap olmak üzere dönemin âlimleri tarafından herhangi bir itirazla karşılaşmamıştır. Aynı şekilde Bizanslılar’ın İranlılar’ı yeneceğini (er-Rûm 30/2-4), müşriklerin ileride bozguna uğrayacağını (el-Kamer 54/44-45), Mekke’nin fethedileceğini ve müslümanların geleceğinin parlak olacağını (en-Nûr 24/55; el-Ahzâb 33/22; el-Feth 48/11, 15-16, 27) bildirmiştir. Hz. Peygamber’in düşmanlarının kendisi için kurduğu tuzakları (Buhârî, “Ṭıb”, 47, 49, 50, 55), bazı şehir ve ülkelerin fethedileceğini (Buhârî, “Menâḳıb”, 25; Müslim, “Fiten”, 75-78) önceden haber vermiştir. Fitne ve savaşların ortaya çıkacağı (Buhârî, “Menâḳıb”, 25, “Fiten”, 2-8; Müslim, “Fiten”, 9-13), kıyametin kopmasına doğru bazı alâmetlerin zuhur edeceği (Buhârî, “Fiten”, 24-25; Müslim, “Fiten”, 39-84) gibi sünnet kaynaklı haberler de söz konusudur (Çelebi, İslâm İnancında Gayp Problemi, s. 103-109, 123-142).

Resûl-i Ekrem’in mûcizeleri kelâm literatüründe önemli bir yer tutmaktadır. Bu konuda Kur’an’ın yaklaşımını esas alan kelâmcılar hissî mûcizelerden çok aklî mûcizeler üzerinde durmuştur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hz. Peygamber’den sâdır olan olağan üstü hadiseleri onun erdemli şahsiyeti, hissî ve aklî mûcizeleri ve ona duyulan ihtiyaçtan doğan sosyolojik realitelerden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 314-332). Eş‘arî, Resûlullah’ın mûcizelerini Kur’ân-ı Kerîm ve hissî mûcizeler

şeklinde ele almış, Kur'an'ın i'câzına dair bilgilere yer verirken bazı hissî mûcizelere de temas etmiştir (el-Lümaʿ, s. 196-197). Kādî Abdülcebbâr, hissî mûcizeleri reddeden Nazzâm gibi âlimlere karşı çıkarak mûcizeleri zarurî (hissî) ve istidlâlî şeklinde ikiye ayırdıktan sonra birincisine çok sayıda insanın az miktarda yemekle doyması, elindeki taşların Allah'ı tesbih etmesi, çağrısı üzerine ağacın hareket etmesi, üzerinde hutbe okuduğu kütüğün inlemesi gibi hadisleri örnek göstermiş, ikincisi için de Kur'an'ın muhtevasını zikretmiştir (Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve, I, 46-59; II, 403-405, 509-510; Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 585-597; el-Muḫtaṣar, s. 239). Ebü'l-Muîn en-Nesefî de mûcizeleri hissî ve aklî diye ele almakta, birincisini Peygamber'in zatının dışında olanlar, zatıyla ilgili bulunanlar ve güzel ahlâkı olmak üzere üçe, ikincisini de onun hali, nesebi, duaları, haberleri, yaşadığı yer ve zaman, getirdiği kitap ve şeriata dair olmak üzere sekize ayırmaktadır (Tebṣıratü'l-edille, I, 487-502). Kelâm âlimleri genelde bu çerçeveyi korumakla birlikte son dönemlerde kaleme alınan bazı eserlerde Resûlullah'ın şahsında ve çevresinde gerçekleşen bütün olaylar mûcize olarak takdim edilmiştir. Halbuki Resûl-i Ekrem'in sîreti incelendiğinde kendisinin fiil ve davranışlarında sebep-sonuç ilişkisine titizlikle riayet ettiği görülür. Meselâ Bedir Gazvesi'nde düşman hakkında bilgi toplamak üzere keşif kolları çıkarmış, ordusunu savaş bölgesinin coğrafî şartlarına göre yerleştirmiş, ihtiyaç anında kullanılmak üzere yedek kuvvetler ayırmıştır. Bu hazırlıklardan sonra dua ederek Allah'tan dinine ve müminlere zafer vermesini istemiştir. Hz. Peygamber, Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara tebliğ ederken öncelikle aklî ve mantıkî delillere başvurmuş, basîret sahibi, ön yargısız insanlar bu öğretilerinden hareketle onun doğru sözlü olduğunu kabul etmiştir. Bazı kişiler de aklî ve mantıkî delillerle yetinmeyerek mûcize talebinde bulunmuş, bu sebeple ona hidayet mûcizeleri verilmiştir. Art niyetli bir üçüncü grup ise ondan hissî mûcize istemiş, ancak Kur'an'da özellikle bu kategoriye giren talepler reddedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 128, 185; V, 89, 95, 105, 139; a.e. (Arnaût), XXVIII, 395; XXIX, 196; XXXV, 182; XXXVI, 596; Buhârî, “Menâḳıb”, 25, 27, “Tefsîr”, 54/1, “Cihâd”, 58, 89, “Ṭıb”, 47-55, “Meġāzî”, 4, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1, “İʿtiṣâm”, 1, “Fiten”, 2-8, 24-25; Müslim, “Îmân”, 239, “Fiten”, 9-13, 39-84, “Ṣıfâtü’l-münâfiḳīn”, 43-48, “Cihâd”, 58; Tirmizî, “Menâḳıb”, 3; İbn İshak, es-Sîre, s. 22, 53-57, 257-264; İbn Hişâm, es-Sîretü’n-nebeviyye, Kahire, ts. (Dârü’l-fikr), I, 180-183; II, 672-673; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ, Beyrut 1960, I, 152; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 166-167; a.mlf., Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVII, 111-116; Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 196-197; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 294-296, 314-332; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, I, 46-59; II, 403-405, 509-510; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1988, s. 585-597; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli’d-dîn (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, s. 239; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delâʾilü’n-nübüvve, Halep 1397/1977, I, 46-48, 96, 535-537; Mâverdî, Aʿlâmü’n-nübüvve (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 222-242; Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire 1389/1969, I, 103-107; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 487-502; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, I, 341-533; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü’l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, II, 76-101; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: es-Sîretü’n-nebeviyye, s. 57-59; İbn Kesîr, es-Sîre, I, 247; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü’l-kübrâ, Beyrut 1405/1985, I, 78-100, 141-146; Ali el-Kārî, Mevżûʿât, İstanbul 1289, s. 109; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Kahire 1308, I, 46; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, XVII, 342-362; Seffârînî, Levâʾiḥu’l-envâr, Riyad 1994, II, 278-279; Muhammed el-Hût, Esne’l-meṭâlib fî eḥâdîs̱i muḫtelifeti’l-merâtib (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, s. 375; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Ḥüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), s. 254-260; Şiblî Nu‘mânî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1346/1928, I, 188-189, 199-202; Süleyman Nedvî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1347/1928, III, 1306, 1317-1318, 1364, 1394; IV, 1557-1558, 1605, 1655-1677, 1772-1777; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, IV, 113; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ, İstanbul 1386/1966, I, 75-80; Seyyid Kutub, Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), IV, 2237;

Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 24, 51, 135-138; Hasan Ziyâeddin Itr, Nübüvvetü Muḥammed fi’l-Ḳur᾽ân, Halep 1393/1973, s. 236; Abdülazîz es-Seâlibî, Muʿcizü Muḥammed Resûlillâh, Beyrut 1986, s. 114-116; Muhammed Abduh, Risâletü’t-Tevḥîd, Beyrut 1986, s. 88-129; Muhammed Ahmed el-Gamrâvî, el-İslâm fî ʿaṣri’l-ʿilm, Kahire 1987, s. 122-132; Gülgûn Uyar, Hz. Muhammed’in Risalet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tesbiti (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 65-66; İlyas Çelebi, İslam İnancında Gayp Problemi, İstanbul 1996, s. 103-109, 123-142; a.mlf., İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar, İstanbul 2002, s. 318-322; Yusuf Şevki Yavuz v.dğr., İslâm’da İnanç Esasları, İstanbul 1998, s. 195-206.

İlyas Çelebi

IV. İSLÂM KÜLTÜRÜNDE HZ. MUHAMMED

A) Tasavvuf. I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda âbid ve zâhidlerin Resûl-i Ekrem’i algılayış tarzı, diğer müslümanlara nisbetle kendilerini daha fazla ibadete verme ve daha çok âhirete yönelme şeklinde ortaya çıkıyordu; bu da teorik olmaktan ziyade pratik bir farklılıktı. Bu tür anlayışlar Hz. Peygamber döneminde Ebû Zer el-Gıfârî, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebü’d-Derdâ ve Osman b. Maz‘ûn gibi ibadet ve zühd hayatı ile tanınan sahâbîler arasında da mevcuttu. Hz. Osman’ın son döneminde başlayan ve Emevîler devrinde devam eden karışıklıklar ve iç savaşlar bazı müslümanları kendilerini ibadete vermeye, dünyadan el etek çekmeye sevketmiş, bu da söz konusu farkların belirgin hale gelmesine sebep olmuştur.

İlk zâhid ve sûfîler gerek dünyaya karşı mesafeli durup âhirete yönelme, gerekse daha çok ve daha nitelikli ibadet etme bakımından Resûlullah’ı örnek alıyor ve bu tutumlarını ahlâkî davranışlarında da sürdürüyorlardı. Allah’ı görüyormuş gibi ibadet eden takvâ sahibi bir mümin olmak (Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1) onların gayeleriydi. Zühd ve fakrı tercih edip Allah’a çok şükreden bir kul olmak için gecenin bir bölümünü ibadetle

geçiren Hz. Peygamber'i (Buhârî, "Teheccüd", 6; Müslim, "Münâfiḳīn", 79) örnek alıyor, onun izinden giderek kurtuluşa ereceklerine inanıyorlardı. Bundan dolayı farzların yanı sıra nâfile ibadetleri de yerine getirmeye çalışıyor, ayrıca hak hukuk gözetmede hassasiyet gösteriyorlardı.

Kur'an'da Allah'ı sevmek ve O'nun tarafından sevilmek için Peygamber'e itaat şart koşulduğundan (Âl-i İmrân 3/31) ilk sûfîler Resûl-i Ekrem'in daha çok Allah'ın sevgili kulu (habîbullah) olma (Tirmizî, "Menâḳıb", 1) niteliği üzerinde durmuştur. Allah'ı, resulünü ve Allah yolunda mücâhedeyi her şeye tercih etme konusunda Kur'an'da yer alan uyarılar (et-Tevbe 9/24) ve iyi bir müminin Peygamber'i kendisinden daha çok sevmesi gerektiğini belirten hadisler (Wensinck, el-Muʿcem, "ḥbb" md.) onlar üzerinde etkili olmuştur. II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Basra'da Râbia el-Adeviyye'nin öncülük ettiği bir grup sûfî daha çok ilâhî sevgi üzerinde durmaya ve sevgi unsurunu öne çıkarmaya başladı. Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Muhammed'e yönelik ezelî sevgisi olmasaydı hiçbir şeyin var olmayacağına inanan sûfîler için kutsî hadis olarak kabul ettikleri, "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım" ifadesi (Aclûnî, II, 164) büyük bir önem taşır.

Sûfîler arasında sıkça görüldüğü nakledilen kerametler Resûl-i Ekrem'in yolundan gitmenin bir semeresi olarak kabul edilmiş, her ne kadar onun vefatıyla vahiy sona ermişse de rüya, ilham ve firâset yoluyla bazı bilgilere sahip olmak mümkün görülmüştür. Sûfîlerin kendilerini Peygamber'in vârisi saymalarının sebebi, onun yaşadığı mânevî ve ruhanî hayatı devam ettirdiklerine dair inançlarından kaynaklanmaktadır.

III. (IX.) yüzyılda Ebû Saîd el-Harrâz ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî tarafından Resûl-i Ekrem Kur'an gibi bir nur olarak (el-Mâide 5/15) algılanmaya başlanmış, onların ardından Hallâc-ı Mansûr Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'de bu anlamda nur üzerinde genişçe durarak nûr-ı Muhammedî teorisini geliştirmiştir. Buna göre Allah ilk önce Hz. Muhammed'in nurunu, bu nurdan da diğer varlıkları yaratmıştır. Bu görüşle ilgili olarak, "Allah'ın ilk yarattığı kalemdir" (Tirmizî, "Tefsîr", 68/1); "Âdem ruhla beden arasında iken ben peygamber idim" (Müsned, IV, 66); "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır" (Aclûnî, I, 148, 263) gibi hadisler rivayet edilmiştir. Burada akıl ve kalemden maksat Hz. Peygamber'in nuru olup onun mânevî hüviyeti

anlamına gelen bu nura hakîkat-i Muhammediyye de denilmiştir. Hz. Âdem'den başlayıp bütün peygamberlerde tecelli eden bu nurun en son Resûlullah'ta gerçek sahibiyle buluştuğu kabul edilmiştir (bk. HAKÎKAT-i MUHAMMEDİYYE).

Gizli bir hazine olan Cenâb-ı Hak bilinmeyi murat etmiş ve ilk defa taayyün-i hubbî şeklinde, yani Hz. Peygamber'in nuru ve sevgisi olarak tecelli etmiş, ardından diğer varlıkların hepsini bu nurdan yaratmıştır. Onun âlemlere rahmet oluşunun (el-Enbiyâ 21/107) anlamı budur (Aynülkudât el-Hemedânî, s. 254; Necmeddîn-i Dâye, s. 21, 30). Buna göre evrenin var oluş sebebi Allah'ın Hz. Muhammed'e duyduğu sevgidir. Süleyman Çelebi, "Gel habîbim sana âşık olmuşam / Cümle halkı sana bende kılmışam"; "Ben sana âşık olunca ey şerîf / Senin olmaz mı dü âlem ey latîf" gibi beyitlerde bu muhabbeti aşk olarak niteler.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hakk'ın Resûl-i Ekrem'in nurunu ve bu nurdan halkı yaratmasını ayna misaliyle anlatır. Ona göre âlem Hakk'a nazaran bir aynadır; Hak isim, fiil ve sıfatlarıyla bu aynada tecelli eder. Fakat insan yaratılmadan önce bu ayna cilâlı olmadığından ilâhî tecellileri net olarak yansıtmıyordu. Âdem (insan) bu aynanın cilâsı olmuş, her şeyde tecelli eden Hak en mükemmel şekilde insanda tecelli ettiğinden ona halife adı verilmiştir. Âleme göre insan yüzüğün kaşı, göze göre ise göz bebeği gibidir (Fuṣûṣ, s. 48). Şeyh Galib, "Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen / Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen" beytinde bunu anlatır. Hak, diğer insanlara nazaran Hz. Muhammed'de en mükemmel şekilde tecelli ettiğinden mutlak anlamda insân-ı kâmil odur. Onun vârisleri olmaları sebebiyle velîlere de insân-ı kâmil denir. Aziz Mahmud Hüdâyî, "Âyînedir bu âlem her şey Hak ile kāim / Mir'ât-ı Muhammed'den Allah görünür dâim" derken Hz. Peygamber'in bu özelliğini dile getirmiştir.

Hakîm et-Tirmizî, Kur'an'da geçen "hâtemü'n-nebiyyîn" (son peygamber) ifadesinden (el-Ahzâb 33/40) hareketle "hâtemü'l-evliyâ" teorisinin temelini atmış, daha sonra bu görüşü İbnü'l-Arabî geliştirmiştir (Fuṣûṣ, s. 63; el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 9). Bu telakki daha çok İbnü'l-Arabî'nin izleyicileri veya onun etkisinde kalan mutasavvıflar tarafından benimsenmiştir. Hz. Muhammed'in son peygamber olması sûfîlere son velî telakkisini, onun mi'racı da ruhanî mi'rac fikrini ilham etmiştir. Ruhanî

miʿrac yaptığını ilk defa söyleyen ve bunu uzunca anlatan Bâyezîd-i Bistâmî'dir. İbnü'l-Arabî,

el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ve Kitâbü'l-İsrâʾda mânevî miʿraclarını anlatır.

Sûfîler, kendilerine doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki yoldan feyiz ve ilham geldiğini söylerler. Allah'tan vasıtasız aldıkları bilginin yanı sıra tarikat silsilesine dahil bulunan meşâyih aracılığı ile de Hz. Peygamber'e ulaştıklarını, ondan bilgi aldıklarını ve her iki bilginin de kendilerine has olduğunu ifade ederler. Telkin yoluyla Allah'tan Cebrâil'e, ondan Hz. Muhammed'e, ondan Hz. Ali'ye (Nakşibendiyye'de Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'e) intikal eden özel bilgi ve mânevî mirasın tarikatın silsilesinde yer alan velîler aracılığıyla şeyhlere ulaştığını kabul ederler. Bundan dolayı sûfîler nezdinde Hz. Peygamber özel anlamda mârifet ve ilham kaynağıdır.

Tasavvufta Resûl-i Ekrem'in şefaati, ona sığınma ve ondan yardım talebinde bulunma önemlidir. Mutasavvıflar "dahîlek yâ Resûlellah" (sana sığındım ey Allah'ın elçisi), "şefâat yâ Resûlellah" deyip onun ruhundan yardım ve şefaat umarlar. Aynı şekilde mutasavvıflar, fıkıh âlimleri mekruh saydıkları halde dua esnasında "bi-hakki resûlike" (peygamberin yüzü suyu hürmetine) demekte bir sakınca görmezler ve bu tarzda dua etmeye önem verirler. "Fenâ" kelimesi tasavvufta Allah'la ilgili olarak kullanıldığı gibi (fenâ fillâh "Allah'ta fâni olmak") Hz. Peygamber için de (fenâ fi'r-resûl) kullanılması âdettir. Onlara göre Peygamber'de fâni olmak Hak'ta fâni olmanın mukaddimesidir. Sûfî şairler mahbûb-i hudâ olması itibariyle Resûl-i Ekrem'i güle benzetir, hilye-i şerifleri gül şeklinde yaparlar; buna "gül-i Muhammedî" denir.

"Rüyada beni gören gerçekten görmüş olur, çünkü şeytan benim sûretime giremez" meâlindeki hadise (Buhârî, "Taʿbîr", 10; Müslim, "Rüʾyâ", 11) dayanan bazı mutasavvıflar Hz. Peygamber'i rüyada gördüklerini söylemiş ve onun gördükleri tavrından çeşitli mânalar çıkarıp hayatlarını buna göre düzenlemişlerdir (İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, I, 260). Bu konuda birçok menkıbe anlatılır. Felç olan İmam Bûsîrî'nin rüyasında Resûl-i Ekrem'i gördüğü, hastalığının iyileşmesi için ondan öğüt aldığı, Peygamber sevgisini terennüm eden Ḳaṣîdetü'l-bürde'sini bunun üzerine yazdığı rivayet edilir. Ahmed er-Rifâî'nin de Resûlullah'ın kabrini ziyaret ettiğinde

böyle bir hal yaşadığı kaydedilmektedir.

Dinî bilginin kaynağına ulaşma konusunda zâhir ulemâsından farklı bir yol takip eden mutasavvıfların hadis âlimlerince sahih kabul edilen bazı rivayetleri sahih saymadıkları, zaman zaman da hadis kitaplarında yer almayan bazı ifadeleri, “Hz. Peygamber’in sözü olduğu keşfen sabittir” gerekçesiyle sahih kabul ettikleri, hatta bu nitelikteki metinlere büyük önem verdikleri görülmektedir. Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî’nin el-İbrîz’inde İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’sinde hadislerin keşf açısından değerlendirilmesine ve yorumlanmasına sıkça rastlanır. Bununla beraber hadis âlimlerinin usulünü esas alıp hadis öğrenen ve rivayet eden mutasavvıflar da vardır.

Sûfîler, insân-ı kâmil olarak gördükleri ve Allah’a giden yolda rehber edindikleri Hz. Peygamber’in sîretine, sünnetine, her türlü tutum ve davranışına büyük önem vermiş, her vesile ile ona olan bağlılıklarının mutlak ve tam olduğunu ifade etmişlerdir. Şâtıbî, el-İʿtiṣâm’da (I, 88-99) sûfîlerin her hususta Resûl-i Ekrem’i örnek aldıklarını, sünnetine bağlı kaldıklarını ve hadislere önem verdiklerini vurgulamak için onların bu konuda söyledikleri sözleri nakletmiştir. Sûfîler sahih hadislerdeki salavat örneklerini esas alıp salavatlar düzenlemişlerdir. Çoğu nesir, bir kısmı manzum olan bu salavatların günlük vird şeklinde okunması tarikat âdâbı olarak uygulanagelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḥbb” md.; Müsned, IV, 66; Buhârî, “Teheccüd”, 6, “Münafiḳīn”, 79, “Îmân”, 37, “Taʿbîr”, 10; Müslim, “Îmân”, 1, “Rüʾyâ”, 11, 87, “Münâfiḳīn”, 79; Tirmizî, “Menâḳıb”, 1, “Tefsîr”, 68/1; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 130-146; Muhammed b. Ali es-Sehlegî, en-Nûr min kelimâti Ebi’ṭ-Ṭayfûr (nşr. Abdurrahman Bedevî, Şaṭaḥâtü’ṣ-ṣûfiyye içinde), Kahire 1949, s. 111, 123, 164; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, II, 351-388; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 254; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, I, 46-234; İbnü’l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 48, 63-64, 184; a.mlf., el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire 1293, I, 151, 244; II, 9; IV, 442; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1352 hş., s. 2, 21, 30; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-kübrâ, Beyrut 1392/1972, II, 353-362; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-İʿtiṣâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1332, I, 88-99, 260; Teftazânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, İstanbul 1307, II, 187; Münâvî, el-Kevâkib, I, 14-27; Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, el-İbrîz, Kahire 1961, s. 64; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, I, 148, 263; II, 164; İsmail Fenni, Vahdeti Vücûd ve Muhyiddîn-i Arabî, İstanbul 1928, s. 16, 21; R. A. Nicholson, Fi’t-Taṣavvufi’l-İslâmî ve târîḫih (trc. Ebü’l-Alâ Afîfî), Kahire 1969, s. 108-120; Ebü’l-Alâ Afîfî, Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 83; A. Schimmel, İslam’ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 212-225.

Süleyman Uludağ

B) Arap Edebiyatı.

Asr-ı saâdet’ten itibaren günümüze kadar Hz. Peygamber hakkında kaside, mersiye, mevlid, hilye, şemâil vb. türlerde pek çok yazı kaleme alınmıştır. Bunlarda, “Hıristiyanların Meryem oğlu Îsâ’yı aşırı derecede övdüğü gibi

beni de övmeye kalkışmayın” meâlindeki hadise (Müsned, I, 23, 24, 47; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 48) genelde riayet edilmiş, aşırılıklar ulemâ tarafından eleştirilmiştir. Şiirlerin giriş bölümünde mecazi aşk ve kadın tasviri edebe uygun bulunmamış, bunun yerine hayalî sevgilinin özlem ve hicranı dile getirilmiş ve Resûlullah’ın anılarını barındıran yerlere duyulan hasret ifade edilmiştir. Çok sayıda şair Bânet Süʿâd ve Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî’ye ait Ḳaṣîdetü’l-bürde ve el-Ḳaṣîdetü’l-hemziyye’si gibi kasidelere taştîr ve tahmîs yoluyla bir nevi ilâveli nazîreler ortaya koymuştur. Hz. Peygamber için söylenen şiirlerin ilki muhtemelen amcası Ebû Tâlib’in “Lâmiyye”sidir. Ebû Tâlib yeğenini darda kalanların sığındığı, güvenilen, mâsum, halim, reşîd, âdil nitelikleriyle övmüştür (Sadreddin el-Basrî, s. 119). Onun

peygamberliğini müjdeleyen kâhin şiirleriyle cinlerden ve hâtiften geldiği kabul edilen şiirler de zamanımıza ulaşmıştır (Mahmûd Sâlim Muhammed, s. 63-65). Resûl-i Ekrem’in amcası Hamza müslüman olduğunda söylediği dizelerde onu seçkin ve saygın vasıflarıyla övmüş, kendisini savunacağını vaad etmiştir (İbn Seyyidünnâs, s. 72-75). Hz. Peygamber ve gazveleriyle ilgili şiirleri bulunan veya kendisine nisbet edilen Ebû Bekir’in hicret sırasında sığındıkları Sevr mağarasını ve Sürâka olayını anlattığı “Râiyye”, Hz. Ömer’in İslâmiyet’i benimsemesinden sonra söylediği “Râiyye”, Ebû Süfyân’ın İslâm’a girişi esnasında Resûl-i Ekrem’i övdüğü “Dâliyye” zikredilecek diğer şiirlerden bazılarıdır (a.g.e., s. 145-148, 183, 305). Câhiliye dönemi kâhinlerinden sahâbî Sevâd b. Kārib el-Ezdî, “Bâiyye”sinde Hz. Peygamber’i verdiği gaybî haberlerin doğruluğuna güvenilen kimse, nebîlerin en yücesi ve Allah’a götüren vesile diye övmüştür (İbn Hacer, III, 148; Safedî, I, 33). Resûlullah’ın amcası Abbas’a nisbet edilen “Kâfiyye”de gayb haberlerinden ve peygamberin mahlûkatın ilki olduğundan söz edilmektedir (Safedî, I, 275). Bu fikir sonraki asırlarda geniş ölçüde işlenmiş, özellikle Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Bûsîrî ile doruk noktasına ulaşmıştır. Küleyb b. Esed el-Hadramî, methiyesinde eskilerin ve önceki peygamberlerin Hz. Muhammed’den haber verdiğini söylemiş, o da şairin başını okşamıştır (İbn Hacer, III, 306).

Kâ‘b b. Mâlik, Mekke’nin fethinden önce İslâm’a ve Hz. Peygamber’e yöneltilen hicivlere cevap vermiş ve Resûlullah’ın takdirini kazanmıştır (Abdülazîz er-Rifâî, s. 54-55). Ayrıca “Fâiyye”sinde Resûl-i Ekrem’i ahlâkî erdemleriyle övmüş olup “Hemziyye” ve “Mîmiyye”si Bedir, “Ayniyye”si

Uhud Gazvesi’yle ilgilidir (İbn Seyyidünnâs, s. 271-273). Abdullah b. Revâha da müşrik şairlere karşı İslâm’ı ve Hz. Peygamber’i müdafaa etmiştir. Onun “Râiyye”si abartı, haşiv ve tekrarlardan uzak olan övgü türünün ve hüsn-i tehallus sanatının güzel örneklerindendir (Muhammed b. Sa‘d eş-Şüvey‘ir, s. 153-155, 157-158). Bu anlayış diğer İslâm şairlerinin de temel niteliği sayılır.

Hassân b. Sâbit, İslâm’ı ve Hz. Peygamber’i savunmak için çok sayıda şiir kaleme almıştır. Onun, Kâ‘b b. Züheyr’in hicviyelerinden sonra bu türde şiirler söylemeye başladığı sanılmaktadır. Hassân coşkulu bir üslûpla Peygamber’in fizikî ve ruhî portresini anlatmıştır. Temîm heyeti şairi Zibrikān b. Bedr’in “Ayniyye”sine mukabele olan “Ayniyye” bu konuda en güzel kasidelerden biridir (Zekî Mübârek, el-Medâ᾽iḥu’n-nebeviyye, s. 30-32). Mekke’nin fethinden önce Resûl-i Ekrem’i hicvetmiş olan Ebû Süfyân’a cevap olarak yazdığı “Hemziyye” ile (Abdurrahman el-Berkūkī, s. 57-66) Peygamber ve ashabının övgüsüne dair üç “Dâliyye”si de (a.g.e., s. 134-138) önemli şiirlerindendir. Abbas b. Mirdâs, Hz. Peygamber için nazmettiği kasidelerinde medihle fahrı bir arada kullanmıştır. Mukaddimesiznesîbsiz övgüye başlayan şiirlerinden “Kâfiyye”, “Râiyye” ve “Mîmiyye”siyle bir kıtası zamanımıza ulaşmıştır (Dîvân, s. 56-57; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XIV, 305). 9 (630) yılında Resûl-i Ekrem’in huzuruna birçok elçi heyeti gelmiştir; bunlar Resûlullah’ı yüce sıfatlarla övmüştür. Ünlü muallaka şairi Meymûn b. Kays el-A‘şâ’ya ait olan veya ona nisbet edilen yirmi dört beyitlik “Dâliyye” de Hz. Peygamber ve daveti hakkında kaleme alınmış ilk seçkin şiirlerdendir.

Resûl-i Ekrem’e hayattayken takdim edilmiş en mükemmel övgü şiiri Kâ‘b b. Züheyr’in kasidesidir. Kâ‘b, kardeşi Büceyr’in müslüman olması üzerine onu ve Hz. Peygamber’i hicveden bir şiir yazmış (Dîvân, s. 25; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XVII, 41-42), bu sebeple Resûlullah onun cezalandırılmasını istemiştir. Ancak daha sonra Peygamber’den özür dileyerek müslüman olmuş ve kasidesini okumuştur. Kasideyi çok beğenen Resûlullah, Yemen’den gelen hırkasını (bürde) çıkarıp Kâ‘b’ın omuzlarına koyarak onu ödüllendirmiş, bundan dolayı şiir Ḳaṣîdetü’l-bürde adıyla meşhur olmuştur.

Hz. Peygamber’e dair methiyelerin ilk mensur örneği Ümmü Ma‘bed’e ait metindir (Muhammed b. Sa‘d b. Hüseyin, s. 37). Hicret sırasında Resûl-i

Ekrem’i çadırında misafir eden bu kadın Peygamber’i o esnada çadırda bulunmayan kocasına anlatmış (Hâkim, IV, 3) ve o anda hâtiften onu öven bir şiir işitilmiş, Hassân b. Sâbit bu şiire nazîre yazmıştır (Dîvân, s. 376; Zekî Mübârek, el-Medâʾiḥu’n-nebeviyye, s. 38-40). Hz. Ali’nin bazı hutbelerinde Resûlullah’la ilgili sözleri de ilk mensur övgü örneklerindendir. Bir hutbesinde onun peygamberliğinin kadîm olduğunu, nesilden nesile geçerek kendisine intikal ettiğini söylemiş (Nehcü’l-belâġa, I, 201-202), bu fikir nûr-ı Muhammedî nazariyesi olarak bazı mutasavvıfların şiirlerinde geniş ölçüde işlenmiştir.

Emevîler devrinde bazı şairler Resûl-i Ekrem’le nesep ilgisi olmadığı halde ona mensup olmakla iftihar etmiştir. Hz. Ömer’in neslinden gelen Osman b. Utbe ile Osman b. Vâkıd bunlardandır (Merzübânî, s. 90, 93). Bu dönemde Hâşimî (Alevî) şairlerinin Resûlullah ve Ehl-i beyt’i ile iftihar etmesi ileri boyutlara ulaşmıştır. Yine bu devirde fetihler sebebiyle uzak bölgelere dağılmış bulunan şairler tarafından Hicaz, Medine, Peygamber ve Ravza-i Mutahhara özlemi dile getirilmiş, sonraki devirlerde bunlara duyulan özlem bir şiir teması haline gelmiştir.

Hz. Ali’ye nisbet edilen bazı hutbelerde Resûl-i Ekrem’in methinden Âl-i beyt’in methine intikal edilmesi sebebiyle (Zekî Mübârek, el-Medâʾiḥu’n-nebeviyye, s. 53) Şiî şairlerinde Peygamber’in övülmesi yanında Ehl-i beyt’in övülmesi de gelenek halini almıştır. Ali’nin hakkı olarak görülen hilâfetin ona verilmemesi, kendisiyle oğlu Hüseyin’in şehid edilmesi Ehl-i beyt’e dair methiye ve mersiyelerin gelişmesini hızlandırmış, neticede Resûlullah’ın methi ailenin atası olması dolayısıyla sözü edilen bir konu haline gelmiştir. Böylece Ehl-i beyt taraftarı şairler akımı ortaya çıkmış ve günümüze kadar devam etmiştir. Bilinen en eski Ehl-i beyt övgüsü Ferezdak’ın “Mîmiyye”sidir (Dîvân, II, 178-179; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XXI, 376-377). Hac münasebetiyle Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn’le

görüşen şair Hz. Peygamber’i ve Ehl-i beyt’i öven kasidesini yazmıştır (Zekî Mübârek, el-Medâʾiḥu’n-nebeviyye, s. 53-55). Kümeyt el-Esedî, “Hâşimiyyât” adını verdiği kasideleriyle Ehl-i beyt sevgisini derinleştirmiştir. Hâşimiyyât içinde iki “Bâiyye” ve bir “Lâmiyye” ile “Mîmiyye” en önemli kasidelerdir (el-Ḥâşimiyyât, s. 1-26, 27-29, 32-33). Resûl-i Ekrem’e övgü vesilesiyle Ehl-i beyt’i de öven, kendilerine yapılan

zulümleri dile getiren şairler oldukça fazladır. Bunların arasında Ebü'l-Atâhiye, Di'bil el-Huzâî (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 38-39), Şerîf er-Radî ve Mihyâr ed-Deylemî'yi zikretmek mümkündür. Fâtımî ve Eyyûbî devirlerinde halifeler ve Ehl-i beyt için yazılan övgülerde genellikle Hz. Peygamber bilvesile söz konusu edilmiş, kutsal yerlere özlem şiirleri gelişmiştir. Melikü'n-nühât Ebû Nizâr Hasan b. Sâfî'nin birkaç kasidesi, Bahâeddin İbnü's-Sââtî'nin Bânet Süʿâd'a nazîresi, İbnü'd-Dehhân'ın Resûlullah'ın kabrini ziyaret özlemini dile getirdiği kasidesi, Ebü'l-Haccâc el-Belevî'nin Hz. Peygamber'i bütün sevgilerin ve varlıkların hulâsası olarak vasfettiği "Sîniyye"si (Kitâbü Elif bâʾ, II, 457), Zemahşerî ve Ebû Verdî'nin Bânet Süʿâd nazîreleri (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, III, 33) bu döneme ait eserlerdendir. Ayrıca Zemahşerî'nin elli üç beyitlik bir "Râiyye"si vardır (a.g.e., II, 131-136).

Endülüs ve Mağrib şairlerinin eserlerinde Şîa ve Ehl-i beyt izlerine pek rastlanmaz, ancak tasavvufî izler görülür. Başta Medine ve Ravza-i Mutahhara olmak üzere kutsal makamlara duyulan hasret, Hz. Peygamber'in sıfat ve menkıbelerinin anlatılması ortak konuların başında yer alır. İbn Habîb es-Sülemî (Makkarî, I, 46) ve Muhammed b. Abdullah İbn Lübb'ün (a.g.e., VI, 227) şiirleri, İbnü'l-Arîf'in "el-Kasîdetü'l-Hâiyye"si (a.g.e., IV, 331) bunlardan bazılarıdır. Mağribli Mâlikî fakihi ve şair Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû Zekeriyyâ eş-Şukrâtısî et-Tevzerî, el-İʿlâm bi-muʿcizâti'n-nebiyyi ʿaleyhi's-selâm adını verdiği eserini Hz. Peygamber'in kabrinin karşısında yazdığı bir "Lâmiyye" ile bitirmiştir. Şukrâtısî bu manzumesiyle sonraki asırlarda sîreti nazım halinde anlatanlara öncülük etmiştir.

Her kasidesi yirmi beyitten oluşan, beyitleri alfabe sırasına göre ayrı harflerle başlayan (yirmi dokuz kaside) ve kafiyeleri farklı olan "işrîniyyât" türü Peygamber övgülerine de uygulanmıştır. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Yahleften b. Ahmed el-Fâzâzî bu türün öncülerindendir (Dîvânü'l-vesâʾili'l-müteḳabbele, s. 8 vd.; Makkarî, IV, 468). Berberî asıllı Mâlekalı şair İbnü'l-Murahhal, el-Muʿaşşerâtü'l-lüzûmiyye'sinde lüzûm-ı mâ lâ yelzem sanatını icra etmiştir. Muhammed Şerrâf el-Endelüsî'nin Bânet Süʿâd nazîresi, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in altı kasidesi ile bir kıtası, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin na'l-i şerifi konu alan manzumesi, iki kaside ve tahmîsi, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Bânet Süʿâd nazîresi,

Endülüs ve Mağrib'de Resûl-i Ekrem'in methine dair yazılmış başlıca eserlerdendir.

VII. (XIII.) yüzyılda Peygamber kasideleri, Ebû Zekeriyyâ Cemâleddin Yahyâ b. Yûsuf es-Sarsarî ve Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin eserleriyle doruk noktasına ulaşırken bu hususta tasavvufî akım da açık biçimde ortaya konulmuştur. Şiirlerinde nûr-ı Muhammedî'nin bütün mahlûkattan önce yaratıldığı, onun nurunun peygamberden peygambere intikal ederek kendisine ulaştığı düşüncesi geniş olarak yer almıştır. Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali sırasında katledilen Yahyâ b. Yûsuf es-Sarsarî Arap edebiyatında peygamber methi konusunda tanınmış üç büyük şairin ilkidir (diğerleri Bûsîrî ve Abdürrahîm b. Ahmed el-Buraî). İbn Kesîr onun şiirlerinin tamamının peygamberlerin methine dair olduğunu, Resûl-i Ekrem için nazmettiği kasidelerin yirmi cilde ulaştığını kaydeder (el-Bidâye, XVII, 377-378). Sarsarî, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin antolojisinde 3068 beytiyle en fazla kasidesi olan şair konumundadır.

Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin Peygamber methine dair en tanınmış eseri Ḳaṣîdetü'l-bürde'dir. Onun, eserini hayatının sonlarına doğru felç geçirdiği sırada yazdığı ve kasidenin bereketiyle şifa bulduğu kaydedilir. Bu sebeple kaside, Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinden ayrılması için Osmanlı kültüründe Ḳaṣîdetü'l-bürʾe (şifa kasidesi) adıyla da tanınır. Bunun kadar meşhur olmamakla birlikte Bûsîrî'nin en büyük eseri el-Ḳaṣîdetü'l-hemziyye'sidir. 455 beyitlik kaside bir siyer mahiyetindedir. Bunların dışında Kâ'b b. Züheyr'in kasidesine nazîre olarak yazdığı "Zuhrü'l-meâd fî vezni Bânet Süâd" ile (Dîvân, s. 220-233) üç "Bâiyye"si (a.g.e., s. 77-99), "Hâiyye"siyle iki "Dâliyye"si ve "el-Lâmiyye fi'l-medâihi'n-nebeviyye, el-Lâmiyyetü'l-ûlâ" (a.g.e., s. 103-117, 233-234), "el-Kasîdetü'l-Mudariyye fi's-salâti alâ hayri'l-beriyye" (a.g.e., s. 274-275) ve "el-Kasîdetü'l-hâiyye" (a.g.e., s. 275-276) adıyla evrâd olarak okunmak için nazmedilmiş kasideleri mevcuttur.

Abdürrahîm b. Ahmed el-Buraî el-Yemenî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-mîmiyye'si ile Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'si arasında benzerlikler vardır. Yalın bir üslûpla yazılan kasidede nûr-ı Muhammedî fikri işlenmiştir. Zamanımıza ulaşabilen şiirlerinin çoğu Peygamber methine dair olan Buraî'nin bir mevlidi de bulunmaktadır. Şair bazı dizelerinde Resûl-i Ekrem'i beşer üstü sıfatlarla

övmesi yüzünden eleştirilmiştir. Nebhânî antolojisinde onun 1029 beyte ulaşan çok sayıda kasidesine yer vermiştir. Bu devirde sûfî şair Emînüddin Ali b. Osman el-Erbîlî de el-Ḳaṣîdetü'l-fâḫire'siyle sûfî akımın önemli temsilcilerindendir.

Peygamber övgüsü konusunda VII. (XIII.) yüzyılın önemli temsilcilerinden biri de Ebû Abdullah Mecdüddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Vitrî el-Bağdâdî olup 661 (1263) yılında tamamladığı el-Ḳaṣâʾidü'l-vitriyyât'ı ile (vitriyye) yeni bir edebî türün öncülerinden sayılmıştır. Onun her kasidesi tekli sayı (vitr) olarak yirmi bir beyitten oluşmuş ve yirmi dokuz kasideden teşekkül etmiştir. Eser Beyrut (1910), Kahire (1324, 1344), Fas (1310, 1321) ve Bombay'da (1857, 1884, 1311, 1314, 1316) basılmış, üzerine birçok tahmîs ve şerh yazılmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 444). İbn Ebü'l-Hadîd de es-Sebʿu'l-ʿaleviyyât'ı ile (nşr. Yûsuf el-Bikāî - Kabîsî Mustafa, Dımaşk 1406/1986) bu sahanın önemli temsilcilerindendir. 611'de (1214) Medâin'de nazmedilen ve yedi uzun kasideden oluşan bu eserde Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'i ile Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh övülmüş, ayrıca Hz. Ali'ye insan üstü nitelikler atfedilmiştir. Eser üzerine birçok şerh yazılmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 497).

VIII. (XIV.) yüzyılın en büyük temsilcilerinden Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ehne'l-menâʾiḥ fî esne'l-medâʾiḥ (Kahire 1916) ve Menâzilü'l-aḥbâb ve menâzihü'l-elbâb (nşr. Abdürrahîm Muhammed Abdürrahîm, Kahire 1989) adıyla iki divan hazırlamış olup Nebhânî'nin antolojisinde en fazla kasidesi bulunanlar arasında Sarsarî'den sonra gelir. İbn Seyyidünnâs'ın Bânet Süʿâd nazîresiyle "Tâiyye" ve el-Ḳaṣîdetü'l-ʿayniyye'si vardır (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, I, 558-560; II, 338-340; III, 60-75). Ayrıca Mineḥu'l-midaḥ'ında (bk. bibl.) sahâbenin Hz. Peygamber'e dair şiirlerini derlemiştir. Büşra'l-lebîb bi-ẕikra'l-ḥabîb adını verdiği eseri (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 77) Resûlullah için yazılan kasidelerle şerhlerine dairdir. Peygamber'le ilgili birçok kaside yazmış olan İbn Nübâte el-Mısrî'nin altı kasidesi önemlidir (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, I, 126-132; II, 199-206, 340-348; III, 83-89). Yoğun edebî sanatlara yer verilen kasidelerin nesîblerinde nübüvvet kavramıyla bağdaşmayan bazı ifadeler görülür. Burhâneddin el-Kīrâtî de el-Ḳaṣîdetü'l-hemziyye'si (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4880, vr. 63-68), Bânet Süʿâd'a nazîre olan "Lâmiyye"si (a.g.e., III, 98-113) ve Ḳaṣîde fî medḥi'n-

nebî'siyle (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1980, vr. 73-83) bu alanda önemli bir şairdir.

VIII. (XIV.) yüzyılda Peygamber methiyeleri konusunda tekellüflü eserlerin verildiği bir devreye girilmiştir. Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinden ilham alınmakla birlikte onun tekellüflü sakīm bir taklidi olarak ortaya konan ve "bedîiyye" adı verilen bu medih türü çeşitli şartlarla kayıtlıdır. Ḳaṣîdetü'l-bürde ise her beyitte en az bir bedîî sanat icrası şartını taşımadığı için bedîiyye türünden sayılmaz. Bu şartların tamamını, el-Ḳāfiyetü'l-bedîʿiyye adını verdiği ve 151 bedîî sanat icra ettiği 145 beyitlik bedîiyyesiyle Safiyyüddin el-Hillî gerçekleştirdiğinden türün gerçek anlamda öncüsü kabul edilmiştir. XIV. (XX.) yüzyılın başlarına kadar 100'ün üzerinde bedîiyye yazılmış, daha sonra şiir sanatında meydana gelen anlayış değişikliği sebebiyle terkedilmiştir (bk. BEDÎİYYÂT). İbn Hicce'nin kendi bedîiyyesine şerh olarak hazırladığı Ḫizânetü'l-edeb'i türle ilgili zengin örnekler içeren bir edebiyat hazinesidir. Bedîiyye müelliflerinden Şa'bân el-Âsârî, en büyüğü 400 beyit olan ve 240 edebî sanat içeren üç manzume kaleme almıştır. İslâm edebiyatından etkilenen hıristiyan nâzımlar da XII. (XVIII.) yüzyıldan itibaren Hz. Îsâ için bedîiyyeler yazmışlardır.

IX. (XV.) yüzyılda Resûl-i Ekrem'le ilgili şiir yazanların başında Şemseddin Muhammed b. Hasan en-Nevâcî, Abdülkerîm b. Dırgām et-Tarâifî ve İbn Hacer el-Askalânî gelir. Nebhânî, antolojisinde İbn Hacer'in yedi kasidesine yer vermiştir. İbnü'l-Cezerî, Ẕâtü'ş-şifâʾ fî sîreti'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ adlı eserinde halifeleriyle birlikte Hz. Peygamber'in sîretini nazma çekmiştir. X. (XVI.) yüzyılda "Hemziyye"si (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4961, vr. 174-184) ve Fetḥu'l-mübîn fî medḥi şefîʿi'l-müẕnibîn'i ile (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1890) Abdülazîz b. Ali el-Mekkî ez-Zemzemî; "Dâliyye, Tâiyye, Ayniyye, Kâfiyye, Lâmiyye" (Bânet Süʿâd nazîresi) ve "Mîmiyye" kasideleriyle Alâeddin b. Melik el-Hamevî; "Bâiyye, Dâliyye, Râiyye, Fâiyye, Lâmiyye, Mîmiyye" gibi kasideleriyle Ebü'l-Mekârim (Muhammed b. Ebü'l-Hasan) el-Bekrî peygamber methine dair eser verenlerin başlıcalarıdır (kasideler için bk. Nebhânî, tür.yer.). XI. (XVII.) yüzyılda, Râʾiḳu'l-âdâb fî medḥi seyyidi'l-ʿArab adlı müstakil divanı (TSMK, III. Ahmed, nr. 2470), "Mîmiyye"si ve "Nûniyye"si ile (Dîvân, s. 6-16) Şehâbeddin İbn Ma'tûk el-Mûsevî; "Tâiyye, Ḥâiyye, Ḫâiyye, Râiyye", iki "Zâiyye" ve "Nûniyye" kasideleriyle Muhammed es-

Sâlihî el-Hilâlî ed-Dımaşkī; tanınmış “Dâliyye”siyle Abdullah el-Hicâzî el-Halebî; “Maksûre”si ve “Kâfiyye”siyle Şehâbeddin el-Hafâcî ve Ḳaṣîde fî medḥi’n-nebî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1890, vr. 36-38), “Hâiyye” ve “Ayniyye” kasideleriyle İbnü’n-Nehhâs elMedenî sayılabilir (Nebhânî, tür.yer.).

XII (XVIII) ve XIII. (XIX.) yüzyıllarda eser verenler arasında Bânet Süʿâd nazîresi, Buraî’nin kasidesine ve İbnü’l-Arîf’in şiirine tahmîsleri, İbnü’l-Fârız’ın kasidesine taştîri, bazı müveşşahları ve birçok şiiriyle Abdülganî en-Nablusî ve özellikle Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî anılmalıdır. Nebhânî’nin bu alanda telif ve derleme olarak meydana getirdiği başlıca eserleri şunlardır: en-Naẓmü’l-bedîʿ fî mevlidi’ş-şefîʿ (İstanbul 1312), eṭ-Ṭaybetü’l-ġarrâʾ fî medḥi seyyidi’l-enbiyâʾ (Beyrut 1314), Saʿâdetü’l-meʿâd fî muvâzeneti Bânet Süʿâd (Beyrut 1315), Ḳaṣîdetü’l-ḳavli’l-ḥaḳ fî medḥi seyyidi’l-ḫalḳ (Beyrut 1317), Ḳaṣâʾidü’s-sâbiḳati’l-ciyâd fî medḥi seyyidi’l-ʿibâd (Beyrut 1318), el-Mecmûʿatü’n-nebhâniyye fi’l-medâʾiḥi’n-nebeviyye (I-IV, Beyrut 1320), el-ʿUḳūdü’l-lüʾlüʾiyye fi’l-medâʾiḥi’l-Muḥammediyye (Beyrut 1329), Dîvânü’l-Medâʾiḥi’n-nebeviyye (Beyrut 1329). Nebhânî, el-Mecmûʿatü’n-Nebhâniyye fi’l-medâʾiḥi’n-nebeviyye adlı dört ciltlik eserinde başlangıçtan XIV. (XX.) yüzyıla kadar kaleme alınan peygamber övgülerinden yaptığı seçmeleri toplamıştır. Bu antolojide otuz dokuz sahâbîye ait 461 beyitle 213 şaire ait 25.066 beyit bulunmaktadır. İbn Seyyidünnâs, Minaḥu’l-midaḥ adlı antolojisinde on ikisi kadın olmak üzere 198 sahâbînin övgü ve mersiyesine yer vermiştir.

Mevlid türü manzumelerin de Peygamber methiyeleri arasında önemli bir yeri vardır. Bu manzumeler Resûlullah’ın güzel ahlâk, sıfat ve erdemleriyle övülmesi açısından bir medih çeşidi olduğu gibi onun hayatını, vefatını, mûcizelerini anlatmaları sebebiyle birer muhtasar siyer mahiyetindedir. Vefat edenin arkasından ağlamayı yasaklayan hadislerin tesiriyle olmalıdır ki Resûl-i Ekrem için nazmedilmiş mersiyeler genellikle kısa ve beklenenin aksine azdır. Ancak onun vefatından sonra kaleme alınan methiyelerin birçoğunda mersiye özellikleri de bulunur. Bilhassa Hz. Peygamber’le birlikte Ehl-i beyt’in de övüldüğü Kümeyt el-Esedî, Di‘bil el-Huzâî, Şerîf er-Radî, Mihyâr ed-Deylemî gibi şairlerin Şîa’yı hatırlatan övgülerinde bu husus açık biçimde görülür. Resûl-i Ekrem’e dair en çok mersiye yazan şair Hassân b. Sâbit’tir. Onun dört “Dâliyye”siyle bir “Râiyye”si ve “râ” kafiyeli

iki beyti bu konuya dairdir (Dîvân, s. 54-59, 63, 64). Hassân b. Sâbit, Hz. Peygamber'in vefatından duyduğu derin üzüntüyü etkili bir üslûpla dile getirdiği gibi onun anılarını barındıran yerleri de zikretmiş, ahlâkî erdemlerini ve fizikî özelliklerini tasvir etmiştir. Hz. Ömer hüznünü dile

getirdiği sekiz beyitlik "Ayniyye"yi yazmıştır (İbn Seyyidünnâs, s. 183). Hz. Fâtıma da derin acısını toplam dokuz beyitlik üç kıtasında dile getirmiştir (a.g.e., s. 358). Lebîd b. Rebîa "Lâmiyye"sinde Hz. Peygamber'i yüce sıfat ve erdemlerle överken hüznünü de ifade etmiştir (a.g.e., s. 280-281). Bunlardan başka Resûlullah'ın halaları Safiyye, Ervâ ve Âtike ile amcasının kızı Hind bint Hâris b. Abdülmuttalib ve Hind bint Üsâse, Âtike bint Zeyd, âzatlısı Ümmü Eymen'e ait bazı beyit ve kıtalar verilmekte (İbn Sa'd, II/2, s. 94-98), Hz. Ebû Bekir, Osman, Ali, Kâ'b b. Mâlik, Abdullah b. Üneys, Ebû Züeyb el-Hüzelî, Mücfiye b. Nu'mân el-Atekî'ye de bazı kıta ve beyitler nisbet edilmektedir (Ahmed Kûtî, LXIII/2 [1988], s. 229-236).

Modern ve çağdaş Arap edebiyatı dönemlerinde Hz. Peygamber'le ilgili lirik, sembolik, serbest ve mensur şiir, senfoni şiiri, marş, tiyatro ve temsil şiiri, destan vb. türlerde birçok eser kaleme alınmıştır. Muhafazakâr akıma mensup şairler Resûlullah'ın fizikî ve mânevî nitelikleriyle ahlâkî erdemleri üzerinde durmuş, ayrıca şarkiyatçıların kendisine ve İslâm'a yönelik iftiralarına cevap vermiştir. Bu akıma mensup şairlerin başlıcaları Mahmud Sâmi Paşa el-Bârûdî, Ahmed Şevkī, Yûsuf en-Nebhânî, Ahmed Muharrem, Abdüllatîf es-Sayrafî, Muhammed Abdülmuttalib, Ma'rûf er-Rusâfî, Azîz Abaza, Kâmil Emîn, Abdullah Tayyib, Sâvî Şa'lân'dır.

Yenilikçi şairler ise eserlerinde daha çok Resûl-i Ekrem'i vesile edinerek çağdaş sorunları dile getirmişlerdir. Bunlar Mahmûd Hasan İsmâil, Âmir Buhayrî, Mahmûd Guneyyim, Muhammed Abdülganî Hasan ve Apollo grubu şairleri, Abdurrahman Şükrî ve Abbas Mahmûd el-Akkād'ın öncülük ettiği Divan grubu (Medresetü't-tecdîd / el-Mezhebü'l-cedîd) şairleri, sembolistler, serbest şiir, mensur şiir ve tef'ile şiiri mensuplarıdır. Cezayir'in Fransızlar, Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edilmesi, Osmanlı Devleti'nin dağılması ve hilâfetin kaldırılması, 1967 hezimetiyle yahudilerin Filistin topraklarına girmesi, Arap ve İslâm ülkelerinde emperyalizmin tahribatı neticesinde Arap ve İslâm dünyasının parçalanmış, ezilmiş hali yenilikçi şairleri eski şanlı tarihî devirleri tekrar yaşatmaya

vesile olacak bir kurtarıcı model ve millî kahraman tasvirine yöneltmiştir. Özellikle Arap milliyetçisi şairlerle hıristiyan Arap şairleri, Hz. Muhammed'i temel vasfı olan nübüvvetinden önce millî kurtarıcı, millî kahraman ve sosyal reformcu yönleriyle ele almışlardır. Gerçekleştirdiği sosyal adalet ve reform sebebiyle Ahmed Şevkī (Dîvân, I, 34-35), Yemenli Abdülazîz el-Mukālih (Dîvân, s. 141-144) ve Zeyneb Azb (Bürdetü'r-Resûl, s. 58-59) gibi şairler Resûl-i Ekrem'i "sosyalistlerin önderi ve babası" olarak nitelemişlerdir.

Modern dönemde Resûlullah'ın methi konusunda tasavvufî şiirler bir dereceye kadar zayıflamış, nûr-ı Muhammedî ve kutub nazariyeleri daha mâkul ve tutarlı ifadelere kavuşmuştur. Yine de tasavvufî akımın geleneksel görüşleri Abdullah Tayyib'in "Su'dâ" kasidesinde (Bânet Râme, s. 293-296), Mısırlı şair Mahmûd Hasan İsmâil'in "Maa'n-nûri'l-a'zam" adlı serbest şiirinde (Nehrü'l-ḥaḳīḳa, s. 190-195) ve yine Mısırlı şair Ahmed el-Muhaymir'in 1947'de ödül alan "Muhammed Mu'cizetü'l-vücûd" kasidesinde ele alınmıştır. Ancak tasavvufî akımın en büyük temsilcisi olan Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sinin tesiri bu devrede de devam etmiş, ona modern bir anlayışla nazîre ve taştîr yazanlar olmuştur. Mahmud Sâmi Paşa el-Bârûdî'nin Keşfü'l-ġumme fî medḥi seyyidi'l-ümme'si, Ahmed Şevkī'nin Nehcü'l-Bürde'si, Ahmed el-Hamlâvî'nin Minhâcü'l-Bürde'si, Zeyneb Azb'in Bürdetü'r-Resûl'ü ve Abdülazîz Muhammed Bey'in Taşṭîrü'l-Bürde'si bunlardan bazılarıdır.

Şîa şairlerinin de modern çağda daha mâkul bir çizgi izledikleri söylenebilir. Bu özellik Batı kültürünün etkisinde kalan Lübnan Şîası'nda daha belirgindir. İbrâhim el-Berrî'nin Li'n-nebiyyi ve âlihî adlı divanı ile "Hükûmetü'n-nebî" adlı kasidesinde bu değişimi görmek mümkündür. Kendini Ehl-i beyt şairi olarak tanıtan Mahmûd Cebr'in "el-Likāü'l-evvel" kasidesinde (Dîvânü şâʿiri Âli'l-beyt, s. 25 vd.) olduğu gibi kadîm Şîa görüşünü sürdürenler de vardır.

Modern dönemde birçok şair Resûl-i Ekrem'i sevilen, yüksek ahlâkî erdemlere sahip bir peygamber ve en üstün sıfatları kendinde toplayan kâmil insan olarak tasvir etmiştir. Emîr Şekîb Arslan, Ma'rûf er-Rusâfî, Cezayir'in işgali sebebiyle Emîr Abdülkādir el-Cezâirî, Mısır'ın işgali sebebiyle Hifnî Nâsıf, Ahmed Şevkī, Hâfız İbrâhim, Ahmed Muharrem,

Ahmed el-Kâşif, Abdülmuhsin el-Kâzımî, Resûlullah'ı millî kahraman ve millî kurtarıcı gibi niteliklerle anmakta bir sakınca görmemişlerdir. Özellikle Mahmûd Dervîş, Ali Hâşim Reşîd gibi Filistinli şairlerin çoğu Hz. Peygamber'in yalnız bu yönünü ele almıştır.

Arap kökenli hıristiyan edip ve şairler Hz. Peygamber için, birbiriyle boğuşan ve çağın gerisinde kalan Araplar'ı barıştırıp birleştiren, yüksek bir millet ve devlet haline getiren sosyal reformcu portresi çizmiş, bu konuda Batılı edip ve şairlerle aynı görüşü paylaşmıştır. Mısırlı Nazmî Lûkā'nın "Vâ Muhammedâh", "Muhammed: er-Risâle ve'r-resûl", "Ene ve'l-İslâm"; Lebîb er-Riyâşî'nin "Nefsiyyetü'r-Resûli'l-Arabî"; Halîl İskender el-Kıbrîsî'nin "Da'vetü nasâra'l-Arab li'l-İslâm"; Halîl Cum'a et-Tuvâl'in "Tahte râyeti'l-İslâm"; Nasrî Selheb'in "Fî Hutâ Muhammed"; Arap Sosyalist Ba's Partisi genel sekreteri Mîşîl (Mîşâl) Aflak'ın "en-Nebiyyü'l-Arabî" ve eş-Şâirü'l-karavî Reşîd Selîm el-Hûrî'nin "el-Mevlidü'n-nebevî" kasideleri buna örnek olarak zikredilebilir (Dîvânü'l-Ḳaravî, s. 225-226, 258). Bazıları da Hz. Peygamber'e karşı övgülerini Kur'an'a ve Arap diline olan hayranlıkları şeklinde dile getirmiştir. Cûrc Selestî'nin "Necve'r-resûli'l-a'zam" (XIX [1951], s. 18), Cûrc Saydah'ın "el-Mevlidü'n-nebevî" (Dîvân, s. 332-335), Riyâz Ma'lûf'un "Yâ nebiyye'l-Arab" (Ġamâʾimü'l-ḫarîf, s. 109-111), Ahmed eş-Şârif'in "Hubbü Muhammed" (Dîvân, s. 275-276), Muhammed Abdülmuttalib'in "Zıllü'l-Bürde" (Dîvân, s. 259) adlı kasideleri bunlardan bazılarıdır. Âişe İsmet Teymûr, Bârûdî, Mustafa Sâdık er-Râfiî, Sâbire Mahmûd el-İzzî ve Ömer Bahâeddin el-Emîrî gibi şairler ise Resûl-i Ekrem'e şikâyet ve isteklerini arzetmiş, ondan şefaat dilemişlerdir.

Resûlullah'ın hayatı bu dönemde, ya Mısırlı Azîz Abaza'nın İşrâḳātü's-sîreti'zzekiyye'sinde yaptığı gibi tasvir ve beyan yoluyla ya da İslâm âleminin sorunları ile bağıntılı olarak dile getirilmiştir. Bunların bir kısmı belli olayları konu edinirken bir kısmı Yûsuf en-Nebhânî'nin el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye'sinde görüldüğü gibi sîreti özetlemiştir. Bu tür teliflerin bazılarında anlatım Hz. Peygamber'in dilinden sunulmuştur. Zekî Mübârek'in "Tevdîu Mekke" kasidesi (Dîvânü elḥâni'l-ḫulûd, s. 169-178), M. Abdülganî Hasan'ın "İle't-Tâif" adlı tiyatro eseri (XVIII [1950], s. 9 vd.), Abduh Bedevî'nin "en-Nebî ve'l-vatan" kasidesi (Bâḳatü'n-nûr, s. 14-15) ve Salâh Abdüssabûr'un "Hurûc" kasidesi (Dîvân, I, 235-237) bunların

örneklerindendir. Mekke ve Medine ile diğer mekânlara duyulan özlem de şiirlerde geniş ölçüde yer almıştır. Sudanlı İbrâhim Dâvûd Abdülkādir Fetânî'nin "Taybetü't-Tayyibe",

Sâvî Şa'lân'ın "el-Hac ve'l-huccâc", Hüseyin Mahmûd Nûreddin'in "Yâ râhilîn ile'l-Hicâz" kasideleri bu türdendir.

Hz. Peygamber'in sîreti ve gazveleriyle ilgili olarak özellikle Homeros'un İlyada (İliadea) ve Odessea adlı destanlarından ilham alınıp bazı destanlar da ortaya konulmuştur. Bu faaliyet, Süleyman el-Bustânî'nin İlyada'yı 1887'de Arapça'ya tercüme etmesiyle başlamıştır. "Melhame" ve "mutavvele" adı verilen bu manzumelerin ilki, Ahmed Şevkī'nin 1894 Eylülünde Cenevre'de düzenlenen Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'nde okuduğu "Kibârü'l-ḥavâdiṣ fî vâdi'n-Nîl" adlı mutavvelesidir. Onun Düvelü'l-ʿArab ve ʿuẓamâʾü'l-İslâm adlı manzum piyesinde Resûlullah'ın ve İslâm'ın tarihi destanımsı bir üslûpla anlatılmıştır. Ahmed Muharrem'in el-İlyâdetü'l-İslâmiyye / Dîvânü mecdi'l-İslâm'ı, Âmir el-Buhayrî'nin Emîrü'l-enbiyâʾı, Kâmil Emîn'in el-Melḥametü'l-Muḥammediyye'si, Mahmûd Halîl Hatîb'in Büşra'l-ʿâşıḳīn bi-bulûği seyyidi'l-mürselîn'i de bu tür eserlerdendir. Bu dönemde tiyatro ve temsil olarak manzumeler de yazılmıştır. Muhammed Mahmûd Zeytûn'un Mîlâdü'n-nebî'si (Kahire 1367/1948), 1948'de Mısır Maarif Bakanlığı tiyatro eseri altın madalya ödülünü kazanmıştır. Mahmûd Hasan İsmâil'in "Sürâka b. Mâlik"i de bu nevidendir. Ayrıca Abduh Bedevî Muḥammed ḳaṣîd sinfoni adıyla bir eser yazmıştır.

Resûl-i Ekrem'le ilgili eski şairlerin teliflerini toplayan ve inceleyen birçok eser kaleme alınmıştır. Yukarıda sözü edilen ve bibliyografyada geçenlerin dışında kalan çalışmaların bir kısmı şunlardır: Yûsuf en-Nebhânî, Efḍalü'ṣ-ṣalavât ʿalâ seyyidi's-sâdât (Beyrut 1309); Selâhaddin es-Sibâî, Ġurretü'l-medâʾiḥi'n-nebeviyye (Kahire 1991); Muhammed Sâlim Mahmûd, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye (Beyrut 1417/1986); Muhammed b. Sa'd b. Hüseyin, el-Medâʾiḥü'n-nebeviyye beyne'l-muʿtedilîn ve'l-ġulâṭ (Riyad 1406/1986); Salâh Îd, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye min fetreti't-tekvîn ilâ merḥaleti'n-nuzc; Enver es-Senûsî, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye fi'l-Endelüs (doktora tezi, 1996, İskenderiye Üniversitesi).

1883-1980 yılları arasında Resûl-i Ekrem hakkında çeşitli münasebetlerle yazılan kitap, makale ve şiirlerin sayısı 800'ün üzerindedir. Bu sahada en çok telifi kaydedilenlerin başında Sâvî Şa'lân, Âmir el-Buhayrî, Abdülganî Selâme, Abdullah Şemseddin, Muhammed Hârûn el-Hulv, Muhammed Nâsır Saddâm, Mahmûd Cebr, Mahmûd Hasan İsmâil, Velîd el-A'zamî gelmektedir (Hilmî Muhammed Kāûd, s. 559-636).

Resûl-i Ekrem'le ilgili modern dönem şiirlerini bir araya getirip inceleyen başlıca eserler şunlardır: Hilmî Muhammed el-Kāûd, Muḥammed fi'ş-şiʿri'l-ḥadîs̱ (bk. bibl.); Sa'deddin el-Cîzâvî, Aṣdâʾü'd-dîn fi'ş-şiʿri'l-Mıṣriyyi'l-ḥadîs̱ (Kahire, ts. [Mektebetü nehdati Mısr]), el-Âmilü'd-dînî fi'ş-şiʿri'l-Mıṣriyyi'l-ḥadîs̱ (Kahire 1384/1964); Fârûk Hurşîd, Muḥammed fi'l-edebi'l-ḥadîs̱ (muʿâṣır) (Kahire 1378/1959); Ahmed Kemâl Zekî, Muḥammed fi'l-edebi'l-ḥadîs̱; Ali Uşrî Zâyid, İstidʿâʾü'ş-şaḫṣiyyeti't-türâs̱iyye fi'ş-şiʿri'l-muʿâṣır (Trablus 1978); Mâhir Hasan Fehmî, er-Resûl fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-ḥadîs̱ (Katar 1402/1982).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 23, 24, 47; Buhârî, "Enbiyâʾ", 48; Meymûn b. Kays el-A'şâ, Dîvân (nşr. Fevzî Atavî), Beyrut 1968, s. 105; Abdullah b. Revâha, Dîvân (nşr. Velîd el-Kassâb), Beyrut 1982, s. 138, 144; Kâ'b b. Züheyr, Dîvân (nşr. Hannâ Nasr el-Hıttî), Beyrut 1414/1994, s. 25; Abbas b. Mirdâs, Dîvân (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Bağdad 1388/1968, s. 56-57; Ali b. Ebû Tâlib, Nehcü'l-belâġa (der. Şerîf er-Radî), Beyrut 1932, I, 31-32, 201-202, 221, 232; Kâ'b b. Mâlik, Dîvân (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1386/1966, s. 173, 198, 281; Hassân b. Sâbit, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 54-59, 63, 64, 376; Humeyd b. Sevr, Dîvân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1384/1965, s. 77-78; Şiʿru'n-Nâbiġa el-Caʿdî (nşr. Abdülazîz Rebâh), Dımaşk 1964, s. 101, 210; Şiʿru İbni'z-Zibaʿrâ (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Beyrut 1981, s. 36; Ferezdak, Dîvân (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1400/1980, II, 178-179; Kümeyt el-Esedî, el-Ḥâşimiyyât, Kahire, ts. (Matbaatü'l-mevsûât), s. 1-35, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II/2, s. 94-98; Di'bil, Dîvân (nşr. Abdüssâhib

İmrân ed-Düceylî), Beyrut 1972, s. 131-140; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IX, 125-126; XIV, 305; XVII, 41-43, 86-88; XVIII, 38-39; XXI, 376-377; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Abdüssettâr Ferrâc), Dımaşk, ts. (Mektebetü'n-Nûrî), s. 90, 93; Hâkim, el-Müstedrek, Beyrut 1986, IV, 3; Şerîf er-Radî, Dîvân (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1368/1949, s. 215-216; Ebü'l-Haccâc el-Belevî, Kitâbü Elif bâʾ, Kahire 1287, II, 457; Bûsîrî, Dîvân (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1393/1973, s. 49-117, 220-234, 238-249, 272-276; Sadreddin el-Basrî, el-Ḥamâsetü'l-Baṣriyye (nşr. Abdülmüeyyed Hân), Haydarâbâd 1964, s. 119; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu'l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 72-75, 145-148, 183, 271-273, 280-281, 305, 358; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 134; Safedî, el-Ġayṡü'l-müseccem, Beyrut 1395/1975, I, 33, 275; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1419/1998, XVII, 377-378; Abdürrahîm el-Buraî, Dîvân (nşr. Hâfız Hasan es-Suûdî), Kahire 1369/1950, s. 43-44, 51-52, 67-70, 193; Abdülazîz er-Rifâî, Kâʿb b. Mâlik, Riyad 1402/1982, s. 54-55; İbn Hicce, Dîvân, Dımaşk 1929, s. 211-216; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 255; III, 148, 306, 430; V, 312; VI, 31; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 46; IV, 331, 468; VI, 227; İbn Maʻtûk el-Mısrî, Dîvân, Beyrut 1885, s. 6-16; Abdülkādir el-Cezâirî, Dîvân (nşr. Memdûh Hakkı), Beyrut 1964, s. 13-14, 24, 131; Âişe İsmet Teymur, Dîvân: Ḥilyetü'ṭ-ṭırâz, Kahire 1303, s. 269-270; Ebû Zeyd el-Fâzâzî, Dîvânü'l-vesâʾili'l-müteḳabbele, Beyrut 1319, s. 2, 8 vd.; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, el-Mecmûʿatü'n-Nebhâniyye fi'l-medâʾiḥi'n-nebeviyye, Beyrut 1320, I-IV, tür.yer.; Mahmud Sâmi el-Bârûdî, Keşfü'l-ġumme fî medḥi seyyidi'l-ümme (nşr. Muhammed Sâdık), Kahire 1978, s. 45; Ahmed el-Kâşif, Dîvân, Kahire 1332/1914, I, 1-2; Hifnî Nâsıf, Dîvân, Kahire 1957, s. 42-43, 56; Hâfız İbrâhim, Dîvân, Kahire 1980, II, 38-42, 58-62, 144 vd.; Emîr Şekîb Arslan, Dîvân (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1354/1935, s. 146; Brockelmann, GAL Suppl., I, 443-444, 497; II, 77; Zekî Mübârek, Dîvânü elḥâni'l-ḫulûd, Kahire 1366/1947, s. 169-178; a.mlf., el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-ʿArabiyye, Sayda-Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), tür.yer.; Abdülmuhsin el-Kâzımî, Dîvân, Kahire 1367/1948, I, 37, 269; Reşîd Selîm el-Hûrî, Dîvânü'l-Ḳaravî, San Paolo 1953, s. 225-226, 258; Âmir M. Buhayrî, Emîrü'l-enbiyâʾ, Kahire 1373/1954, tür.yer.; Mahmûd Cebr, Dîvânü şâʿiri Âli'l-beyt, Kahire 1959, s. 25 vd.; Abduh Bedevî, Bâḳatü'n-nûr, Kahire 1960, s. 14-15, 25-28; C. Saydah, Ḥikâyetü'l-muġteribîn, Beyrut 1960, s. 332-335; a.mlf., Dîvân, Beyrut 1973, s. 105-

109, 332-335; Ahmed eş-Şârif, Dîvân, Beyrut 1963, s. 275-276; Mahmûd Hasan İsmâil, eş-Şiʿr fi'l-maʿreke, Kahire 1967, s. 52; a.mlf., Nehrü'l-ḥaḳīḳa, Kahire 1972, s. 190-195; a.mlf., "Yâ Muḥammed", er-Risâle, XIX, Kahire 1951, s. 10; Abdullah Tayyib, Bânet Râme, Hartum 1970, s. 293-296; Mahmûd Dervîş, el-Aʿmâlü'l-kâmile, Beyrut 1971, s. 256 vd.; Azîz Abaza, İşrâḳātü's-sîreti'zzekiyye, Kahire 1971, s. 65-75; Salâh Abdüssabûr, Dîvân, Beyrut 1972, I, 235-237; Maʻrûf er-Rusâfî, Dîvan, Beyrut-Bağdad 1972, s. 490-491; Riyâz Maʻlûf, Ġamâʾimü'l-ḫarîf, Beyrut 1974, s. 109-111; Şevkī Dayf, el-ʿAṣrü'l-Câhilî, Kahire 1976, s. 341-342; Mîşâl el-Mağribî, Emvâc ve ṣuḫûr, San Paolo 1977, s. 264, 333-340; Abdülazîz el-Mukālih, Dîvân, Beyrut 1977, s. 141-144; Hikmet Sâlih, Naḥve âfâḳı şiʿr İslâmî, Beyrut 1399/1979, s. 21-38; Kâmil Emîn, el-Melḥametü'l-Muḥammediyye, Kahire 1399/1979, tür.yer.; Abdurrahman el-Berkūkī, Şerḥu Dîvâni Ḥassân b. Ṡâbit, Beyrut 1983, s. 57-66, 134-139, 145-150, 220; Zeyneb Azb, Bürdetü'r-Resûl, Kahire 1984, s. 58-59; Muhammed b. Saʻd b. Hüseyin, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye, Riyad 1406/1986, tür.yer.; Muhammed b. Saʻd eş-Şüveyʻir, ʿAbdullāh b. Revâḥa: Ḥayatühû ve dirâse fî şiʿrih, Riyad 1406/1986, s. 153-163; Hilmî Muhammed el-Kāûd, Muḥammed ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem fi'ş-şiʿri'l-ḥadîṡ, Mansûre 1408/1987, tür.yer.; Ahmed Şevkī, Dîvân (eş-Şevḳıyyât), Beyrut 1415/1995, I, 34-35; III, 41 vd.; IV, 55; Mahmûd Sâlim Muhammed, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye ḥattâ nihâyeti'l-ʿâṣri'l-Memlûkî, Beyrut 1417/1996, tür.yer.; Muhammed Abdülmuttalib, Dîvân, Kahire, ts. (Matbaatü'l-iʻtimâd), s. 257-259, 261-263, 309-314; M. Abdülmünʻim Hafâcî, Ḳıṣṣatü'l-edebi'l-mehcerî, Kahire, ts. (Dârü't-tıbâati'l-Muhammediyye), s. 264-267;

M. Abdülganî Hasan, "el-Hicre", er-Risâle, XII (1944), s. 78; a.mlf., "İle'ṭ-Ṭâʾif", a.e., XVIII (1950), s. 9 vd.; C. Selestî, "Necve'r-Resûli'l-Aʿẓam", a.e., XIX (1951), s. 18; M. A. Muid Han, "Life of the Prophet at Macca as Reflected in Contemporary Poetry", IC, XLIII (1968), s. 75-91; Ahmed Kûtî, "Merâşi'ş-şuʿarâʾ li-Resûlillâh", MMLADm., LXIII/2 (1988), s. 215-236.

İsmail Durmuş

C) Fars Edebiyatı.

İslâm sonrası Derî Farsçası'nın ortaya çıkması ve olgunlaşması İran halkının İslâm'a girmesiyle paralellik arzeder. İranlılar, baştan itibaren dinî düşüncelerini Arapça'nın yanında millî dilleri olan Farsça ile ifade etmeye çalışmışlar, bu alanda kaleme aldıkları hemen her eserde Hz. Muhammed'in hayatına atıfta bulunmuşlardır. Böylece onun hayat hikâyesi, yaşadığı olaylar birçok telmihin ve mazmunun kaynağını oluşturmuştur. Farsça yazan müellif ve şairler, Arapça siyer ve tarih kitaplarını Farsça'ya tercüme etmenin yanında Resûl-i Ekrem'in hayatını müstakil olarak veya halife ve imamların hayat hikâyeleriyle birlikte kaleme almışlardır. Muhammed b. Cerîr etTaberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ü, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'i gibi genel tarih kitaplarından başka İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'si, Vâkıdî'nin el-Meġāzi'si, İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı, Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'si, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾı, Tabersî'nin Mekârimü'l-aḫlâḳ'ı, İbn Seyyidünnâs'ın ʿUyûnü'l-eṡer'i tamamen veya kısmen Farsça'ya çevrilmiştir. Hatta aslı Sanskritçe olan Kelîle ve Dimne ile Pehlevîce olan Vîs ü Râmîn gibi eserler Farsça'ya aktarıldığında hamdeleden sonra Hz. Peygamber'i öven cümleler ilâve edilmiştir. Doğrudan Resûl-i Ekrem'den söz eden veya geniş ölçüde onu anlatan mensur ve manzum birçok eser kaleme alınmıştır (aş. bk. [Fars Edebiyatı bölümü]).

Farsça şiirlerde Hz. Muhammed'in övgüyle anılması bir gelenektir. Ancak ilk dönem şairlerinin eserlerinde na't pek görülmez. Bu husus, şairlerin hediye beklentisiyle daha çok zamanın hükümdarlarını ve idarecilerini methetmelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Evhadüddîn-i Enverî, Ferruhî-i Sistânî, Unsûrî, Menûçihrî ve Ascedî gibi şairlerin divanlarında na't vb. şiirler yer almazken Senâî, Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sa'dî-i Şîrâzî, Molla Câmî gibi mutasavvıf şairlerle Moğollar döneminde ve sonraki asırlarda yaşayan şairler Resûl-i Ekrem'in vasıflarını ve mûcizelerini anlatan şiirler yazmışlardır. Şairler Kur'an'a, siyer ve tarih kitaplarına dayanarak Hz. Peygamber'in güzel ahlâkını anlatmışlar, ona karşı olan sevgilerini coşkulu kasidelerle ifade etmişlerdir. Ayrıca Farsça manzum eserlerin çoğunda Resûlullah'ın na'tları yer alır. Na'tlarda çok defa "der na't-ı Peygamber", "der na't-ı seyyidü'l-mürselîn", "der na't-ı

Hazreti Seyyidi kâinât”, “der na’t-ı Hazreti Peygamberi ekrem”, “ender na’t-ı Peygamberi mâ Muhammedi Mustafâ”, “Der sıfât-ı mi‘râceş”, “Der na’t-ı Resûl-i Ekrem”, “Der menkıbet-i Hazreti Risâletpenâh”, “Ender sıfât-ı Peygamber”, “Sıfât-ı ba‘s ve irsâl-i vey”, “Fî fazîletihî alâ Cebrâîl ve sâiri’l-enbiyâ’”, “Der medh-i Hazreti Resûl-i Ekrem”, “Fî na’t-ı Resûlillâh” gibi başlıklar bulunur.

Destan edebiyatının en önemli şairlerinden Firdevsî, Şâhnâme’sine tevhidle başladıktan sonra iki cihanda kötülükten arınıp Allah katında iyi bir adla anılmanın Peygamber’in sözlerine giden yolu bulmakla mümkün olabileceğini dile getiren na‘tını yazar. Esedî-i Tûsî, Gerşâsbnâme adlı eserinin başında dünyanın Hz. Muhammed’in yüzüsuyu hürmetine yaratıldığını, isminin Allah’ın ismiyle beraber anıldığını belirtir ve onun bazı mûcizelerini aktarır. Nâsır-ı Hüsrev’in divanında da Resûlullah’ı öven şiirleri yer alır.

Tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden Senâî’nin divanında, Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa’sında ve diğer mesnevilerinde Resûl-i Ekrem çeşitli vasıflarıyla övülür. Cemâleddîn-i İsfahânî’nin Hz. Peygamber’i methettiği terkibibendi Fars edebiyatının şaheserlerdendir. En önemli kaside şairlerinden sayılan Hākânî-i Şirvânî de gerek divanında gerekse hac dönüşü mesnevi tarzında kaleme aldığı Tuḥfetü’l-ʿIrâḳeyn adlı eserinde Resûl-i Ekrem’i methetmiştir. Divanının başında dünyadan şikâyet edip Resûlullah’ı övdüğü na‘tta onun övgüsünden bahsetmeyen hikâyenin hikâye değil kâhinlerin efsaneleri olabileceğini belirtir. Ferîdüddin Attâr’ın divanında, İlâhînâme’sinde, Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ında ve Muṣîbetnâme’sinde Hz. Muhammed’i öven şiirler yer alır. Nizâmî-i Gencevî’nin Ḫamse’sini oluşturan mesnevilerin her birinde en az bir na‘t bulunur. Kemâleddîn-i İsfahânî de babası Cemâleddîn-i İsfahânî gibi önde gelen kaside şairlerinden olup Resûlullah’ı övdüğü terkibibendi Fars edebiyatındaki en güzel na‘tlara örnek olarak gösterilir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’sinin birçok yerinde Peygamber sevgisinden söz edilir. Daha çok Gülistân ve Bostân gibi eserleriyle tanınan Sa‘dî-i Şîrâzî’nin âşıkane gazellerinde, hikmetli kasidelerinde ve Bostân’ında Resûl-i Ekrem’i öven manzumeleri vardır. Abdurrahman-ı Câmî’nin gerek divanında gerekse Heft Evreng mesnevisinde na‘tlar, ayrıca mûcizelerini ve peygamberlik alâmetlerini anlatan birçok şiiri yer alır. Bunlardan başka Hz. Muhammed’i

metheden şairler arasında Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Şeyh Fahreddîn-i Irâkī, Evhadüddîn-i Merâgī, Hâcû-yi Kirmânî, İbn Yemîn-i Tuğrâî, Selmân-ı Sâvecî, İbn Hüsâm, Hilâlî-i Çağatâyî, Ehlî-i Şîrâzî, Vahşî-i Bâfkī, Sâib-i Tebrîzî, Âşık-ı İsfahânî, Visâl-i Şîrâzî, Dâverî-i Şîrâzî, Sürûş-i İsfahânî, Yağmâ-i Cendekī, Meliküşşuarâ Sabûrî, son dönem şairlerinden Edîbü'l-Memâlik Ferâhânî, Muhammed İkbal, Meliküşşuarâ Bahâr, Emîrî Fîrûzkûhî, Kāsım-ı Resâ, Abbâs-ı Şehrî, Muhammed Rızâ Hazâilî, Abdülhüseyn-i Ferzîn, Bânû Nûrî Gîlânî sayılabilir.

Fars edebiyatında Hz. Peygamber'in mûcizeleri ve başından geçen olaylar birçok telmihin ve mazmunun kaynağını oluşturmuştur. Hadislerin birçoğu Farsça'ya çevrilmiş veya şerhedilmiş ya da bazı şiirlerde anlamı pekiştirici unsur olarak kullanılmıştır. Ayrıca Kur'an'da Resûl-i Ekrem'den bahseden âyetlere ve onunla ilgili kutsî hadislere sıkça atıfta bulunulmuştur: Peygamber'in nur saçmasına ve feyiz bahşetmesine işaret eden ve ona mahsus olan çerağ, ümmî olması, Sevr mağarasında Ebû Bekir ile gizlenmesi, örümceğin mağaranın kapısını örmesi ve güvercinin oraya yumurta bırakması (bu hikâyeden gar, yâr-ı gar, târ-ı ankebût, kebûter gibi telmihler Fars şiirinde çokça kullanılmıştır), keçi yavrusu ve timsah / kertenkelenin peygamberliğine şehâdet etmesi (Ferîdüddin Attâr, beyit 304), müslümanların önce yenilip ardından zafer elde ettikleri Huneyn Gazvesi, ayın yarılması (a.g.e., beyit 332), taşın konuşması ve kumun / çakıl taşının tesbih etmesi (a.g.e., beyit 306; Mevlânâ, I, beyit 2154-2160; Sa'dî-i Şîrâzî, s. 702), mi'rac, Hannâne sütununun ağlaması (Attâr, beyit 370; Mevlânâ, I, beyit 2113-2119; III, beyit 1017), cin gecesi (Ferîdüddin Attâr, beyit 302), Hz. Ali'nin namazını kılması için güneşi geri döndürmesi (a.g.e., beyit 332), yahudilerin taşla Peygamber'in dişini kırmaları (Hâkānî-i Şirvânî, s. 239, 247), siyah saçlarını taraması ve iki tarafa ayırması (a.g.e., s. 9, 311; Ferîdüddin Attâr, beyit 1509), sırtında bulunan nübüvvet mührü (Enverî, s. 474) gibi.

BİBLİYOGRAFYA

Enverî, Dîvân (nşr. M. Takī Müderrisi Razavî), Tahran 1364, s. 474; Hâkānî-i Şirvânî, Dîvân (nşr. Ziyâeddîn-i Seccâdî), Tahran, ts., s. 9, 239, 247, 311; Ferîdüddin Attâr, Manṭıḳu'ṭ-ṭayr (nşr. M. Rızâ Şefîî Kedkenî), Tahran 1383, beyit 302, 304, 306, 332, 370, 1509; Mevlânâ, Mesnevî (nşr. R. A. Nicholson), [baskı yeri ve tarihi yok] I, beyit 2113-2119, 2154-2160; III, beyit 1017; Sa'dî-i Şîrâzî, Külliyyât-ı Saʿdî (nşr. M. Ali Fürûgī), Tahran 1367, s. 702; Seyyid Ziyâeddîn-i Dehşîrî, Naʿt-i Ḥażret-i Resûl-i Ekrem der Şiʿr-i Fârsî, [baskı yeri yok], 1348; Münzevî, Fihrist, VI, tür.yer.; Storey, Persian Literature, I/1, s. 172-207; Zebîhullâh-ı Safâ, Ḥamâseserâyî der Îrân, Tahran 1363, tür.yer.; Mansûr Restgâr-ı Fesâî, Envâʿ-ı Şiʿr-i Fârsî, Şîraz 1373, s. 428-476; Sîrûs-i Şemîsâ, Ferhengi Telmîhât, Tahran 1378, s. 106-107, 232, 344, 364, 433, 465, 507, 514, 516-517, 520-536, 547; Ahmed Ahmedî-yi Bîrcendî, Medâyiḥ-i Muḥammedî der Şiʿr-i Fârsî, Meşhed 1379; Berzger Vehhâbî, "Muḥammed", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî der Âsyâ-yı Merkezî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1375/1995, s. 776-780; M. Ca'fer-i Mahcûb, Sebk-i Ḫorâsânî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran, ts., s. 425-430, 602-603, 617, 651-653; Mehveş Safâyî, "Sîre ve Sîrenivîsî", DMT, IX, 480-483.

Mehmet Kanar

D) Türk Edebiyatı.

Hz. Peygamber'le ilgili çeşitli bilgiler, Türkler'in müslüman olmasından itibaren ortaya koydukları edebiyat eserlerinde büyük bir zenginlikle yer almıştır. Bunda Kur'an'ın, hadislerin ve peygamber kıssalarının başından beri Türk edebiyatının muhtevasını belirleyen kaynakları arasında bulunmasının yanında Türkler'in Müslümanlığı samimiyetle benimsemelerinin de payı vardır. Ayrıca millî unsurlarla örtüşen İslâm kültürünün Türk kültürü ve yaşayışı üzerindeki kuvvetli etkisiyle bu iki kültürün zamanla birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde kaynaşması da rol oynamıştır. Bu kaynaşmanın kökleri Satuk Buğra Han destanına (Satuk Buğra Han Tezkiresi) kadar inmektedir. Destan, Hz. Peygamber'in mi'racda Satuk Buğra Han'ın ruhuyla karşılaşıp dünyaya dönmesinin ardından, üç asır sonra gelecek ve Müslümanlığı Orta Asya'da yayacak olan bu yiğide

dua edişinin tasviriyle başlar ve sahâbîlerin bu zatı görmek istemeleri üzerine Satuk Buğra Han'ın kırk atlısıyla huzurda görünmesinin anlatılmasıyla gelişir. Böylece Resûlullah'ın mi'racı sözlü edebiyatın en eski ürünlerinden birine girmiş olmaktadır. Bu ve benzeri efsaneler daha sonra "seçkin ümmet: Türkler" kavramının teşekkülünü etkilemiştir.

Türk edebiyatının kitap halindeki en eski eserlerinden olan Kutadgu Bilig'de bir na't-ı peygamberî yer almış, Atebetü'l-hakāyık'ta ise kırk hadis türünü temellendirecek surette hadis tercümeleri edebiyata girmiştir. Bu ilk dönemdeki diğer bir eser, Ahmed Yesevî'nin Hz. Peygamber'e dair unsurların zenginliğiyle dikkat çeken Dîvân-ı Hikmet'idir. Ahmed Yesevî, hikmetleriyle geniş halk kitlelerini etkileyerek Türk toplumunda peygamber sevgisinin temellerini atmıştır. Yesevî'nin Anadolu'daki takipçisi Yûnus Emre, Resûl-i Ekrem'le ilgili değerleri, oluşum halinde bulunan Anadolu Türk şiirine aktarmakla kalmamış, daha da geliştirip zenginleştirerek Türk tasavvuf edebiyatına ciddi biçimde tesir etmiştir. Onun, "Cânım kurban olsun senin yoluna / Adı güzel kendi güzel Muhammed" matla'lı şiiri, Türk dilinin en lirik ifadeleriyle peygamber sevgisini ortaya koyan manzumelerinden biridir. Yine Anadolu Türk edebiyatının ilk temsilcilerinden Şeyyad Hamza'nın, "Senin aşkın kamu derde devâdır yâ Resûlellah / Senin katında hâcetler revâdır yâ Resûlellah" beytiyle başlayan na'tı mevlid törenlerinde de okunan diğer bir örnektir.

Osmanlı coğrafyasında Türk-İslâm edebiyatı adı altında Hz. Peygamber ağırlıklı bir edebiyat ortaya konulmuştur. Kur'an'da Resûl-i Ekrem'e dair âyetlerin iktibas ve telmih yoluyla intikal ettiği edebî eserlerde Resûlullah'ın isim ve sıfatları, fizikî, ruhî ve ahlâkî vasıfları, aile hayatı, mûcizeleri vb. konularda verilen bilgiler Türk edebiyatının bu hususta ne kadar zengin olduğunu göstermektedir. Na't-larda yer alan Resûl-i Ekrem'le ilgili âyetlerin sayısı bir tesbite göre yetmiş beş ise de (Yeniterzi, s. 140-142) diğer edebî metinler göz önüne alındığında bu sayının birkaç misli artacağı muhakkaktır. Hadisler de edebî metinlere girerek değişik mazmun ve remizlerde kullanılmıştır. Bunların na'tlarda en çok kullanılanlarının yirmi beş civarında olduğu belirtilmektedir; ancak (a.g.e., s. 143-161) öbür türlere ait metinlerde yer alan hadislerin sayısı çok daha fazladır. Hz. Peygamber etrafında gelişmiş edebiyat türleri yanında kısas-ı enbiyâlarda kendisi hakkında yazılmış geniş bölümler bulunmaktadır. Resûl-i Ekrem'le

ilgili kaside ve gazeller de zengin bir alan teşkil eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in ayak bastığı yerler hakkında Ahmed Fakih'in Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe'sinden itibaren geniş bir literatür oluşmuştur.

Resûlullah'a dair edebî eserlerle çeşitli şiirler kaleme alınmıştır. Bunların arasında tevhid, münâcât, ramazâniyye, bayramiyye (ıydiyye), mersiye, maktel, muharremiyye, menâkıbnâme, velâyetnâme, menâsik-i hac, deve, güvercin, geyik hikâyeleri, pendnâme, nasihatnâme, fütüvvetnâme, tâcnâme, devriyye ve nutuklar sayılabilir. Ahmed Bîcan'ın Envârü'l-âşıkīn'in ikinci kısmında olduğu gibi dinî-tasavvufî eserlerin bazı bölümlerinde Hz. Peygamber'e dair konulara yer verilmiştir. Ayrıca din dışı kitaplarda aşk, âşık-mâşuk ilişkisi gibi hususlar işlenirken sevgilinin güzelliğine ait vasıfların pek çoğu ideal ölçüleri itibariyle Resûlullah'ın şahsında toplandığından onunla beraber ele alınarak teşbih, tevriye, tenâsüp gibi edebî sanatlar içinde değişik mazmunlarla anlatılmıştır. Eski Türk edebiyatında Hz. Peygamber'le ilgili çeşitli olaylar, mekânlar, Ehl-i beyt'i ve ashabı birer remiz ve mazmun halinde beyitlere girmiştir. Resûl-i Ekrem'in özel isimleri yanında gül, bülbül, âyîne, servi, nihal, şems, kamer, mâh, çerağ, nur, kimya, muallim, imam, fahr-i kâinat, ekmel-i âdem, şefî-i ümmet, sultân-ı kevneyn gibi kelime ve terkipler de remiz veya mazmun şeklinde kullanılmıştır. Çeşitli şairlerin divanları üzerinde yapılmış incelemelerde yer alan zengin malzeme bu konuda bir fikir vermektedir (Tarlan, s. 292-293; Çavuşoğlu, s. 37-38; Tolasa, s. 30-32; Sefercioğlu, s. 28-29).

Gül Hz. Peygamber'i ifade etmekte en çok rağbet edilen çiçek olmuştur. Resûl-i Ekrem'in yüzü, yüzünün ve teninin rengi, kokusu, peygamberler arasındaki yeri ve değerinin gonca, gül-i ra'nâ, gül-cemâl, gül-gûn, gül-i hoş-bûy, gül-i gül-zâr-ı nübüvvet

gibi tabirlerle ifade edilmiştir. Fuzûlî'nin "Gül" redifli kasidesi bu anlayışın en güzel örneğidir. Dinî-tasavvufî eserlerde ele alınan aşk, aşk-ı Muhammedî, akl-ı evvel, nûr-ı evvel, nûr-ı Muhammedî, hakîkat-i Muhammediyye, sırr-ı Muhammedî, cevheri Muhammedî, taayyün-i evvel, velâyet-i mutlaka, levh-i mahfûz, rûh-ı a'zam vb. kavramlar pek çok örnekte yer almıştır (bk. HAKÎKAT-i MUHAMMEDİYYE).

Türk edebiyatında Hz. Peygamber’le doğrudan ilgili belli başlı türler şunlardır: 1. Na‘t. Özellikle kaside tarzında yazılan ve divanlarda tevhid ve münâcâttan sonra gelen şiirler olup hemen her şair çok defa birden fazla na‘t kaleme almıştır. Sinan Paşa’nın Tazarru‘nâme’sindeki gibi bazı mensur örneklerin dışında dinî ve tasavvufî olmak üzere iki grupta toplanabilecek bu manzumeler Türk edebiyatında bir kişi hakkında yazılmış en zengin türü teşkil eder (bk. NA‘T). 2. Siyer. Resûl-i Ekrem’in hayatını kronolojik olarak anlatan manzum veya mensur eserlerdir. Türkçe’deki en eski örnekleri daha çok tercümeye dayanan bu teliflerin ilki, Darîr’in 790’da (1388) Ebü’l-Hasan el-Bekrî el-Kasasî’nin kitabından hareketle yazdığı Sîretü’n-nebî’dir. Türkçe siyer ve mevlid literatürü üzerinde derin izler bırakan bu eserden sonra birçok telif-tercüme kitap kaleme alınmıştır. Niyâzî, Lâmiî Çelebi, Bâkî, Karaçelebizâde Abdülaziz, Abdülbâki Ârif Efendi, Veysî, Nâbî, Nev‘îzâde Atâî, Altıparmak Mehmed Efendi ve Eyüp Sabri Paşa bu hususta en tanınmış kişilerdir. Peygamber sevgisini ön planda tutmaları, manzum olmaları ve değişik meclislerde okunmaları dolayısıyla mevlidlere yakın özellikler gösteren manzum siyerler “siyer mevlid” adıyla tanınmıştır; Hafî’nin Zâdü’l-meâd’ı ile Yazıcıoğlu Mehmed’in Muhammediyye’sini bu gruba dahil etmek mümkündür. 3. Mevlid. Süleyman Çelebi’nin 812’de (1409) kaleme aldığı Vesîletü’n-necât’tan itibaren yazılan mevlidler Türk edebiyatının Hz. Peygamber’le ilgili en zengin türlerinden birini oluşturur. Resûl-i Ekrem’in doğumu, mi‘racı ve bazı ahlâkî özelliklerinin anlatıldığı bu manzumelerin bir kısmı bestelenmiş olup dinî toplantılarda okunmaktadır (bk. MEVLİD). 4. Mu‘cizâtü’n-nebî. Hz. Muhammed’in doğumundan itibaren müşahede edilen olağan üstü hallerle mûcizelerinin anlatıldığı manzum veya mensur eserlerdir. Edirneli Abdurrahman Ubeydî’nin Evsâf ve Mu‘cizât-ı Nebî’si bu türün en tanınmış örneğidir (İstanbul 1313). Bostanzâde ve Taşlıcalı Yahyâ’nın Gül-i Sadberk adlı eserlerinde 100 mûcize ele alınmaktadır. Bunların manzumları lirik, mûcizeleri kelâm noktasından ele alan mensurları ise didaktik ağırlıktadır. 5. Esmâü’n-nebî. Hz. Peygamber’in Kur’an’da, diğer mukaddes kitaplarda ve hadislerde geçen isimlerinin yanında ashabının onun için kullandığı, dinî ve edebî eserlerde onu vasfetmek için zikredilmiş isim ve sıfatlarından derlenmiş, doksan dokuzdan 2000’e kadar varan isimlerini açıklayan manzumelerle konuyu hadis veya kelâm açısından inceleyen mensur eserlerdir. Abdullah Salâhî Uşşâkī’nin, “Gül-i Sadberg-i Evrâd Berâ-yı Tuhfe-i Ubbâd” adıyla bir bölümünü es-mâ-i nebîye ayırdığı eseri türün

tanınmış örneğidir (DTCF Ktp., Muzaffer Ozak, nr. II/7, vr. 87a-95a). Hasib Efendi'nin Delâilü'l-hayrat'tan faydalanarak yazdığı Dürretü'l-esmâ (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4953, vr. 86-121) 1000 beyit kadardır. Ayrıca muammaların bir kısmı da Hz. Peygamber'in isimleri üzerine düzenlenmiştir. Abdülmü'min Efendi'nin Muammeyât fî es-mâi'n-nebî aleyhi's-selâm adlı eseri (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4254) buna örnek gösterilebilir. Hâfız İbrâhim buna Şerhu esmâi'n-nebî adıyla bir şerh yazmıştır (Millî Ktp., nr. A 4714/2, müellif hattı). 6. Evsâfü'n-nebî. Resûl-i Ekrem'in çeşitli özelliklerini anlatan bu kitaplara, Afîfüddin Saîd b. Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî'nin el-Münteḳā fî evṣâfi'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ'sı gibi (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 174) Arapça eserler kaynaklık etmiştir. Ebû Ahmed Ubeydullah b. Abdullah b. Tâhir el-Huzâî'ye nisbet edilen Risâle fî evsâfi'n-nebî ve mu'cizâtihî adlı manzum eserde görüldüğü gibi (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 209) bunların bazıları mu'cizât-ı nebîlerle birlikte ele alınmıştır. 7. Şemâil. Hz. Peygamber'in maddî ve mânevî özelliklerini anlatan Arapça rivayetlerin toplandığı Tirmizî'nin eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye ve'l-ḫaṣâʾiṣü'l-Muṣṭafaviyye'sinin tercümesiyle şerhine dayanan ve daha çok mensur olarak kaleme alınan bu türün Türk edebiyatında bilinen en eski örneği Hoca Sâdeddin Efendi'ye nisbet edilen Risâletü'ş-şemâiliyye'dir. Tirmizî'nin eseri, Hasan Hüsâmeddin Nakşibendî tarafından Hazreti Muhammed'in Şemâil-i Şerîfesi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1974). 8. Hilye. Başlangıçta şemâillerin içinde bir bölüm iken sonraları Resûl-i Ekrem'in sadece fizikî özelliklerini aktaran rivayetlerin daha çok manzum olarak yapılmış tercümesidir. Bu eserler, ilk defa XVI. yüzyılda Hâkānî Mehmed Bey tarafından ortaya konulduktan sonra müstakil bir tür olarak gelişmiştir. 9. Mi'râciyye. Mi'racın çoğunlukla kaside ve mesnevi şeklindeki metinlerde ele alındığı bu zengin tür, XV. yüzyıldan itibaren mi'rac kandillerinde okunmak üzere yazılıp bestelenmiş örneklerle daha da zenginleşmiştir (bk. Mİ'RÂCİYYE). 10. Regāibiyye. Regaib kandili dolayısıyla kaleme alınan kaside ve mesnevilerdir. Receb ayının ilk cuma gecesinin Hz. Muhammed'in ana rahmine düştüğü gece olduğuna inanıldığı için bu şiirler Hz. Peygamber, annesi

Âmine ve babası Abdullah'la ilgiliyse de daha çok Resûlullah'ın faziletleri, yetim ve öksüz oluşu gibi konular ele alınmıştır. Türk edebiyatında az rastlanan bu türün ilk örneği Salâhî Efendi'nin kaleme aldığı, La'lîzâde

tarafından bestelenmiş, Matlau'l-fecr adıyla da anılan 213 beyitlik Risâle-i Regāibiyye'sidir (Millet Ktp., Manzum, nr. 1395). 11. Gazavatnâme. Ünlü kumandanlarla efsanevî kahramanların savaşlarını anlatan eserlerin genel adı olmakla birlikte Hz. Peygamber'in gazvelerinin anlatıldığı manzum veya mensur eserler de bu ismi taşımaktadır. Türk edebiyatında bilinen ilk örnek Dursun Fakih'e nisbet edilen 640 beyitlik Gazavatnâme adlı mesnevidir (DİA, X, 7-8). Ahmed Refik'in (Altınay) Gazavât-ı Celîle-i Peygamberî'si de (İstanbul 1324) tanınmış bir örnektir. Bunların bir kısmı, Dursun Fakih'in telif ettiği Gazavatnâme'nin diğerlerinden biraz farklı bir nüshasında (İÜ Ktp., TY, nr. 311) olduğu gibi Gazavât-ı Kıssa-i Mukaffa‘ şeklinde gazânın adıyla anılır. 12. Hicretnâme. Hz Peygamber'in hicretine dair mesnevilerle diğer şiirlerden oluşur. Bu alanda bilinen en eski mesnevi Nahîfî'nin 788 beyitlik hicretnâmesidir. Konu siyer, mevlid ve mi‘râciyye gibi eserlerin içinde de ele alınmıştır. Tasavvufî kitaplarda Resûlullah ile Hz. Ebû Bekir'in yol arkadaşlığı ele alınıp maddî hicrete mânevî hicret eklenerek yeni bir tasavvufî kavram ortaya konulmuştur. Bu konuda Nesîmî, Bursalı İsmâil Hakkı, Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Leskofçalı Galib gibi şairlerin eserlerinde pek çok örnek vardır (geniş bilgi için bk. Çelebioğlu, MÜTAD, sy. 2 [1987], s. 53-87). 13. Şefaatnâme. Resûl-i Ekrem'in şefaatini talep etmek için yazılan manzumelerdir. XIV. yüzyıl şairlerinden Ömeroğlu'na ait 125 beyitlik Şefaatnâme (TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 520/2, vr. 30-34) bilinen tek müstakil örnektir. Ayrıca Hz. Peygamber'e dair manzum eserlerin çeşitli yerlerinde konuya temas edildiği görülür. Bazıları ilâhi ve tevşîh olarak bestelenen bu manzumelere Zekâî Dede'nin sûzinak makamındaki, "Yâ Resûlellah şefâat eyle Allah aşkına" ve, "Yâ Habîbellah meded eyle mürüvvet kânısın" mısralarıyla başlayan ilâhileri örnek gösterilebilir. 14. Faziletnâme. Resûl-i Ekrem'in faziletlerini ve diğer peygamberlerden üstün oluşunu anlatan eserlerdir. Hadis literatüründe "hasâis" bahsinin "fezâilü'n-nebî" koluna giren Türkçe eserler de bu adı taşımaktadır. Bu türe Kemalpaşazâde ile Âbirî'nin Efdaliyyetü nebiyyinâ alâ sâiri'l-enbiyâ başlıklı risâleleri (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3698; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4489) örnek verilebilir (ayrıca bk. HASÂİSÜ'n-NEBÎ). 15. Kırk Hadis. Bu türün ilk örnekleri Arapça'dan tercüme yoluyla mensur olarak Fars edebiyatında ortaya çıkmış, daha sonra bunlar nazma çekilmiştir. İlk Türkçe örnek olan Nehcü'l-ferâdîs'ten itibaren bu tarzda eser verilmesi rağbet bulunca Ali Şîr Nevâî'den Fuzûlî, Nâbî ve Âlî Efendi'ye kadar birçok Türk şairi tarafından değişik konularda kırkar

hadis derlenerek Türkçe'ye çevrilmiştir. Çoğunlukla kıta şeklinde düzenlenen bu çeviriler zamanla bir mecmua çeşidi haline gelmiştir (bk. KIRK HADİS). Bazı müellifler 100 veya 101 hadis derlemeleri de yapmıştır. Bu konuda "gül-i sadberk" denilen eserler yanında Latîfî'nin Sübhatü'l-uşşâk'ı gibi farklı adlar taşıyan örnekler de yazılmıştır (nşr. Ahmet Sevgi, Konya 1993). Ayrıca 1000 yahut 1001 hadis çalışmaları da vardır. Bu türdeki eserlerin manzum olanına Vecîhî Paşazâde Kemal'in Bin Hadis'i (İstanbul 1284), mensur olanına ise Mehmed Ârif Bey'in Bin Bir Hadis'i (Kahire 1319) örnek gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-ı lugāti't-Türk Tercümesi, I, 3-4; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig I: Metin (nşr. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1979, s. 20-22; Edib Ahmed Yüknekî, Atebetü'l-hakāyık (nşr. Reşid Rahmeti Arat), İstanbul 1951, s. 42-43; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye (nşr. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, II, 4-6; Ali Nihad Tarlan, Şeyhî Divanını Tetkik, İstanbul 1964, tür.yer.; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 37-38; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 236, 251-252; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 30-32; Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dînî Eserler", Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 158-161; a.mlf., Türk Edebiyatında Mesnevi, İstanbul 1999, s. 43-44, 80, 379; a.mlf., "Süleyman Nahîfî'nin Hicretü'n-Nebî Adlı Mesnevîsi", MÜTAD, sy. 2 (1987), s. 53-87; M. Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlili, Ankara 1990, s. 28-29; Ömer Demirbağ, Divân Şiirinde Hz. Muhammed (yüksek lisans tezi, 1991), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; a.mlf., "Hz. Peygamber'in Divan Şiirindeki Yeri", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, III/3, Van 1992, s. 69-77; Bekir Oğuzbaşaran, Tanzimattan Günümüze Türk Şiirinde Hz. Muhammed (yüksek lisans tezi, 1992), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; Necla Pekolcay, Mevlid, Ankara1993, s. 25-43; Emine Yeniterzi, Dîvan Şiirinde Na't, Ankara 1993, s. 15-54, 140-203, ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa Uzun, Mehmed Fevzi Efendi ve Dini Mesnevîleri, İstanbul 1996, s.

34-36,109-120; Vedat Ali Tok, Türk Şiirinde Hz. Muhammed (S.A.V.), Kayseri 1997; Ali Yardım, "Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbü'ş-Şemâil'i", DÜİFD, I (1983), s. 349; Mehmet Akkuş, Abdullah Salâhaddîn-i Uşşakî (Salâhî)nin Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1998, s. 149-154, 167-170; a.mlf., "Edebiyatımızda Regâibiyye ve Salâhî'nin Matla'u'l-Fecr'i", AÜİFD, XXXII (1992), s. 129-153; Selçuk Eraydın, "Hakîkat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler", Diyanet Dergisi, XXV/4, Ankara 1989, s. 131-143; "Muhammed", TDEA, VI, 416-419; Hasan Aksoy, "Dursun Fakih", DİA, X, 7-8; İ. Çetin Derdiyok, "Gül-i Sadberk", a.e., XIV, 226; Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye", a.e., XV, 179-180.

Mustafa Uzun

E) Urdu Edebiyatı.

Hint alt kıtasında Gazneliler devrindeki fetih hareketlerinin ardından oluşmaya başlayan Urdu dili daha teşekkül aşamasında İslâmî unsurları yoğun biçimde bünyesine almıştır. Özellikle mutasavvıfların İslâmiyet'i yaymak amacıyla halkın üzerinde etkisi bulunan şiiri tebliğ faaliyetlerinde kullanmaları Urdu edebiyatının ilk örneklerinden başlayarak dinî konuların yanında söz, davranış ve şahsiyetiyle Hz. Muhammed'i bu edebiyatın ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Resûl-i Ekrem'in üstün vasıflarının övüldüğü na'tın Urdu edebiyatında da ağırlıklı bir yeri vardır. Allah'ın Kur'an'da adını yücelttiği, müminler için şefaat yetkisine sahip, dünya ve âhirette rehberliğine ihtiyaç duyulan bu büyük insana olan inanç, ürünlerini yeni vermeye başlayan Urdu edebiyatında na'tın diğer konulardan önce şiirde yer almasına zemin hazırlamıştır.

Bazı araştırmacılar tarafından Urduca'nın ilk örneklerinden kabul edilen Gîsûdırâz'ın (ö. 825/1422) kaleme aldığı şiir parçaları, Urdu şiirinde Hz. Peygamber'e sevgi ve bağlılığın bu dilin erken dönemlerinde başladığını göstermesi bakımından önemlidir. Yine Urduca'nın erken devir eserlerinden Fahreddin Nizâmî'nin Ḳadem Rao Padam Rao adlı mesnevisinde hamdeleden sonra Hz. Muhammed'in övgüsüne yer verilmiştir (Efser

Sıddîkī Amrohavî, II, 478). IX (XV) ve X. (XVI.) yüzyıllarda Burhâneddin Kutb-i Âlem, Şeyh Sadreddin, Şah Mîrâncî Şemsülmeâlî, Şeyh Bahâeddin Bâcın, Kebîr, Şah Burhâneddin Cânım, Hûb Muhammed Çiştî gibi mutasavvıf şairlerin de Resûl-i Ekrem'e muhabbetlerini dile getirdikleri na'tları bulunmaktadır.

Kutubşâhî Devleti'nin kurucusu Zıllullah mahlaslı Sultan Kulı Kutubşah ile haleflerinden olup Urdu edebiyatının ilk divan sahibi şairi kabul edilen Muhammed Kulı Kutubşah Resûlullah'ın methine yer vermişlerdir. Muhammed Kutubşah

gazellerinin makta' beyitlerinin çoğunu na't şeklinde kaleme almıştır. Ayrıca külliyatında bu muhtevada gazeller, manzumeler, rubâîler yanında müstakil bir na'tıyye mesnevisi de yer almaktadır. Abdullah Kutubşah'ın gazellerinde de övgü beyitleri bulunmaktadır. Bu dönemde Nûrnâme, Mevlûdnâme, Miʿrâcnâme, Vefâtnâme gibi mesnevilerle manzum sîret yazıcılığı da gelişmiş ve Molla Vechî, Gavvâsî, Tabîî, Emîn Gucerâtî, San'atî gibi şairler na't yazmışlardır. Molla Vechî'nin 1018'de (1609) kaleme aldığı Mes̱nevî-i Ḳuṭb-i Müşterî'nin dil ve muhteva bakımından Nizâmî'nin mesnevisini geride bıraktığı söylenir (a.g.e., II, 479). Âdilşâhîler'den Muhammed Âdilşah zamanında şair Mevlânâ Nusretî 130 beyitlik bir Miʿrâcnâme kaleme almıştır. Bu dönemde yeni yeni ortaya çıkan mürettep divanlarda yer alan Hz. Peygamber'e övgüler dışında onun hayatından kesitlerin aktarıldığı müstakil eserler de meydana getirilmiştir. XII. (XVIII.) yüzyılda yaşamış, Urduca'nın büyük şairlerinden Velî Dekkenî'nin gazel, kaside, rubâî, müseddes ve müstezat tarzındaki na'tları, ayrıca çağdaşı mutasavvıf şair Kādî Mahmûd Bahrî ve Firâkī Bîcâpûrî'nin de na't ve menkıbeye dair şiirleri vardır.

Evrengzîb'in vefatının ardından Bâbürlü saltanatının çöküş dönemine girmesiyle başlayan karışıklıklar edebiyatta bir karamsarlık havasının hâkim olmasına yol açmış, bu durum şiirlere Allah'a ve Hz. Muhammed'e münâcâta yöneliş şeklinde yansımıştır. Devrin mutasavvıf şairlerinden Cânî ile Şeyh Fâzıl Batâlevî'nin na't-ları bu açıdan dikkate değerdir. Sevdâ-yı Dihlevî'nin na't kasideleri dil ve sanat açısından türünün seçkin örnekleri kabul edilir. Hâce Mîr Derd ve Mîr Muhammed Takī de şiirlerinde Hz. Peygamber'in methine yer vermiştir. Ancak mutasavvıf şairlerin saray

çevresine ve zenginlerin meclislerine girmesiyle şiirdeki dinî motifler azalmaya başlamış, aşk ve romantik konular şiire hâkim olmuştur. Leknev'de Şiî mezhebinin yaygınlığı, ayrıca eğlence ve sefahat düşkünlüğü şairleri dinî konularla Hz. Muhammed'i methetmekten alıkoymuştur. Bu arada şairler na'tlara yer vermişlerse de ardından Hz. Ali'yi öne çıkaran beyitler yazmışlar veya Şîa imamları için methiyeler kaleme almışlardır. Bunun yanında Nevâziş Ali Şeydâ ile Muhammed Bâkır Âgâh manzum siyer yazıcılığının önemli temsilcileri olmuştur. Böylece XIII. (XIX.) yüzyılın ortalarına kadar Resûl-i Ekrem'in na'tına önem veren fazla şair çıkmamıştır. Bu dönemden itibaren Mîr Muhammed Takī bir müseddes, İsmâil Şehîd Silk-i Nûr, Kerâmet Ali Şehîdî Ḳaṣîde-i Ġarrâ, Mü'min Ḳaṣîde-i Zemzemesencî-yi Ṭabʿ, Mes̱nevî-yi nâ-Tamâm, Mes̱nevî be-Maẓmûn-ı Cihâd ve Tażmîn ber Naʿt-i Ḳuddûsî gibi dikkate değer şiirler yazmışlardır. Gālib Mirza Esedullah'ın da na't türü gazelleri vardır. Lutf Ali Han Lutf gibi bazı şairler ise hayatlarını tamamen na't yazmaya vakfetmiş, 1840'ta Şehîdî Birelvî, Medine'de Ravza-i Mutahhara'nın önünde onun şiirini okurken ölmüştür.

İngiliz sömürgeciliğine karşı 1857'de gerçekleştirilen ayaklanma sonrasında Urdu şiirinde na't yeni bir boyut kazanmıştır. Hint müslümanları arasında fikrî değişim hızlanmış, yeni bir ihsas tarzı ve toplumsal bilinç na'ta ayrı bir ses getirmiştir. Bu dönem şairleri arasında Hâlî, Zafer Ali Han ve Muhammed İkbal gibi isimler önde yer almaktadır. Bunlar Resûlullah'a bağlılığı teşvik etmek, peygamber aşkını canlandırarak olumlu bir güce dönüştürmek, onun üstün özellikleri ve öğretilerinden hareketle hayatın yüce değerlerine dikkat çekmek, İslâmî esasları yayarak bâtıla karşı mücadele etmek, Hz. Peygamber'in söz ve hareketleri ışığında nefis muhasebesini özendirmek, kâinatın ve yaratıcısının tanınmasında Resûl-i Ekrem'in rehberliğine olan ihtiyacı dile getirmek yönünde çaba göstermişlerdir.

1857 ayaklanmasında İngilizler tarafından idam edilen ve bütün şiirlerini na't ve menkıbeye hasreden Muhammed Kifâyet Ali Kâfî'nin manzumeleriyle Gulâm İmam Şehîd İlâhâbâdî'nin Mevlûd-i Şerîf-i Bahâriyye'si peygamber aşkını en iyi yansıtan eserlerdendir. Hâfız Lutf Birelvî de na'tı gazel türüyle sınırlandırmış ve gazel içerisinde na'ta yeni bir tarz katarak bu türü en üst noktaya ulaştırmıştır. Müftî Gulâm Server

Lâhûrî ile Meḥâmid-i Muḥammedî (Tavṣîfât-ı Muṣṭafavî) adlı bir na‘t divanı bulunan Gulâm Mustafa Işkī na‘thanlar arasında çok rağbet görmüştür. Böylece na‘t Emîr Mînâyî ve Muhsin Kâkûrevî dönemine kadar gelişim sürecini tamamlamıştır. Emîr Mînâyî, Hz. Peygamber’e olan sevgisini Meḥâmid-i Ḫâtemü’n-nebiyyîn, Meṡnevî-yi Nûr u Tecellî-i Ebr-i Kerem, Ṣubḥ-i Ezel, Şâm-i Ebed, Leyletü’l-ḳadr ve Şâh-i Enbiyâ᾿ gibi eserlerinde ortaya koymuştur. Hâlî, İslâm’ın yayılışını ve ardından gerilemesiyle müslümanların içine düştüğü sıkıntıları anlattığı Müseddes-i Medd ü Cezr-i İslâm (Müseddes-i Ḥâlî) adlı eserinde nebîler arasında “rahmet”in kendisine lakap olarak verildiği Hz. Muhammed’in rehberliğiyle Hint müslümanlarına yol göstermeye çalışmıştır.

Sîretü’n-nebî adlı hacimli bir eseri bulunan Şiblî Nu‘mânî, Hz. Peygamber’in hayatının bazı kesitlerini sade bir üslûpla nazmetmiş, Asr-ı saâdet günlerinden manzaraları şiirine aktarmıştır. Mevlânâ Zafer Ali Han na‘tlarında müslümanların çektiği sıkıntıları kendi şiir gücüyle birleştirip Resûl-i Ekrem’in hayatının amelî yönlerine ağırlık vererek onu sevenlerin gönüllerinde cesaret ve fedakârlık duygularını uyandırmaya çalışmıştır. Muhammed İkbal’in Hz. Muhammed’e bakış açısı diğer şairlerden biraz daha farklıdır. İkbal, Resûlullah’a duyduğu sevgi yanında yaşadığı dönemde İslâm dünyasının içine düştüğü siyasî ve fikrî buhranlarla çaresizliği onun mânevî huzurunda ifade etmiş, bu sıkıntıları dile getirirken sebeplerini ve çözüm yollarını sorgulayarak Resûl-i Ekrem’in rehberliğini istemiş, bazan da fikirlerini müminlerin sevinçlerine ortak olduğunu düşündüğü Resûlullah’a aktarmıştır. Şâd Azîmâbâdî, Mîlâdnâme ve Ẓuhûr-i Raḥmet adlı eserlerinde Hz. Peygamber’in doğumunu, peygamberliğinin şanını, İslâmî öğretileri ve peygamberin ahlâkını anlatır. Resûlullah’ın hayatına ve şahsiyetine ayrı bir yer veren Ahmed Rızâ Han Birelvî na‘t sahasında ayrı bir ekol oluşturmuş, akıcı bir üslûpla inancının gücünü şiirlerine yansıtmış ve sonrakilere örnek olmuştur. Hasan Rızâ Han Birelvî, Bîdem Vârisî, Mirza Muhammed Azîz, Dilû Râm Kevserî, Maharaca Kişan Parşâd, Nefîs Halîlî, Mevlânâ Muhammed Ali Cevher, İkbal Süheyl gibi birçok isim şiirlerinde Hz. Peygamber sevgisine yer vermiştir.

Pakistan’ın kurulmasıyla birlikte yeni devletin dinle olan bağlarını güçlendirmek amacıyla dinî değerlere verilen ağırlık, bu değerleri çöküşe uğrattığı düşünülen pozitivizme ve ilhâda karşı mücadele için Hz.

Muhammed’e yönelme ve hayatından kesitlerle insanlara yol gösterme, zor hayat şartlarında onun temsil ettiği yüce değerlere sığınma, sahip olduğu üstün vasıfları överek bu vesile ile şefaatine nâil olma isteği na‘t yazımına hız kazandırmış, na‘tların muhtevası ve sanatsal güzelliği daha da zenginleşmiştir. Hâfız Câlenderî, Abdülazîz Hâlid, Ca‘fer Tâhir, Esed Mültânî, Bibzâd Leknevî, Gulâm Resûl Ezher, Hafîz Tâib, İhsan Dâniş, Mahşer Resûl Nagarî, Âsî Ziyâyî, Kerem Haydarî gibi şairler çeşitli nazım türlerinde

na‘t kaleme almışlardır. Urdu edebiyatında modern şiirin öncüleri de serbest şiir türünde na‘tlar yazmıştır. Raca Reşîd Mahmûd, Pakistan’da 1948-1992 yılları arasında 400 kadar na‘tnâmenin kaleme alındığını bildirmiş ve bunların bir listesini sunmuştur (Fikr u Naẓar, s. 117-135).

Urdu edebiyatında na‘t ve manzum sîretler yanında mensur sîretler de yazılmıştır. Urduca nesrin gelişmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkan bu süreçte eserler tarihî ve dinî bilgileri de kapsamaktadır (geniş bilgi için aş. bk. [Literatür: Urduca]). Hz. Muhammed’e duyulan sevginin yansıdığı diğer bir tür de hac seyahatnâmeleridir. Bu tür kitaplarda özellikle Haremeyn’le ilgili gözlemler aktarılırken Resûl-i Ekrem’in hayatına dair bilgiler de verilmektedir. Şevket Ali Şah’ın Pohonçey Terey Ḥużûr, Hacı Bahadır Şah’ın Refîḳ-i Ḥac, Münşî Bereket Ali’nin Rehnümâ-i Ḥac, Şeyh Nûreddin’in Riyâżü’l-Ḥaremeyn, Muhammed Abdülvehhâb’ın Sefernâme-i Saʿâdet, Abdülganî Ensârî’nin Mekkî Medenî kâ Sefer, Raca Muhammed Şerîf’in Âyîne-i Ḥicâz, Mümtâz Müftî’nin Lebbeyk ve Nigâr Seccâd Zahîr’in Deşt-i İmkân adlı eserleri bunlara örnek gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşşâf-ı Tenḳīdî Iṣṭılâḥât (haz. Ebü’l-İ’câz Hafîz Sıddîkī), İslâmâbâd 1985, s. 200-201; Mahmûd Birelvî, Muḫtaṣar Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1985, s. 265-271; Enver Sedîd, Urdû Edeb ki Muḫtaṣar Târîḫ, İslâmâbâd 1991, s. 268, 282, 286, 310-311, 342, 398-399, 419-421, 544, 607-608; Hakîm M. Saîd, “Naʿt-i Resûl ki Ehemmiyyet”, Seyyâre Dâcist (Resûl Number),

Lahor 1992, II, 465-468; Şemîm Ahmed, “Naʿt-gûʾî aôr Us kâ Fen”, a.e., II, 469-475; Efser Sıddîkī Amrohavî, “Urdûʾey Ḳadîm aôr Naʿt-gûʾî”, a.e., II, 477-486; Refîuddin Hâşimî, ʿAllâme İḳbâl aôr Mîr-i Ḥicâz, Lahor 1994, s. 11-47; Şevket Ali Şah, Pohonçey Tere Ḥużûr Sefernâme-i Ḥicâz, Lahor 2002, tür.yer.; Eltâf Hüseyin Hâlî, Müseddes-i Ḥâlî: Medd ü Cezr-i İslâm (haz. Gulâm Hüseyin Zülfikar), Lahor 2003, s. 21-22; Nigâr Seccâd Zahîr, Deşt-i İmkân-Sefernâme-i Necd ü Ḥicâz, Karaçi 2003, tür.yer.; Raca Reşîd Mahmûd, “Pâkistân meyn Fenn-i Naʿt Târîḫu İrtiḳāʾ”, Fikr ü Naẓar (Sîret Number), XXX/1-2, İslâmâbâd 1992, s. 117-135; İdâre, “Sîret”, UDMİ, XI, 505-509; Abdülcebbâr Han, “Ḥażret-i Muḥammed (Kütüb-i Sîret-i Urdû)”, a.e., XIX, 305-306; Hafîz Tâib, “Naʿt (Urdû)”, a.e., XXII, 403-409.

Halil Toker

F) Türk Hat Sanatı. Hz. Peygamber, insan yaratılışında mevcut güzellik duygusunu İslâm terbiyesiyle şekillendirerek yazının sanat seviyesine yükselmesinde etkili olmuştur. Bu sebeple bütün hat üstatları yazıya aktardıkları dinî heyecanlarını Hz. Muhammed’in adı, şahsiyeti ve hadisleri etrafında göstermiş, birbirinden güzel kitap, levha ve kitâbeler meydana getirmişlerdir.

İslâm medeniyetinin estetik değerlerinden biri Resûl-i Ekrem’in, “Allah güzeldir, güzeli sever” ifadesidir (Müslim, “Îmân”, 147). Böylece Hz. Peygamber, müslümanların her türlü çirkinlikten arınmış bir ruh ve fikir güzelliğine sahip olmalarını, iç temizliğinin hayatın bütün safhalarına estetik davranışlar ve sanat hareketleri şeklinde yansımasını hedeflemiştir. Sanat faaliyetlerini ve insan ruhunda tabii bir eğilim olan sanat gücünü dinî hayatın daha içten, feyizli yaşanması bakımından teşvik etmiş, insanların uzun bir tecrübe sonucu ulaştığı bilgi ve sanat birikimine vahyin ışığında istikamet vermiştir. Sanatla imanı birleştirerek ona ilâhî bir vasıf kazandıran Resûl-i Ekrem sanat adı altında toplumun düzenini bozucu, tevhidi ve ahlâkî değerleri yıkıcı hareketlere karşı çıkmıştır.

Hz. Peygamber'in sosyal gelişme ve yükselme için gerekliliğini önemle vurguladığı konulardan biri yazı olmuştur. Yirmi iki harften ibaret Câhiliye devri Arap yazısı yirmi sekiz sesten oluşan dilin kusursuz yazılması için yetersizdi (Hamîdullah, II, 761). Kısa sesli harfler, benzer harfleri birbirinden ayıran noktalama işaretlerinin bulunmayışı okuma ve yazmada güçlüklere ve hatalara sebep oluyordu. Öyle anlaşılıyor ki Câhiliye devrinde ve hicretten sonra bir asırlık dönem içinde yazı hâfızaya yardımcı durumdaydı (Çetin, s. 25). Şekil, harf ve imlâ eksikliklerine rağmen Resûl-i Ekrem yöre halkının bildiği bu yazıyı vahyin yazılması ve öğretilmesi için kullanmış, bir taraftan da harflerin belli kurallara uyularak okunaklı ve güzel yazılması, estetiği, noktalama ve harekeleme gibi konularda birtakım tavsiyelerde bulunmuştur. Nitekim, "Allah beni bir öğretmen olarak görevlendirmiştir" (İbn Mâce, "Muḳaddime", 229); "Çocuğun anne ve babası üzerindeki üç hakkı güzel yazmayı, yüzme ve ok atmayı öğretmesi ve ona helâl rızık yedirmesidir" (Münâvî, III, 393) buyurması konuya verdiği önemi göstermektedir.

Bütün işlerinde ince bir zevke ve estetik anlayışa sahip olan Hz. Peygamber kâtibine, "Hokkaya likā koy, kalemi eğri kes, besmelenin bâ'sını dik yaz, sîn harfinin dişlerini, mîm'in gözünü açık, ism-i celâli güzel yazmaya gayret et, 'rahmân'da kalemin mürekkebini yenile, nûn'un çanağını uzat, 'rahîm'i de güzel yaz" diyerek (Kādî İyâz, I, 506) besmelenin göze hoş gelecek biçimde yazılmasını tavsiye ederken estetik değerleri ortaya koymuş, böylece yazının sanat seviyesine yükselmesini hedef olarak göstermiştir. "Bilgiyi yazıyla bağlayın" (Dârimî, "Muḳaddime", 43); "Güzel yazı gerçeğe açıklık kazandırır" (M. Abdülhay el-Kettânî, II, 314) sözleriyle de bilginin kaybolmaması için güzel yazıyla kaydedilmesini istemiş, bunun insanın akıl ve his dünyasını zenginleştirip mutluluk vereceğini belirtmiştir. Onun bu sözleri yanında okuduğu âhenkli Kur'an âyetleri, mûsikiye ve şiire karşı hassas olan devrin insanlarının ruhundaki sanat duygusunu uyandırmıştır. Mescidi Nebevî'nin Suffe denilen bölümünde ashabına bizzat ders vermiş, ayrıca burada

Kur'an'ı ve okuma yazmayı öğreten kişiler görevlendirilmiştir. Suffe'deki öğrenci sayısının 400'e yükselmesi üzerine Medine'nin diğer mahallelerindeki dokuz mescidde de yeni okullar açılarak okuma ve yazma

yaygınlaştırılmıştır.

Daha sonra İslâm coğrafyasında görülen gelişmelere paralel olarak hat ve İslâm'a ait sanatlar Kur'an ve hadisler etrafında biçimlenmiş, asırlar içinde farklı üslûplar ve çok zengin formlar kazanmıştır. Bu mücerret çizgiler müzikal bir ifade gücüne ulaşmış, dinî bir tesir icra etmesinin yanında XIX. yüzyılda Paul Klee ve Vasily Kandinsky gibi Batılı modern ressamları da etkilemiştir.

İslâm'ın ilme ve kitaba verdiği önem sonucunda hat sanatının ilk güzel örnekleri kitap sanatları sahasında görülmüştür. Başta Kur'ân-ı Kerîm, Kütüb-i Sitte, hadis mecmuaları olmak üzere ilmî ve edebî eserler hat sanatının üstatları tarafından en güzel şekilde yazılmış, tezhip ve cilt sanatlarının farklı üslûplarıyla şaheserler ortaya konulmuştur. Nitekim dünya müze ve kütüphanelerinde usta hattatların yazdığı hadislerin fevkalâde güzel örnekleri zengin bir hazine oluşturur. Bunlar arasında eğitim, öğretim ve tesbit maksadıyla sadece okunaklı olmasına dikkat edilmiş hadis kitapları olduğu gibi peygamber sözüne lâyık, güzel hatlara bürünmüş sanat değeri taşıyan pek çok kitap, mecmua ve murakkaʿ da mevcuttur. Sultan Reşad'ın, Topkapı Sarayı Müzesi Hırka-i Saâdet Dairesi'nde okunmak üzere Muzıka-i Sultânî hat hocası Hasan Rızâ Efendi'ye yazdırarak vakfettiği sekiz ciltlik Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hat, tezhip ve cildiyle bir şaheserdir. Bütün ciltlerin yazımı nesih hatla 1913'te tamamlanmış, tezhip edilerek ciltlenmiştir (TSMK, Hırka-i Saâdet, nr. 39). Saray meşk hocası Abdullah Vefâî tarafından güzel bir nesihle yazılmış, Osman b. Îsâ es-Sıddîkī'nin Ġāyetü't-tavżîḥ li'l-Câmiʿ i'ṣ-ṣaḥîḥ adlı eseri serlevhası tezhipli, altın cetvelli, klasik tarzda ciltlenmiş bir eserdir (TSMK, III. Ahmed, nr. 384). Reîsülhattâtîn Muhsinzâde Abdullah Efendi'nin II. Abdülhamid'in emriyle nesih hatla yazdığı Şifâ-i Şerîf de hat sanatının güzel örnekleri arasında yer alır.

Osmanlı hat sanatının kurucusu sayılan Şeyh Hamdullah'ın 901'de (1495) nesihle yazdığı, tezhipli ve ciltli, Ferrâ el-Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne'si seçme hadisleri içeren güzel bir eserdir (TSMK, III. Ahmed, nr. 278). Yine onun yazdığı, Buhârî ve Müslim'den seçme hadisleri ihtiva eden Radıyyüddin es-Sâgānî'nin Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye'si hat sanatı tarihi bakımından önemli bir örnektir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr.

898).

Hz. Peygamber'in kırk hadisini ezberleyenlerin kıyamet gününde ödüllendirileceğini belirten sözleri (Aclûnî, II, 246) erken devirlerden itibaren kırk hadis mecmualarının tertip edilmesine vesile olmuştur. Bu kırk hadislerin müze ve kütüphanelerde mevcut manzum ve mensur tercümeleri meşhur hat ustalarının elinden çıkmış sanat değeri taşıyan örneklerdir. Bunlar arasında, Eski Saray meşk hocası Hasan Üsküdârî tarafından 1112'de (1700) nesihle yazılmış, tezhipli, ciltli, Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Karâfî'ye ait Kitâbü Nefeḥâti'l-ʿabîri's-sârî adlı eseriyle (TSMK, III. Ahmed, nr. 567) Ahmed b. Abdülazîz er-Remâdî'nin el-Mevâhibü'l-ʿazîziyye adlı, 1280'de (1863) nesih hatla yazılmış, serlevhası tezhipli, zilbahar ciltli hadis mecmuası (TSMK, Medine, nr. 321) dikkat çekmektedir.

Resûl-i Ekrem'in müminlere en güzel örnek olan (el-Ahzâb 33/21) yaşama tarzını, davranışlarını konu alan şemâil kitapları da hattatlar tarafından büyük bir emekle yazılmış, İslâm kitap sanatlarının güzel örnekleri arasında yer almıştır. Kanûnî Sultan Süleyman için istinsah edilen serlevhası tezhipli, klasik ciltli Muslihuddîn-i Lârî'ye ait Şerḥ-i Şemâʾil-i Tirmiẕî çok değerli eserlerdendir (TSMK, III. Ahmed, nr. 458). Türk hat sanatında şemâilin en yaygın ve feyizli bölümü hilye-i şerifelerdir. Hâfız Osman'dan beri hattatlar arasında hilye yazmak bir gelenek halini almış, büyük hat ustaları sanat hünerlerini Kur'ân-ı Kerîm kitâbetinden sonra hilye yazmakta göstermiştir. Hilye-i Hâkānî'den seçme beyitler Yesârî Mehmed Esad, Yesârîzâde Mustafa İzzet, Mehmed Nazif Bey, Ömer Vasfi ve Aziz efendiler tarafından ta'lik kalemiyle yazılmıştır. Buhârî'nin naklettiği, Hz. Muhammed'in mûcizevî on özelliğinin kaydedildiği "Aşere-i mu'cizât-ı nebî"nin Mehmed Şevki Efendi gibi hattatların kaleminden murakka' ve levha olarak hazırlanmış güzel örnekleri vardır.

Osmanlı hattatları arasında Hâfız Osman'ın 400'den fazla sülüsnesih hilye yazdığı bilinmektedir (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 331, 515, 521, 1227, 1248, 1430, 1438). Talebesi Yedikuleli Seyyid Abdullah (Sabancı koleksiyonu), Eğrikapılı Mehmed Râsim (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 706), Abdülkadir Şükrü (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye Fünûnü'l-cemîle, nr. 249), İsmâil Zühdü (Yeni) (Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonu), çeşitli hatlarla ve farklı

düzenlemelerle yazdığı hilyeleriyle meşhur Mustafa Râkım (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 390; TİEM, nr. 2732), Mahmud Celâleddin Efendi (Raif Yelkenci koleksiyonu), büyük boy hilye yazımını başlatarak 200'e yakın hilye yazan Kazasker Mustafa İzzet (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 379), Abdullah Zühdü (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, nr. 62), Mehmed Şefik (Işık Yazan koleksiyonu), her gün sabah namazından sonra bir hilye yazmakla hat sanatına en saf güzelliğini kazandırmış olan Mehmed Şevki Efendi (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 327), hilye metninde sülüs ve nesih hattının yanında gubârî hattını da kullanan Mehmed Fehmi Efendi (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 1312), Filibeli Ârif Efendi (İstanbul Mesih Ali Paşa Camii), 2 metreyi aşan büyük boy hilyeleriyle tanınan Hacı Hasan Rızâ (Bâlâ Camii; İÜ Ktp., AY, nr. 4282; TSMK, Hırka-i Saâdet, nr. 21/237), Yahyâ Hilmi Efendi (Sabancı koleksiyonu), Mustafa Râkım tertibinde çeşitli hatlarla yedi büyük boy hilye yazan Rifâî Aziz Efendi (Emin Barın hat koleksiyonu), Kâmil Akdik (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 1525), Macit Ayral (Maçka Mezat: 18 Kasım 2003, s. 152), Hamit Aytaç (Emin Barın hat koleksiyonu)

muhakkak, sülüs ve nesih hatla hilye yazan Türk hattatlarındandır. Yesârî Mehmed Esad (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 479) ve oğlu Yesârîzâde Mustafa İzzet'le (TSMK, Hırka-i Saâdet, nr. 21/219) Hulûsi Efendi de (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 885) hilyeleriyle tanınan hat üstatlarındandır.

Müslümanların en çok okuduğu metinler belirli sûre ve âyetleri, Allah'ın isimlerini, salavat ve duaları içeren evrâd, delâilü'l-hayrât ve dua risâleleridir. Kur'an'ın Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirmekle ilgili tavsiyelerinden (el-Ahzâb 33/56) hareketle dinî hayatı daha feyizli yaşamak, Hz. Muhammed'in şefaatini talep etmek maksadıyla okunan bu dua kitapları hat üstatları tarafından büyük bir özenle yazılmış, tezhip ve cilt sanatlarının güzellikleriyle birleşerek İslâm sanatlarını zenginleştirmiştir. Kütüphane ve müzelerde sanat değeri taşıyan pek çok evrâd, evrâd-ı üsbûiyye ve Delâʾilü'l-ḫayrât risâleleri bulunmaktadır. Bunlar arasında Hâfız Osman (TSMK, Yeniler, nr. 1098), Kazasker Mustafa İzzet (TSMK, Yeniler, nr. 1255), İsmâil Zühdü (Yeni) (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 141) efendilerin yazdığı Delâʾilü'l-ḫayrât'lar çok tanınmıştır. Hasan Rızâ Efendi'nin (Hacı) 1302'de (1885) yazdığı nesih Delâʾilü'l-ḫayrât 1368'de (1949) Şam'da basılmıştır.

XV. yüzyıldan beri hat üstatlarının çeşitli hatlarla yazdığı kıtaların bir araya getirilmesiyle oluşan murakka‘larda genellikle hadîs-i şerifler konu alınmıştır. Dünya müze ve kütüphanelerinde korunan ve İslâm medeniyetinin ulaştığı sanat seviyesini gösteren binlerce murakka‘ Resûl-i Ekrem’in erdemli ve huzurlu bir hayatın prensiplerini öğreten sözlerini içine almaktadır. Bunlar yazı, tezhip ve cilt sanatlarının uyandırdığı zevk ve hayranlık duyguları içinde peygamber sevgisinin gönüllerde daha canlı ve devamlı kalmasını sağlamıştır.

Kütüphane ve müzelerin en ilgi çekici yazı albümleri arasında kıta formunun ölçü ve kurallarını ortaya koyan, Şeyh Hamdullah’ın sülüs ve nesih hatlarla Hz. Muhammed’in hadislerini yazdığı al-bümler (Rogers, s. 234-235), muhakkak, reyhânî, tevkī ve rikā‘ murakka‘lar (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2083, 2084, Güzel Yazılar, nr. 269; aklâm-ı sitte murakka‘, Emanet Hazinesi, nr. 2086; İÜ Ktp., AY, nr. 6487) Osmanlı hattatlarına örnek olmuştur. Derviş Ali’nin Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde (nr. 2463, 2498, 2499), Hâfız Osman’ın İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (AY, nr. 6469, 6484, 6498), Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin Yale Üniversitesi ile (Manuscript Library, nr. 432) Michigan Ann Arbour Üniversitesi’nde (Abdulhamid II Collection, Arabic, nr. 242) hadisleri konu alan murakka‘ları bu konuda örnek eserlerdir.

Bûsîrî’nin Hz. Peygamber’i övmek için yazdığı meşhur Ḳaṣîdetü’l-bürde’si de hat üstatları tarafından yazılmıştır (Hâfız Osman, TSMK, Yeniler, nr. 106; Şevki Efendi, TSMK, Güzel Yazılar, nr. 306; Seyyid Abdullah Hâşimî, Michigan Ann Arbour Üniversitesi, Abdulhamid II Collection, Arabic, nr. 230; Şefik Efendi, Yale Üniversitesi, Arabic, nr. 431). Bu kasidenin aslı kadar Türkçe manzum tercüme ve şerhleri yanında seçme beyitleri de mürekkebât meşk murakka‘larıyla celî hatla levhalarda yer almıştır. Kâ‘b b. Züheyr’in aynı adla veya Bânet Süʿâd diye bilinen Resûl-i Ekrem’e sunduğu kasidesi de hattatların yazdığı metinlerdendir. Bunun Hâfız Osman hattıyla güzel bir örneği Londra’da Halili koleksiyonundadır. Mehmed Şevki Efendi hattıyla bir diğer örneği de Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ḳaṣîde-i Elfiyye, Güzel Yazılar, nr. 194). Hz. Muhammed’in adları ve sözleri kûfî ve celî hatlarla mimari

eserlerin iç ve dış mekânlarında kitâbe, levha ve kuşak yazıları olarak kullanılmış ve mimarinin estetiğini tamamlayan birer unsur olmuştur.

Orta Asya'da başlayan, İran ve Anadolu coğrafyasında geniş bir alana yayılan Türk ve İslâm mimarisinin iç ve dış mekân mozaik çini süslemelerinde, ahşap ve taş işlerinde Allah, Muhammed ve dört halifenin isimleri satrançlı, örgülü ve tezyinî kûfî hatlarla yazılarak çok zengin kompozisyonlar oluşturulmuştur. Bunlar arasında XII. yüzyıla ait Buhara Namazgâh Mescidi taçkapı üstü kitâbesinde, Erzurum Çifte Minareli Medrese'nin minare kaidelerindeki sekiz kollu yıldız motifinde, Eski Malatya Ulucamii mihrap önü kubbe takında beşli yıldız şeklinde, Türkistan Ahmed Yesevî Türbesi dış mekân süslemelerinde, Semerkant Şah Zinde Kadızâde Rûmî Türbesi kubbe kasnağı dış yüzeyinde, Semerkant Şîr Dar Medresesi eyvan süslemelerinde fîrûze renkli çini mozaik ve kûfî hatlarla şekillendirilmiş olan Allah, Muhammed ve dört halife isimleri ilgi çeken örneklerdir.

Osmanlı mimarisinde cami yazıları olarak Allah, Muhammed ve çehâr yâr-ı güzîn levhaları genellikle iç mekânlarda kalem işi, çini üzerine ve taşa hakkedilmiş, celî sülüs, celî ta'lik, seyrek olarak da celî muhakkak hattıyla yazılmış, bilhassa celî hatların gelişmesiyle camiler daha da zenginleşmiştir. Çok defa âyet ve hadisler mekânın özelliğine göre seçilmiştir. Hz. Muhammed'in adı ayrı olarak veya Allah adıyla yan yana yahut iç içe kompoze edilmiştir. Cami içinde kare plandan kubbeye geçiş üçgenlerinde yer alan, beş köşeli yıldız şeklinde açılmış bir gül gibi resmedilen Muhammed ismi Osmanlı hat üstatlarının asırlar içinde bütün sanat yeteneklerini ve zevklerini ortaya koyarak biçimlendirdikleri bir sanat şaheseridir. Muhammed kelimesinin hat sanatında estetik ölçülerine Mustafa Râkım üslûbunda ulaşılmış, Kazasker Mustafa İzzet, Mehmed Şefik, Sâmi Efendi, İsmail Hakkı Altunbezer, Mustafa Halim Özyazıcı gibi üstatların elinde en güzel örneklerini vermiştir. Yazıldığı mekânla göz arasındaki mesafe dikkate alınarak cami yazılarının kalem kalınlıkları ayarlanmıştır. Ayasofya Camii'nin iç mekânında kubbeye geçişte 7,5 m. çapında ve 35 cm. kalem kalınlığında Kazasker Mustafa İzzet Efendi hattıyla yazılmış Allah, Muhammed, çehâr yâr-ı güzîn levhaları hat sanatında yazılmış en iri yazılardır.

Mustafa Râkım'dan sonra celî sülüs, Yesârîzâde'den sonra celî ta'lik yazının belli estetik kurallar kazanarak gelişmesiyle beraber cami, türbe, mescid gibi mimari eserler dışında ev ve iş yerlerine asılmak maksadıyla celî hatla yazılmış hadisler, Hz. Peygamber'e övgü ifade eden âyetler hat sanatında çok geniş bir yer tutar. Başta kelime-i tevhid, kelime-i şehâdet olmak üzere "Ve mâ erselnâke illâ rahmeten li'l-âlemîn" (el-Enbiyâ 21/107); "Mâ kâne Muhammedün ebâ ehadin min ricâliküm velâkin resûlellāhi ve hâteme'n-nebiyyîn" (el-Ahzâb 33/40); "Yâ eyyühe'n-nebiyyü innâ erselnâke şâhiden ve mübeşşiran ve nezîran" (el-Ahzâb 33/45); "Ve kefâ billâhi şehîden Muhammedün resûlullāh" (el-Feth 48/28-29); "Ve mübeşşiran bi-resûlin ye'tî min ba'di'smuhû Ahmed" (es-Saf 61/6); "Ve inneke lealâ hulukın azîm" (el-Kalem 68/4) âyetleri üstatların en çok rağbet ettiği celî sülüs ve celî ta'lik hatla yazılmış örneklerdendir. Cami, türbe, kütüphane, müze ve özel koleksiyonlarda kompozisyon ve hat sanatı bakımından değerli levhalarda en çok görülen hadisler ise şunlardır: "İnnellāhe cemîlün yühibbü'l-cemâl"; "Kuli'l-hayre ve illâ fe'sküt"; "el-Kanâatü kenzün lâ yüfnâ"; Re'sü'l-hikmeti mehâfetullāh"; "er-Rızku alellāh"; "Men sabere zafire"; "el-Cennetü tahte akdâmi'l-ümmehât"; "Rütbetü'l-ilmi a'le'r-ruteb"; "el-Kâsibü habîbullāh"; "Seyyidü'l-kavmi hâdimühüm"; "Hayrü'n-nâs men yenfeu'n-nâs"; "Küllüküm râin ve küllüküm mes'ûlün an raiyyetihî"; "Niyyetü'l-mü'mini hayrün min amelihî"; "Utlubü'l-ilme mine'l-mehdi ile'l-lahdi"; "el-Hayâü mine'l-îmân"; "Men tevâzaa rafeahullāh"; "İnne'l-İslâme nâzifün fe-tenezzafû fe-innehû lâ yedhulü'l-cennete illâ nazîfün"; "en-Nezâfetü mine'l-îmân"; "Yessirû ve lâ tüassirû beşşirû velâ tüneffirû"; "Kefâ bi'l-mevti vâizan yâ Ömer"; "İnne'l-cennete tahte zılâli's-süyûf"; "Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk"; "İnneme'l-a'mâlü bi'n-niyyât"; "el-Bahîlü lâ yedhulü'l-cennete"; "es-Salâtü imâdü'd-dîn"; "Şefâatî li-ehli'l-kebâire min ümmetî"; "Meni'stevâ yevmâhu fehüve mağbûnün"; "Eddebenî rabbî fe-ahsene te'dîbî".

İslâm büyükleri ve şairlerinin Hz. Muhammed, Ehl-i beyt ve ashabına duydukları sevgi, şefaat dileme ve övgü gibi duygularla dile getirdikleri kelâm-ı kibâr, na't ve ahlâkî manzumeleri de celî hatlarla yazılmıştır. Abdullah Zühdü'nün, Mescidi Nebevî'nin kubbe kasnağı ve kıble duvarlarına yazdığı Hz. Muhammed'le ilgili celî sülüs âyet ve kasideler, celî sülüs zerendûd, "Aman lafzı senin ism-i şerîfinle müsâvidir / Onunçün

âşıkın zârı amandır yâ Resûlellah” levhası; Mahmud Celâleddin Efendi tarafından celî sülüs hatla Mevlânâ’nın, “Yâ rabbî ibâdât-ı resûlü’s-sekaleyn” diye başlayan münâcâtı; Sâmi Efendi hattıyla celî sülüs, “Lî hamsetün utfî bihâ harre’l-vebâ el-hâtıma el-Mustafâ ve’l-Murtazâ ve’bnâhümâ ve’l-Fâtıma” zerendûd levhası; Yesârîzâde Mustafa İzzet’in, “Keşefe’t-dücâ bi-cemâlihî” mısraı ile başlayan ta‘lik kıtası; Sâmi Efendi’nin celî ta‘lik “Dahîlek yâ Resûlellah” levhası; Hulûsi Yazgan’ın celî ta‘lik “Sultân-ı rusül

şeh-i arafnâk hâdî-i sübül delîl-i sellâk / Der hakk-ı tü Hak Teâlâ levlâke lemâ halektü’l-eflâk” levhası; Abdülfettah Efendi’nin celî sülüs hazırladığı “Âh yâ Muhammed” levhası; Çırçırlı Ali Efendi’nin celî sülüs, “Yapıştım dâmen-i pâk-i rızâya herçi bâd âbâd / Sarıldım hâk-i pây-i Mustafâ’ya herçi bâd âbâd” levhası; yine Çırçırlı Ali Efendi’nin celî sülüs, “Fahr-ı âlem enbiyânın zât-ı müstesnâsıdır” levhası; Mustafa Râkım Efendi’nin celî sülüs, “Basmasa mübarek kademin rûy-i zemîne / Pâk etmezdi kimseyi hâk ile teyemmüm” levhası; Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin celî sülüs, “Ol resûl-i müctebâ hem rahmeten li’l-âlemîn”; Ali Haydar Efendi’nin celî ta‘lik, “Müeyyeddir seninle dîn ü devlet yâ Resûlellah” levhası; Hamit Aytaç’ın celî sülüs ve celî ta‘likle yazdığı, Nâbî’nin, “Sakın terk-i edebden kûy-i mahbûb-ı hudâdır bû” mısraı ile başlayan şiiri; Yahya Kemal’in, “Ezân-ı Muhammedî” şiiri ve “Na’l-i şerif” levhaları hat sanatımızda Hz. Peygamber’le ilgili belli başlı levhalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Muḳaddime”, 43; Müslim, “Îmân”, 147; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 229; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ, I, 506; Süleyman Çelebi, Vesîletü’n-necât: Mevlid (haz. Ahmed Ateş), Ankara 1954, s. 150-152; Fuzûlî, Kırk Hadis Tercümesi (nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu), İstanbul 1951, s. 1-8; Münâvî, Feyżü’l-ḳadîr, III, 393; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 246; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 7-15; Elmalılı, Hak Dini, V, 3923; Kemal Çığ, Hattat Hafız Osman Efendi, İstanbul 1948, s. 11; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 25; Metin Şahinoğlu, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman

Olarak Kullanılışı, İstanbul 1977, s. 40, 41; A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Tehran 1977, IV, 1742, 1747; Nihad Sâmi Banarlı, Şiir ve Edebiyat Sohbetleri, İstanbul 1982, II, 53-60; M. Uğur Derman, "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Hat Sanatı", VI. Vakıf Haftası, İstanbul 1989, s. 290; a.mlf., "Hilye (Hat)", DİA, XVIII, 47-51; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 759-777; J. M. Rogers, Empire of the Sultans: Ottoman Art from the Collection of Nasser D. Khalili, London 1996, s. 97-99, 234-235; Ali Yardım, Peygamberimiz'in Şemâili, İstanbul 1997, s. 29, 45-62; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 276-288; II, 310-318; Süleyman Berk, Hattat Mustafa Râkım Efendi, İstanbul 2003, s. 54; Maçka Mezat Bahar Müzayedesi: 13 Nisan 2003, İstanbul 2003, tür.yer.; Maçka Mezat: 18 Kasım 2003, İstanbul 2003, tür.yer.; Süleyman Uludağ, "Delâilü'l-hayrât", DİA, IX, 113, 114; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 52, 54; Kenan Demirayak, "Kasîdetü'l-bürde", a.e., XXIV, 566-568; Mahmut Kaya, "Kasîdetü'l-bürde", a.e., XXIV, 568-569.

Muhittin Serin

G) Türk Mûsikisi.

Hz. Muhammed'in hayatındaki pek çok örnek onun ses güzelliğine ilgi duyduğunu, özellikle Kur'an ve ezan okurken seslerini daha güzel kullanmaları hususunda ashabını teşvik ettiğini göstermektedir. Hicretten sonra ashaptan Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe rüyasında kendisine öğretilen ezan metnini okuyunca Resûlullah'ın bu metnin sesi güzel olan Bilâl-i Habeşî'ye öğretilmesini istediği bilinmektedir. Ayrıca Bilâl'in hayatı boyunca Hz. Peygamber'in müezzini olarak hizmet etmesi ve Resûlullah'ın zaman zaman ona, "Haydi Bilâl, namaz için ezan oku da bizi ferahlat" demesi (Ebû Dâvûd, "Edeb", 78) Resûl-i Ekrem'in bu konudaki hassasiyetini ortaya koymaktadır. Allah Teâlâ'nın, güzel sesli bir peygamberin sesini Kur'an ile güzelleştirerek yüksek sesle okumasından hoşnut olduğu kadar hiçbir şeyden hoşnut olmadığını belirten Resûlullah (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 19, "Tevḥîd", 32; Müslim, "Müsâfirîn", 232-

234) bir defasında Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin okuduğu Kur’an’ı dinleyince ona şöyle söylemiştir: “Sana Dâvûd aleyhisselâma verilen mizmârlardan biri verilmiştir” (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 31; Müslim, “Müsâfirîn”, 235-236). Ebû Mûsâ’nın bu hadisin bir başka rivayetinde yer alan, “Yâ Resûlellah! Kıraatimi dinlediğinizi bilseydim tilâvetimi daha güzel nağmelerle süslemek için gayret gösterirdim” sözüne de (Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân, II, 389; a.mlf., es-Sünenü’ṣ-ṣuġrâ, I, 560) itiraz etmemişti. Hadisteki “mizmâr” kelimesine sözlükler “nefesli bir mûsiki aletinin ismi” yanında “nağme, terennüm, güzel ses” anlamını da vermektedir.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra müslümanlar ona olan hasretlerini, sevgilerini manzum ve mensur eserlerde ifade etmeye çalışmışlardır. Bunlardan manzum olanlar, çeşitli İslâm ülkeleri yanında bilhassa Osmanlı kültür ve medeniyetinde özel şekil, tarz ve tavırları sebebiyle ayrı ayrı adlar almıştır. Bu şiirler, tasavvufî hayatın ve tarikatların tesiriyle zenginleşen dinî pratiklerin şekillendirdiği mûsiki eserlerinin ana malzemesini oluşturmuştur. Esas teması Allah ve Hz. Muhammed sevgisi üzerine yoğunlaşan, cami ve tekke (tasavvuf) mûsikisi olarak iki türde incelenen Türk dinî mûsikisinde konuyla ilgili eserler önemli bir yekün tutmaktadır. Bunlar Türk dinî mûsikisinin en güzel örnekleri olarak günümüze kadar okunmuştur.

1. Salâ (salât, salavat). Hz. Muhammed’e Allah’tan rahmet dilemek, onu ve aile fertlerini hürmetle anmak, ona sığınmak, şefaatini talep etmek maksadıyla yazılmış dua cümleleriyle sevgi ve övgü ifade eden sözlerin besteli veya serbest şekilde okunduğu dinî mûsiki formudur. Güfteleri Arapça olan salâların icrası “salâ vermek, salavat getirmek” şeklinde de anılır. Salâlar bazan birlikte (cumhur), bazan da tek kişi olarak cami ve minarelerde müezzin, tekkelerde zâkir tarafından okunur. Ayrıca çeşitli dinî-tasavvufî toplantılarda zaman zaman salâ verildiği bilinmektedir. Salâların sabah salâsı, cenaze salâsı, cuma ve bayram salâsı, salât-ı ümmiyye, salât-ı kemâliyye ve salât-ı münciye gibi çeşitleri vardır. 2. Na‘t. Resûl-i Ekrem’i methetmek, ondan şefaat dilemek, onun güzel vasıflarını anmak ve anlatmak amacıyla kaleme alınmış eserlerin okunduğu formun adıdır. Güfteleri, daha çok mutasavvıf şairlerin Türkçe ve Arapça’nın yanı sıra Farsça yazılmış manzumelerinden seçilmiştir. Cami ve tekke na‘tları olarak ikiye ayrılan bu eserler camilerde namazdan önce, tekkelerde zikrin

başında veya zikir aralarında okunur. 3. Mevlid. Hz. Muhammed'in doğumu, hayatının çeşitli safhaları, mûcizeleri ve vefatını konu alan manzumelerdir. Türk dinî mûsikisinde en tanınmış mevlid Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-necât adını taşıyan eseridir. Mevlidin başta mevlid kandiliyle diğer kandiller olmak üzere din büyüklerini anma, ölüm, doğum, hac ibadetini yerine getirme, evlenme vb. olaylar vesilesiyle camilerde veya başka bir mekânda

düzenlenen dinî toplantılarda okunması yaygın âdet haline gelmiştir. XIX. yüzyılın sonuna kadar belirli bestelerle okunan Süleyman Çelebi mevlidinin bestesi daha sonra unutulmuştur. Günümüzde bahirler muayyen bir makam sırası takip edilerek irticâlen okunmaktadır. 4. Mi'râciyye. Resûl-i Ekrem'in mi'racını anlatan manzumeler arasında Kutbünnâyî Osman Dede'nin mesnevi şeklinde kaleme alarak bestelediği eserinin ayrı bir yeri vardır. Türk mûsikisinin günümüzdeki en muhteşem örneği kabul edilen bu mi'râciyye genellikle mi'rac kandilinde veya ertesi günü cami ve tekkelerde okunur. 5. Tevşîh. Mevlid ve mi'râciyye bahirleri arasında okunmak üzere bestelenmiş, Hz. Muhammed'i öven veya onun herhangi bir özelliğini konu alan manzum eserlerdir. İlâhilere göre daha sanatlı olan ve genellikle büyük usullerle ölçülen tevşîhlerin çoğu Türkçe ise de bazı Arapça ve Farsça örneklere de rastlanmaktadır. 6. İlâhi. Dinî-tasavvufî muhtevalı, Allah ve Peygamber sevgisini dile getiren manzumelerin Türk mûsikisi makam ve usulleriyle bestelenmiş şeklidir. Tekke ve cami ilâhileri diye ikiye ayrılan bu eserler tekkede zikirler esnasında, camide çeşitli ibadetler arasında veya değişik dinî toplantılarda icra edilmektedir. Eskiden hicrî ayların her biri için bestelenmiş ilâhiler vardı. Mevlid ayları denilen rebîülevvel ve rebîülâhirde okunan tevşîh ve na'tlar yanında güftelerinde Hz. Peygamber'in çeşitli özellikleri anlatılan ilâhilerin okunması da yaygın bir âdetti. Ayrıca tekkelerde zikir esnasında okunan, Türk mûsikisi makamlarıyla bestelenmiş, sözleri Arapça olan şuğullerin, ramazanlarda minarelerde okunan temcîdlerin birçoğu da Hz. Peygamber'i konu edinmiştir. Zâkirî Hasan Efendi'nin, "Şefîu'l-halkı fi'l-mahşer / Muhammed sâhibü'l-minber" beytiyle başlayan pençgâh bestesi çok tanınmış örneklerdendir. 7. Kaside. Allah ve Hz. Muhammed hakkındaki övgülerden, din büyüklerinden, onlara gösterilmesi gereken saygıdan ve tasavvufî meselelerden bahseden şiirlerin bir kişi tarafından bir makam veya makamlar çerçevesinde irticâlen okunan şeklidir. Cami ve tekkelerde icra

edilen kasidelerin en sevilenleri Hz. Peygamber’le alâkalı güftelere sahip örneklerdir. Bunlardan başka daha çok Hz. Muhammed’in anne ve babasının özelliklerini konu alan regāibiyyelerle Süleyman Çelebi’nin Mevlid’inden sonra halk arasında büyük rağbet gören ve özellikle camilerde “Muhammediyehan” denilen hâfızlar tarafından okunan Yazıcıoğlu Mehmed Efendi’nin Muhammediyye’sinden de söz etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Feżâˀilü’l-Ḳurˀân”, 19, 31, “Tevḥîd”, 32; Müslim, “Müsâfirîn”, 232-234; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 78; Beyhakī, es-Sünenü’ṣ-ṣuġrâ (nşr. M. Ziyâürrahman el-A‘zamî), Medine 1410/1989, I, 560; a.mlf., Şuˁabü’l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, II, 389; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I, 12-13, 25, 119, 122, 125; II, 401, 404, 654-656; Subhi Ezgi, Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcit-Na’t-Salat-Durak, İstanbul 1945, s. 11-26; a.mlf., Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 54-59, 63-66, 76-79, 85, 102-143; Nuri Özcan, On Sekizinci Asırda Osmanlılarda Dînî Mûsıkî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15-18, 21-31, 38-46; a.mlf., “Bayram Salâsı”, DİA, V, 268-269; a.mlf. - Mustafa Uzun, “Cenaze Salâsı”, a.e., VII, 358-359; Mustafa Uzun, “Osmanlı’nın Gür Nefesi: Türk Dinî-Tasavvufî Edebiyatında İlâhi”, Osmanlı, Ankara 1999, IX, 591; Halil Can, “Dinî Türk Musikisi Antolojisi (Lûgatı)”, MM, sy. 217 (1966), s. 14; sy. 218 (1966), s. 57; sy. 220 (1966), s. 119-121; sy. 222 (1966), s. 198; sy. 226 (1967), s. 19; a.mlf., “Dinî Musiki”, a.e., sy. 291 (1974), s. 15; sy. 292 (1974), s. 23-24; sy. 293 (1974), s. 17-20; sy. 296 (1974), s. 22-23; sy. 297 (1974), s. 24-27; sy. 300 (1974), s. 25-28; sy. 308 (1975), s. 23-24; Pakalın, III, 22; İsmail Hakkı Özkan, “Kaside (Mûsiki)”, DİA, XXIV, 566.

Nuri Özcan

V. LİTERATÜR

A) İslâm Dünyası. Arapça. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatabı ve tebliğcisi olması yanında hayatı ve faaliyetleri dolayısıyla Kur'an'da Hz. Peygamber'le ilgili birçok âyet ve sûre bulunmaktadır. Tefsirlerde Kur'an âyetleri açıklanırken Resûl-i Ekrem'in hayatına, örnek şahsiyetine, sözlerine ve fiillerine dair bilgilere yer verilir. Çeşitli vesilelerle hayatından bazı kesitlerin yer aldığı hadis kaynakları da Hz. Peygamber etrafında oluşmuş geniş literatürün önemli bir kısmını teşkil eder (bk. HADİS [Literatür]; TEFSİR [Literatür]). Resûlullah'ın anne ve babası hakkında müstakil eserler kaleme alınmıştır. Süyûtî'nin bu konudaki altı risâlesi (er-Resâˀilü't-tisˁ içinde yayımlanmıştır [Beyrut 1405/1985, s. 11-243]), Zeynî Çelebi el-Fenârî'nin Risâle fî ebeveyi'n-nebî'si, Kemalpaşazâde'nin Risâle fî ḥaḳḳı ebeveyi'n-nebî'si ve Muhammed b. Ömer el-Bâlî'nin Sübülü's-selâm fî ḥükmi âbâˀi seyyidi'l-enâm'ı bunlar arasında sayılabilir. Onun isimlerine dair İbn Fâris Esmâˀü Resûlillâh ve meˁânîhâ, İbn Dihye el-Kelbî el-Müstevfâ fî esmâˀi'l-Muṣṭafâ, Takıyyüddin Abdurrahman b. Abdülmuhsin el-Vâsıtî Esmâˀü'n-nebî, Muhammed b. Kāsım et-Tilimsânî Teẕkiretü'l-muḥibbîn fî esmâˀi seyyidi'l-mürselîn, Süyûtî el-Behcetü's-seniyye fi'l-esmâˀi'n-nebeviyye ve er-Riyâżü'l-enîḳa fî şerḥi esmâˀi ḫayri'l-ḫalîḳa, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî Aḥsenü'l-vesâˀil fî naẓmi esmâˀi'n-nebiyyi'l-kâmil ve Ahmed Şerebâsî, Maˁa esmâˀi'l-Muṣṭafâ adlı eserleri kaleme almışlardır. Hz. Peygamber hakkındaki literatürün önemli bir kısmını mevlidler oluşturmaktadır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbn Dihye el-Kelbî, Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbnü'l-Cezerî, Şemseddin es-Sehâvî, Süyûtî, İbnü'd-Deyba', İbn Hacer el-Heytemî, Ali el-Kārî, Ca'fer b. Hasan el-Berzencî, M. Reşîd Rızâ gibi birçok müellif bu konuda eser yazmıştır (Selâhaddin el-Müneccid, s. 20-36; ayrıca bk. MEVLİD).

Siyer ve megāzî kitapları bu literatür içinde ayrı bir öneme sahiptir. İbn İshak'ın Sîretü İbn İsḥâḳ'ı ile İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'si ve Vâkıdî'nin Kitâbü'l-Meġāzî'si, İbn Hibbân, İbn Fâris, İbn Hazm, İbn Abdülber enNemerî, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kelâî, Nevevî, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, İbn Seyyidünnâs, Ali b. Muhammed el-Hâzin, Moğultay b. Kılıç, İzzeddin İbn Cemâa, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Habîb el-Halebî ve Nûreddin el-

Halebî'nin siyere dair eserleri günümüze ulaşan en meşhur kitaplardır. Bilhassa Makrîzî'nin İmtâʿu'l-esmâʾı, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin el-Mevâhibü'l-ledünniyye'si, Şemseddin eş-Şâmî'nin Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd'ı ve Kastallânî'nin eseri üzerine Zürkānî'nin yaptığı şerh geniş muhtevalı çalışmalardır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Resûl-i Ekrem'in uygulamalarından çıkarılan hükümlere yer veren Zâdü'l-meʿâd fî hed-yi ḫayri'l-ʿibâd'ı da burada zikredilmelidir. Manzum siyer müelliflerinden Zeynüddin el-Irâkī ed-Dürerü's-seniyye fî (naẓmi)'s-siyeri'zzekiyye'de Hz. Peygamber'in hayatını ve şemâilini 1000 beyitte, İbnü'l-Cezerî, Ẕâtü'ş-şifâʾ fî sîreti'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ'sında Hulefâ-yi Râşidîn ile birlikte 515 beyitte anlatmaktadır.

Siyer ve megāzî konusunda çok sayıda araştırma eseri arasında Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın es-Sîretü'n-nebeviyye ve'l-âs̱ârü'l-Muḥammediyye

(Mekke 1285), Hudarî'nin Nûrü'l-yaḳīn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn (Kahire 1315/1897), Muhammed Hüseyin Heykel'in Ḥayâtü Muḥammed (Kahire 1935), Mahmûd Şît Hattâb'ın er-Resûlü'l-ḳāʾid (Bağdat 1958), Muhammed İzzet Derveze'nin Sîretü'r-Resûl: Ṣuver muḳtebese mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire 1965), Mustafa es-Sibâî'nin es-Sîretü'n-nebeviyye (Dımaşk 1972), Ebü'l-Hasan Nedvî'nin es-Sîretü'n-nebeviyye (Cidde 1397), Safiyyürrahmân el-Mübârekfûrî'nin er-Raḥîḳu'l-maḫtûm: Baḥs̱ fi's-sîreti'n-nebeviyye ʿalâ ṣâḥibihâ efḍalü'ṣ-ṣalâti ve's-selâm (Mekke 1400/1980); Muhammed Sâdık İbrâhim Urcûn'un Muḥammed Resûlullāh (I-IV, Dımaşk 1985), Tevfîk el-Hakîm'in Muḥammed (Tunus 1989), Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Sîretü'l-Muṣṭafâ: Naẓra cedîde (Beyrut 1410/1990), Ekrem Ziyâ el-Ömerî'nin es-Sîretü'n-nebeviyyetü'ṣ-ṣaḥîḥa (I-II, Medine 1415/1994), Mehdî Rızkullah Ahmed'in es-Sîretü'n-nebeviyye fî ḍavʾi'l-meṣâdiri'l-aṣliyye (Riyad 1412/1992), Muhammed Hâdî el-Emînî'nin Mevsûʿatü'n-nebiyyi'l-aʿẓam (Beyrut 1415/1995) adlı eserleri sayılabilir. Muhammed Ferec el-ʿAbḳariyyetü'l-ʿaskeriyye fî ġazavâti'r-Resûl'ünde (I-III, Kahire 1977), Muhammed Ahmed Bâşümeyl Mevsûʿatü'l-ġazavâti'l-kübrâ'sında (I-X, Kahire 1985), Muhammed Cemâleddin Mahfûz Ġazavâtü'r-Resûl'ünde (Kahire 1990) ve Muhammed Muhsin el-Fakīh el-Mevsûʿatü'l-kübrâ fî ġazavâti'n-nebiyyi'l-aʿẓam'ında (I-V, baskı yeri yok, 1417/1996 [Müessesetü'l-fakīh]) gazve ve seriyyelere dair rivayetleri bir araya getirmişlerdir.

Bazı ensâb ve tabakat kitaplarında da Resûl-i Ekrem'e dair bilgilere yer verilir. İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ının ilk iki cildi, Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ının ilk cildi Hz. Peygamber'e ayrılmıştır. Öte yandan sahâbe tabakatına dair eserlerde de kendisinden bahsedilmektedir. İbn Abdülber enNemerî'nin el-İstiʿâb'ı, İzzeddin İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe'si, İbn Hacer el-Askalânî'nin el-İṣâbe'si bunların başında gelir. Umumi tarihlerden Ya'kūbî, Muhammed b. Cerîr etTaberî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Fidâ, İbn Kesîr, Zehebî ve Diyarbekrî'nin eserlerinde de Resûl-i Ekrem'i anlatan bölümler vardır.

Delâʾilü'n-nübüvve türü eserler içinde Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Delâʾilü'n-nübüvve'leri en meşhur olanlardır. Ali b. Rabben etTaberî'nin ed-Dîn ve'd-devle fî is̱bâti nübüvveti'n-nebî Muḥammed, İmâm-ı Rabbânî'nin İs̱bâtü'n-nübüvve ve Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin el-Burhânü'l-müsedded fî is̱bâti nübüvveti seyyidinâ Muḥammed (Limasol 1408/1987) adlı eserleri de bu gruba girer. Muhammed Beyyûmî Mehrân şemâil, delâil ve hasâise dair bilgileri es-Sîretü'n-nebeviyyetü'ş-şerîfe: Fi'l-ḳażâyâ ve'ş-şemâʾil ve delâʾili'n-nübüvve ve'l-ḫaṣâʾiṣ isimli kitabında toplamıştır (I-III, Beyrut 1990). Hz. Peygamber'in mûcizeleri hakkında birçok eser kaleme alınmıştır. Bâkıllânî'nin el-Beyân'ı, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Delâʾilü'n-nübüvve'leri, İbn Dihye el-Kelbî'nin el-İbtihâc fî eḥâdîs̱i'l-miʿrâc'ı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-İsrâʾ ile'l-maḳāmi'l-esrâ'sı (Kitâbü'l-Miʿrâc), Süyûtî'nin el-Âyetü'l-kübrâ şerḥu ḳıṣṣati'l-isrâʾı, Necmeddin Muhammed b. Ahmed el-Gaytî'nin el-İbtihâc fi'l-kelâmi ʿale'l-isrâʾ ve'l-miʿrâc'ı, Üchûrî'nin en-Nûrü'l-vehhâc fi'l-isrâʾ ve'l-miʿrâc'ı, Ca'fer b. Hasan el-Berzencî'nin Ḳıṣṣatü'l-miʿrâc'ı, Cemâleddin el-Kāsımî'nin el-İsrâʾ ve'l-miʿrâc'ı, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin Ḥuccetüllāhi ʿale'l-ʿâlemîn fî muʿcizâti seyyidi'l-mürselîn'i (Beyrut 1316), Abdülhalîm Mahmûd'un Delâʾilü'n-nübüvve ve muʿcizâtü'r-Resûl'ü (Kahire 1404/1984), Ahmed Avad Ebü'ş-Şebâb'ın Kitâbü'l-Ḫaberi'l-yaḳīn fî muʿcizâti'n-nebiyyi'l-emîn'i (Beyrut 1423/2003) bunlardan bazılarıdır. Hasâisü'n-nebî türü eserler arasında İbnü'l-Mülakkın'ın Ġāyetü's-sûl fî ḫaṣâʾiṣi'r-Resûl'ü, Süyûtî'nin el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ'sı, Şemseddin İbn Tolun'un Mürşidü'l-muḫtâr'ı, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin el-Feżâʾilü'l-Muḥammediyye'si başta gelmektedir.

Hilye ve şemâil türü eserler içerisinde Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'si ve Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ bi-taʿrîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ'sı birçok şerhi bulunan temel kaynaklardır. Hz. Peygamber'in ahlâkına dair eserler arasında Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî'nin Aḫlâḳu'n-nebî ve âdâbüh (I-IV, Riyad 1418/1998), Abdurrahman Azzâm'ın Baṭalü'l-ebṭâl ev ebrazü ṣıfâti'n-nebî Muḥammed (Kahire 1357/1938), Ahmed Muhammed Havfî'nin Min Aḫlâḳi'n-nebî (Kahire 1414/1994), Ahmed Abdülazîz Kāsım Haddâd'ın Aḫlâḳu'n-nebî fi'l-Ḳurʾân ve's-sünne (I-III, Beyrut 1996) adlı eseri zikredilebilir. Mevsûʿatü naḍrati'n-naʿîm fî mekârimi aḫlâḳi'r-Resûli'l-kerîm isimli ansiklopedide (I-XII, Cidde 1419-1420/1999-2000) Resûl-i Ekrem'in ahlâkına geniş yer verilmiştir.

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in dualarıyla ilgili bölümler bulunduğu gibi müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Nesâî, İbnü's-Sünnî ve Süyûtî'nin ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle'leri, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin ed-Daʿavâtü'l-kebîr'i ve Nevevî'nin el-Eẕkâr'ı bunların başında gelmektedir. Resûlullah'a salâtü selâm getirmeye dair eserler arasında İsmâil b. İshak el-Cehdamî'nin Kitâbü Fażli'ṣ-ṣalâti ʿale'n-nebî'si, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-muḍariyye fi'ṣ-ṣalâti ʿalâ ḫayri'l-beriyye'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Cilâʾü'l-efhâm fî fażli'ṣ-ṣalâti ve's-selâm ʿalâ ḫayri'l-enâm'ı, Fîrûzâbâdî'nin eṣ-Ṣılâtü ve'l-büşer fi'ṣ-ṣalâti ʿalâ ḫayri'l-beşer'i, Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin Delâʾilü'l-ḫayrât'ı, Şemseddin es-Sehâvî'nin el-Ḳavlü'l-bedîʿ fi'ṣ-ṣalâti ʿale'l-ḥabîbi'ş-şefîʿi, İbn Hacer el-Heytemî'nin ed-Dürrü'l-menḍûd fi'ṣ-ṣalât ve's-selâm ʿalâ ṣâḥibi'l-maḳāmi'l-maḥmûd'u ve Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin Saʿâdetü'd-dâreyn fi'ṣ-ṣalâti ʿalâ seyyidi'l-kevneyn'i zikredilebilir.

Resûl-i Ekrem'in methini konu edinen birçok manzum eser bulunmaktadır. Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde'si, Bûsîrî'nin aynı adla anılan kasidesiyle el-Ḳaṣîdetü'l-hemziyye'si, Alemüddin es-Sehâvî'nin el-Ḳaṣâʾidü'n-nebeviyye'si, İbn Câbir'in el-Ḥulletü's-siyerâ fî medḥi ḫayri'l-verâʾı, Kalkaşendî'nin Ḳaṣîde fî medḥi'n-nebî'si, Süyûtî'nin Naẓmü'l-bedîʿ fî medḥi ḫayri şefîʿi, Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin el-Bedîʿiyyetü'l-müzeriyye bi'l-ʿuḳūdi'l-Cevheriyye ve şerhi Nefeḥâtü'l-ezhâr ʿalâ nesemâti'l-esḥâr fî medḥi'n-nebiyyi'l-muḫtâr'ı bunlar arasında sayılabilir.

İbn Seyyidünnâs, Büşra’l-lebîb bi-ẕikra’l-ḥabîb adlı eserinde Hz. Peygamber için yazılan bazı kasidelerle bunların şerhlerini bir araya getirmiştir. Aynı amaçla Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî de el-Mecmûʿâtü’n-Nebhâniyye fi’l-medâʾiḥi’n-nebeviyye’yi telif etmiştir. Hz. Peygamber’in son dönem Arap şiirindeki yeri Hilmî Muhammed el-Kāûd’un Muḥammed (s.a.) fi’ş-şiʿri’l-ḥadîs̱ adlı eserinde ele alınmıştır (Mansûre 1987).

Hz. Peygamber’i örnek insan olarak takdim eden eserler arasında İbnü’l-Molla

diye bilinen Ömer b. Muhammed b. Hıdır el-Erbîlî’nin Vesîletü’l-müteʿabbidîn ilâ mütâbaʿati seyyidi’l-mürselîn’i, Süyûtî’nin Miftâḥu’l-cenne fi’l-iʿtiṣâm bi’s-sünne’si, Muhammed Hayât b. İbrâhim es-Sindî’nin Tuḥfetü’l-enâm fi’l-ʿameli bi-ḥadîs̱i’n-nebî ʿaleyhi’s-selâm’ı, Füllânî’nin Îḳāẓu himemi üli’l-ebṣâr li’l-iḳtidâʾi bi-seyyidi’l-muhâcirîn ve’l-enṣâr’ı, Muhammed Takī el-Müderris’in Muḥammed Resûlullāh: Ḳudve ve üsve’si zikredilebilir.

Resûl-i Ekrem’in kabrini ziyaret konusunda yazılan bazı eserler şunlardır: Takıyyüddin es-Sübkî, Şifâʾü’l-esḳām fî ziyâreti ḫayri’l-enâm, Takıyyüddin el-Fâsî, er-Rıżâ ve’l-ḳabûl fî feżâʾili’l-Medîne ve ziyâreti’r-Resûl, Abdullah b. Ahmed b. Ali el-Fâkihî el-Mekkî, Ḥüsnü’t-tevessül fî âdâbi ziyâreti efḍali’r-rusül, İbn Hacer el-Heytemî, el-Cevherü’l-munaẓẓam fî ziyâreti’l-ḳabri’l-muʿaẓẓami’l-mükerrem ve Tuḥfetü’z-züvvâr ilâ ḳabri’n-nebiyyi’l-muḫtâr, Ali el-Kārî, ed-Dürretü’l-muḍîʾe fi’z-ziyâreti’l-Muṣṭafaviyye.

Hz. Peygamber’in içinden çıktığı toplum hakkında bilgi veren Mekke, Medine ve Arabistan tarihine dair eserler de bu hususta önem taşımaktadır. Bunlar arasında Ebü’l-Velîd el-Ezrakī, Muhammed b. İshak el-Fâkihî, Takıyyüddin el-Fâsî, Necmeddin İbn Fehd ve Kutbüddin en-Nehrevâlî’nin Mekke tarihleriyle Corcî Zeydân’ın Târîḫu’l-ʿArab ḳable’l-İslâm’ı (Beyrut, ts. [Dârü’l-Mektebeti’l-Hayat]), Muhammed İzzet Derveze’nin ʿAṣrü’n-nebî ve bîʾetühû ḳable’l-biʿse’si (Beyrut 1384/1964), Ahmed İbrâhim eş-Şerîf’in Mekke ve’l-Medîne fi’l-câhiliyye ve ʿaṣri’r-Resûl’ü (Kahire 1965), Cevâd Ali’nin el-Mufaṣṣal fî târîḫi’l-ʿArab ḳable’l-İslâm’ı (I-X, Beyrut 1968-1973), Nebîh Âkıl’ın Târîḫu’l-ʿArabi’l-ḳadîm ve ʿaṣrü’r-Resûl’ü (Dımaşk 1403/1983) zikredilebilir. Medine tarihiyle ilgili kitaplardan da İbn

Şebbe, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Şemseddin es-Sehâvî ve Semhûdî'nin eserleri sayılabilir. Resûl-i Ekrem'in Medine'de gerçekleştirdiği faaliyetlerine dair Ali b. Muhammed el-Huzâî'nin Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye'si, Muhammed Abdülhay el-Kettânî'nin et-Terâtîbü'l-idâriyye'si (Niẓâmü'l-ḥükûmeti'n-nebeviyye, I-II, Fas 1346-1347/1927-1928), Ahmed Emîn'in Fecrü'l-İslâm'ı (Kahire 1932), Cemâleddin Ayyâd'ın Ḥükûmetü'r-Resûl fi'l-Medîneti'l-münevvere'si (Kahire 1950), Sâlih Ahmed Ali'nin Tanẓîmâtü'r-Resûl el-idâriyye fi'l-Medîne'si (Bağdad 1969), Ali Hüsnî Harbutlî'nin er-Resûl fi'l-Medîne'si (Kahire 1973), Muhammed Memduh el-Arabî'nin Devletü'r-Resûl fi'l-Medîne'si (Kahire 1988), Muhammed Lokmân el-A'zamî en-Nedvî'nin Müctemaʿu'l-Medîneti'l-münevvere fî ʿahdi'r-Resûl'ü (Kahire 1989), Abdullah Abdülazîz İbn İdrîs'in Müctemaʿu'l-Medîne fî ʿahdi'r-Resûl'ü (Riyad 1412/1992), Muhammed Muhammed Hasan Şürrâb'ın Medînetü'l-münevvere fi'l-fecri'l-İslâm ve'l-ʿaṣri'r-râşidîn'i (Dımaşk 1415/1994) sayılabilir.

Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicretine dair Ahmed Sa'd el-Akkād'ın el-Kevâkibü'n-nûrâniyye fî hicreti ḫayri'l-beriyye (Feyyûm 1945), M. Zâhid Kevserî'nin el-Hicretü'n-nebeviyye (Maḳālâtü'l-Kevs̱erî içinde, Hıms, ts.), Abdüllatîf es-Sübkî'nin el-Hicretü'n-nebeviyye beyne esbâbihâ ve netâʾicihâ (Kahire 1961), Hasan Fethulbâb'ın ʿAlâ Ṭarîḳi'l-hicre (Kahire 1390/1971), Şevkī Ebû Halîl'in el-Hicre ḥades̱ün ġayyere mecra't-târîḫ (Dımaşk 1979), Ahmed Abdülgafûr Attâr'ın el-Hicre (Mekke 1400/1980), Mahmûd Ali el-Biblâvî'nin Târîḫu'l-hicreti'n-nebeviyye ve bedʾü'l-İslâm (Beyrut 1406/1985), Sa'd el-Mersafî'nin el-Hicretü'n-nebeviyye ve devrühâ fî binâʾi'l-müctemaʿi'l-İslâmî (Beyrut 1409/1988) adlı eserleri zikredilebilir.

Hz. Peygamber'in kâtipleri, elçileri ve diplomatik faaliyetleri hakkında Ebû Abdullah Cemâleddin İbn Hudeyde'nin el-Miṣbâḥu'l-muḍî fî küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî'si (I-II, Beyrut 1405/1985), Şemseddin İbn Tolun'un İʿlâmü's-sâʾilîn ʿan kütübi seyyidi'l-mürselîn'i, Abdürrızâ Ali'nin Mecmûʿatü resâʾili'n-nebî'si (Necef 1964), Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin Küttâbü'n-nebî'si (Beyrut 1394/1974), Ahmed Abdurrahman Îsâ'nın Küttâbü'l-vaḥy'i (Riyad 1400/1980), Muhammed Hamîdullah'ın Mecmûʿatü'l-ves̱âʾiḳı's-siyâsiyye li'l-ʿahdi'n-nebevî ve'l-ḫilâfeti'r-râşide'si (Beyrut 1983) ve Ali Hüseyin Ali el-Ahmedî'nin Mekâtîbü'r-

Resûl’ü (I-III, Beyrut, ts.) sayılabilir.

Tıbb-ı nebevî alanında telif edilen eserler arasında İbn Habîb es-Sülemî, Ziyâeddin el-Makdisî, Zehebî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Celâleddin es-Süyûtî ve Şemseddin İbn Tolun’un kitapları zikredilebilir (bk. TIBB-ı NEBEVÎ).

Türkçe. Eski Türk edebiyatında Hz. Peygamber’le ilgili birçok eser telif edilmiştir. Divan edebiyatında hemen her şair Resûl-i Ekrem’i öven bir na‘t kaleme almıştır. Ayrıca mi‘racnâme, esmâ-i nebî, muamma, mevlid, hicretnâme, siyer ve şemâil türü eserler de yazılmıştır (yk.bk.).

Son dönemde Hz. Peygamber’in hayatı ve çeşitli yönleriyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında Resûl-i Ekrem’in yetiştiği çevre ve peygamberlik öncesi dönemi hakkında Şemsettin Günaltay’ın İslâm Târihi (İstanbul 1338 r./1341), Neşet Çağatay’ın İslâm’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı (Ankara 1957), Ali Osman Ateş’in İslâm’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri (İstanbul 1996), Murat Sarıcık’ın İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye (Isparta 1998), Ramazan Altıntaş’ın Bütün Yönleriyle Cahiliyye (Konya, ts. [Ribat Yayınları]) ve Yaşar Çelikol’un İslâm Öncesi Mekke (Ankara 2003) adlı eserleri anılabilir.

Hz. Muhammed ve dönemi hakkında yazılan eserlerin bir kısmı şöylece sıralanabilir: Mahmud Esad, Târîh-i Dîn-i İslâm (İstanbul 1923); Tâhirülmevlevî, Hz. Peygamber ve Zamanı (İstanbul 1339 r.), İnsanlığın Büyük Önderi Resûl-i Azam Hz. Muhammed (s.a.)’in Hal Tercümesi (İstanbul 1964); Ahmed Lutfullah, Hayât-ı Muhammed (I-III, İstanbul 1341 r.); Ahmet Hamdi (Akseki), Peygamberimiz Hz. Muhammed ve Müslümanlık (Ankara 1934); Mustafa Âsım Köksal, İslâm Tarihi: Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet: Mekke Devri (Ankara 1966), Medine Devri (I-XI, İstanbul 1980); İslâm Tarihi: Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet Mekke Devri (I-VII, İstanbul 1987), Medine Devri (I-XI, İstanbul 1987) ve İslâm Tarihi Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselâm ve İslâmiyet (I-VIII, İstanbul 1999); Ali Himmet Berki - Osman Keskioğlu, Hâtemü’l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı (Ankara 1959); M. Zekâi Konrapa, Peygamberimizin Hayatı (I-II, İstanbul 1958-1959); Abdülbaki Gölpınarlı, Sosyal Açıdan İslâm Tarihi I: Hz. Muhammed ve İslâm

(İstanbul 1969); Osman Keskioğlu, Hz. Peygamber'in Hayatı Siyer-i Nebî (Ankara 1972); Necip Fazıl Kısakürek, O Ki O Yüzden Varız: Kâinatın Efendisinin Hayatı (İstanbul 1961; aynı eser Çöle İnen Nur adıyla, İstanbul 1969); Salih Suruç, Peygamberimizin Hayatı (I-II, İstanbul 1981); Ahmed Cevdet Paşa, Peygamber Efendimiz

(s. nşr. Mahir İz, İstanbul 1982); Hüseyin Algül, Âlemlere Rahmet Hz. Muhammed (Ankara 1994, 1999); Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm (ed. Vecdi Akyüz, I-V, İstanbul 1994); Mehmet Apaydın, Resulullah (s.a.v.)'in Günlüğü: Medine Dönemi Yeni Kronolojisi (İstanbul 1995); Celal Yeniçeri, Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat: Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi (İstanbul 2000); İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı (Ankara 2001); Kasım Şulul, İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi (İstanbul 2003); Kâzım Dönmez, O'nun Günleri: Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hayat Kronolojisi (İstanbul 2004; geniş bir liste için bk. Demircan, s. 16-26).

Resûl-i Ekrem'in hayatına dair kaynak ve araştırmalardan Türkçe'ye tercüme edilenler arasında şunlar zikredilebilir: Mevlânâ Muhammed Ali, Peygamberimiz (a.s.) (trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1341-1342); Leone Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahit [Yalçın], I-X, İstanbul 1924-1927); Süleyman Nedvî - Mevlânâ Şiblî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza [Doğrul], I-V, İstanbul 1928); Muhammed Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed Mustafa (trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1945); Kādî İyâz, Açıklamalı Şifâ-i Şerif Tercümesi (trc. Ali Rıza Doksanyedi, I-III, İstanbul 1946-1949); Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Sait Mutlu - Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1969; trc. Salih Tuğ I-II, İstanbul 1980, 2003); Kastallânî, el-Mevâhibü'l-Ledünniyye: Gönül Nimetleri (s.nşr. Adıdeğmez [Necip Fazıl Kısakürek], İstanbul 1967); Seyyid Süleyman Nedvî, Hz. Muhammed (a.s.) Hakkında Konferanslar (trc. Osman Keskioğlu, Ankara 1967); Ahmed Zeynî Dahlân, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Büyük Savaşları (trc. Selami Münir Yurdatap, İstanbul 1970); Muhammed Hamîdullah, Rasûlullah Muhammed (trc. Salih Tuğ, İstanbul 1973); Mustafa Sibâî, Hz. Muhammed (s.a.v) ve Hayatı: İbretler-Öğütler (trc. Said Şimşek - Nezir Demircan, Ankara 1976); Abbas Mahmud Akkad, Hz. Muhammed'in Eşsiz Deha ve Şahsiyeti (trc. M. Said Şimşek, Konya 1979); Saîd Havvâ, Allah Resulü Hz. Muhammed (trc. Halil Gönenç, Ankara

1979); M. Yûsuf Kandehlevî, Hadislerle Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık (trc. Ahmet Muhtar Büyükçınar v.dğr., I-V, İstanbul 1980); Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı (trc. N. Ahmed Asrar, I-III, İstanbul 1983); Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, Fıkhu's-Sîre: Peygamberimizin Uygulamasıyla İslâm (trc. Ali Nar - Orhan Aktepe, İstanbul 1984, 1986); Martin Lings, Hz. Muhammed'in Hayatı: İlk Kaynaklara Göre (trc. Nazife Şişman, İstanbul 1984); İbn Hişâm, Sîret-i İbn Hişam Tercümesi: İslâm Tarihi (trc. Hasan Ege, I-IV, İstanbul 1985); William Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke'de (trc. Azmi Yüksel - M. Rami Ayas, Ankara 1986); a.mlf., Hz. Muhammed'in Mekkesi, Kuran'da Tarih (trc. Mehmet Akif Ersin, Ankara 1988, 1995); Muhammed el-Gazzâlî, Fıkhu's-Sîre (trc. Resul Tosun, İstanbul 1987, 1991); Afzalur Rahman, Sîret Ansiklopedisi: Hz. Muhammed (s.a.v.) (trc. Kenan Dönmez v.dğr., I-VI, İstanbul 1988, 1996); İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-Meâd (trc. Şükrü Özen - Mehmet Erdoğan v.dğr., I-VI, İstanbul 1988-1990); Ali Şeriati, Muhammed Kimdir (trc. Ali Seyyidoğlu, İstanbul 1988; Ankara 2000); Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Medine Toplumu (trc. Nureddin Yıldız, İstanbul 1988); Muhammed İzzet Derveze, Kuran'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı (trc. Mehmet Yolcu, I-III, İstanbul 1989, 1995); Saîd Havvâ, Hadislerle İslâm Tarihi (trc. H. Ahmet Özdemir v.dğr., I-VII, İstanbul 1989); Ebü'l-Hasan Nedvî, Rahmet Peygamberi Hazreti Muhammed (trc. Abdülkerim Özaydın, İstanbul 1992, 2004); Muhammed Ebû Zehre, Son Peygamber Hz. Muhammed (trc. Mehmet Keskin, I-IV, İstanbul 1993); İmâdüddin Halîl, Muhammed Aleyhisselâm: Siyer Araştırmaları (trc. İsmail Hakkı Sezer, Konya 2003); Muhammed b. Sâlih ed-Dımaşkī (Şâmî), Peygamber Sallallâhü Aleyhi ve Sellem Külliyâtı (trc. Halil İbrahim Kaçar - Hüseyin Kaya - Adem Yerinde, I-V, İstanbul 2003-); İbn Hazm, Cevâmiu's-sîre: Siyerin Özü (trc. M. Salih Arı, İstanbul 2004).

Hz. Muhammed'in peygamberlikten önceki hayatı ve Mekke döneminde gerçekleşen bazı olaylarla ilgili çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Ali Rıza Sağman, İslâm Tarihinde Râhip Bahîrâ Meselesi (İstanbul 1959); M. Rahmi, Âlemlere Rahmet: Hz. Muhammed'in Çocukluğu (İstanbul 1974); Ali Murat Daryal, İslâm'ın Doğuşu ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlili (İstanbul 1989); Levent Öztürk, Etiyopya'da İslâmiyet I: Asr-ı Saadet'te Habeşistan'la Münasebetler (İstanbul 2001); Mehmet Altındere,

Hz. Muhammed'in Akabe Beyatları (yüksek lisans tezi, 1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Kasım Şulul, Hz. Peygamber Devrinde Habeşistan'la Münasebetler (yüksek lisans tezi, 1991, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Gülgûn Uyar, Hz. Muhammed'in Risalet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tespiti (yüksek lisans tezi, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Metin Özdemir, Miraç (yüksek lisans tezi, 1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Erol Bodur, Dârü'l-Erkam (yüksek lisans tezi, 1994, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Hicrete dair eserlerden bazıları şöylece sıralanabilir: İbrahim Canan, Tebliğ, Terbiye ve Siyasi Taktik Açılarından Hicret (İstanbul 1981); Hasan Asyalıoğlu, Hicret (İzmir 1983); Hüseyin Algül, Peygamberimizin Hicreti (İzmir 1989, 1991); İsmail Lütfi Çakan, Olay ve Ölçü Olarak Hicret (İstanbul 1992); Mahmut Topuz, İlâhî Dinlerde Hicret (İzmir 1996); Abdülkadir Demir, Kavram ve Hadise Olarak Kur'an'da Hicret (yüksek lisans tezi, 1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Adnan Demircan, Nebevî Direniş Hicret (İstanbul 2000).

Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerini konu alan çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Muhammed Hamîdullah, Hz. Peygamber'in Savaşları (trc. Salih Tuğ, İstanbul 1962); Mahmut Sami Ramazanoğlu, Bedir, Uhud, Tebük Gazveleri ve Enfal Sûresi Tefsiri (İstanbul 1983, 1984); Mahmûd Şît Hattâb, Peygamber Ordusunun Tarihi (trc. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1983) ve Komutan Peygamber (trc. Ahmed Ağırakça, İstanbul 1986); Abdülhamîd Cûde es-Sahhâr, Tebük Savaşı: Gazvetü Tebük (trc. S. Oğuz - C. Şeyhani, Ankara 1983); Seyyid Kutub, Bedir ve Uhud Savaşı (trc. Saadeddin Ergün - Hasan Fehmi Ulus, Trabzon 1985); Muhammed Ali Kutub, Peygamberimizin (s.a.v.) Seriyyeleri (trc. Nedim Yılmaz, İstanbul 1986); Bilgi Canpolat, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in Savaşları (yüksek lisans tezi, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Ağırman, Hz. Peygamber'in Savaş Stratejisi (doktora tezi, 1992, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yusuf Papatya, İslâm'ın İlk Döneminde Savaş ile İlgili Uygulamalar (yüksek lisans tezi, 1997, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Serdar Özdemir, Hz. Peygamber'in Seriyyeleri

(İstanbul 2001); Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Gazve ve Seriyyeleri (doktora tezi, 2005, MÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü).

Resûl-i Ekrem'in devlet idaresi ve diplomatik faaliyetleri konusundaki telif ve tercümeler arasında şunlar kaydedilebilir: William Montgomery Watt, Hz. Muhammed Peygamber ve Devlet Kurucu (trc. Hayrullah Örs, İstanbul 1963); Abidin Sönmez, Rasûlullah'ın Diplomatik Münasebetleri ve Sulh Muâhedeleri (İstanbul 1984); Muhammed Hamîdullah, Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu (trc. Mehmet Yazgan, İstanbul 1990, 1998); Muhammed Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar (trc. Ahmet Özel, I-III, İstanbul 1990-1993); Cengiz Kallek, Hazreti Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa (İstanbul 1992), Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi (İstanbul 1997); Mehmet Birsin, İslâm Hukuku Açısından Medine Site Devletinde Yönetim Biçimi (yüksek lisans tezi, 1995, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhammed Hamîdullah, el-Vesâiku's-siyâsiyye Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri (trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997).

Hz. Peygamber'in müslüman olmayan kesimlerle ilişkileri konusundaki çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Mustafa Fayda, İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı (Ankara 1982); İhsan Süreyya Sırma, Hz. Peygamber Devrinde Yahudi Meselesi (İstanbul 1984); Nadir Özkuyumcu, Hz. Peygamber Devrinde Yahudilere Karşı Güdülen Siyaset (yüksek lisans tezi, 1985, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Ali Kapar, Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri (İstanbul 1987); H. Ahmet Sezikli, Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri (Ankara 1994); Sıddık Ünalan, Hz. Muhammed Döneminde İslâm-Hıristiyan Diyalogu (yüksek lisans tezi, 1994, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İsmail Hakkı Atçeken, Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri (İstanbul 1996); Adnan Demircan, Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar (Konya 1996); Osman Güner, Resûlullah'ın Ehl-i Kitabla Münasebetleri (Ankara 1997); Mustafa Baş, İslâm'ın Doğuş Döneminde Hicaz Bölgesinde Yahudilik ve Hıristiyanlık (Ankara 1999); Nihat Hatipoğlu, Peygamberimiz Döneminde Müşrik ve Münafık Liderler (Ankara 1999); Abdullah Yıldız, Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münafıklar (İstanbul 2000); Ahmet Bostancı, Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri (İstanbul 2001); Murat Ağarı, Hz. Muhammed'in Hıristiyanlarla Mücadele Stratejisi (İstanbul 2003).

Resûl-i Ekrem'in tebliğ ve terbiye metodu konusundaki çalışmalardan bazıları şöylece sıralanabilir: Ahmet Önkal, Rasulullah'ın İslâm'a Davet Metodu (Konya 1981); İbrahim Canan, Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye (İstanbul 1982) ve Resulullah'a Göre Ailede ve Okulda Çocuk Terbiyesi (İstanbul 1983); Abdullah Özbek, Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (baskı yeri yok, 1985); Selçuk Coşkun, Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yetişkinlerin Eğitimi (yüksek lisans tezi, 1991, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbrahim Kâfi Dönmez, Hz. Peygamber'in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri (İzmir 1993); Şakir Gözütok, Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine Dönemindeki Hadislerinde Uyguladığı Eğitim Metodları-Buhari ve Müslim Örneği (doktora tezi, 1995, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Selçuk Coşkun, Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı (Erzurum, ts.); Recep Kılıç - Mustafa Çağrıcı - Abdülhamit Birışık, Hz. Peygamber'in Hayatından Davranış Modelleri (Ankara 1998).

Hz. Peygamber'in aile hayatına dair eserler arasında şunlar sayılabilir: Sâdık Vicdânî, Hz. Muhammed Niçin Çok Evlendi? (s.nşr. Ahmet Karadut, İstanbul 1928); Daniş Remzi Korok, Hazreti Muhammed Niçin Çok Evlendi (İstanbul 1946); Fuat Süreyya Oral, Hz. Muhammed Niçin Çok Evlendi Sebep ve Hikmetleri (Ankara 1957); Mevlânâ Muhammed Ali, Hz. Muhammed'in Evlendiği Kadınlar ve Temiz Ahlâkı (İstanbul 1958); M. Mahmûd Savvâf, Resulullah'ın Pak Zevceleri (trc. Ali Arslan, Ankara 1966); Âişe Abdurrahman, Peygamberimizin Mübarek Zevceleri (trc. Selâmi Münir Yurdatap, İstanbul 1970) ve Resulullah (s.a.v.) Efendimizin Kızları ve Torunları (trc. İsmail Kaya, Konya 1991); Tahir Hoşafçı, Hz. Peygamberimiz Niçin Çok Evlendi (İstanbul 1982); M. Ali Sâbûnî, Peygamberimiz Niçin Çok Evlendi (İstanbul 1983); Abdullah Nasıh Ulvan, İslâm'da Dört Evlilik ve Rasulullah'ın Çok Evlenmesindeki Hikmetler (trc. İsmail Hakkı Sezer, Konya 1985); İsmail Mutlu, Peygamber Hanımları (İstanbul 1987); Abdullah Öztürk, Peygamberimizin Sünnetinde Evlilik (Ankara 1988); Ziya Kazıcı, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Eşleri ve Aile Hayatı (İstanbul 1991); Eş Olarak Hz. Muhammed: Kutlu Doğum Tutanakları 2 (Ankara 1998); Huriye Martı, Rasulullah'ın (s.a.v.) Hanımları Konu Alan Hadîs-i Şeriflerinin Değerlendirilmesi (yüksek lisans tezi, 1998, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbrahim Canan, Aile Reisi ve Baba Olarak

Hz. Peygamber (İstanbul 1999); Adem Saraç, Peygamberimizin Hanımları: Müminlerin Anneleri (İstanbul 2001); Sadrettin Gümüş, Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Aile Hayatı (İstanbul, ts. [Ravza Yayınları]); Hz. Peygamber ve Aile Hayatı (yayına haz. İsmail Lütfi Çakan, İstanbul, ts. [İslâmî İlimler Araştırma Vakfı]).

Resûlullah'ın ahlâk ve şemâiline dair çalışmaların başlıcaları şunlardır: Daniş Remzi Korok, Hazreti Muhammed'in Şemâili ve Yaşayış Tarzları (İstanbul 1941); A. Şükrü Kılıç, Ahlâk Önderi (Kayseri 1949); Sabri Cemil Yalkut, Hazreti Muhammed ve Şemâil-i Şerifleri (İstanbul 1957); Abdurrahman Azzâm, Büyükler Büyüğü Resûl-i Ekrem'in Örnek Ahlâkı ve Kahramanlığı (trc. Hayrettin Karaman, İstanbul 1964); Şaban Aykın, Nûr-ı Muhammediyye ve Şemâil-i Şerif (İstanbul 1967); H. Abdülhalim Akkul, Şemâil-i Şerife (İstanbul 1968); Tirmizî, Şemâil-i Şerife, Resulullah (s.a.v.)'in Yaşayışı, Tavır ve Hareketleri (trc. Mevlânâ Hasan Hüsâmeddin Nakşibendî, s.nşr. Mehmet Sadık Aydın, Ankara 1976); Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Şemâilü'r-Resul: Hz. Peygamberin Şemâili ve Hususiyetleri (trc. Naim Erdoğan, İstanbul 1983); Habil Şentürk, Psikoloji Açısından Hz. Peygamber'in İbadet Hayatı (İstanbul, ts.); İbrahim Bayraktar, Hz. Peygamber'in Şemâili (İstanbul 1990); Mehmet Zahit Kotku, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Hazretlerinin Şemâil, Ahlâk ve İtiyatları (İstanbul 1993); Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî, Hz. Peygamber'in Edep ve Ahlâkı (trc. Naim Erdoğan, İstanbul 1995); Ali Yardım, Peygamberimiz'in Şemâili (İstanbul 1997); İshak Halis, Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber'in Fetaneti

(doktora tezi, 1997, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Sehilan Biler, Psikoloji Açısından Hz. Peygamber'in Şahsiyeti (doktora tezi, 1998, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); H. Musa Bağcı, Hz. Peygamber'in Beşerî Yönü (doktora tezi, 1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhittin Akgül, Kur'an'da Hz. Muhammed'in Özellikleri (İzmir 2002).

Tıbb-ı nebevî alanında yapılan çalışmalardan bazıları şöylece sıralanabilir: Mahmut Denizkuşları, Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerde Tıp (İstanbul 1981); Ali Rıza Karabulut, Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi (I-II, Ankara 1993); İbrahim Canan, Hz. Peygamber'in Sünnetinde Tıp (Ankara 1995); Ebû

Nuaym el-İsfahânî, Tıbb-ı Nebevî (trc. Ahmed-i Dâî, yayına haz. Önder Çağıran, İstanbul 1996); Ömer Dönmez, Resulullah'ın Hasta Tedavileri ve Şifa Hazineleri (İstanbul, ts. [Hisar Yayınevi]).

Hz. Peygamber'in mûcizelerine dair çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Velîd el-A'zamî, Hz. Muhammed'in Mucizeleri (trc. M. Sadık Aydın, Ankara 1975); Ali Rıza Karabulut, Hâtemü'l-Enbiya Hz. Muhammed Aleyhisselam'ın Mucizeleri (Ankara 1976); Namık Yazıcı, Peygamberimizin Mucizeleri (İstanbul 1987); Halil İbrahim Acıpayamlı, Peygamberimizin Hayatı ve Mucizeleri (İstanbul 1987); İbrahim Bayraktar, Hz. Peygamber'in Mucizeleri: Delâilü'n-Nübüvve (Erzurum 1991); Süleyman Mollaibrahimoğlu, Mirac Gerçeği (İstanbul 1991); Süyûtî, Peygamberimizin Mucizeleri ve Büyük Özellikleri (trc. Ömer Temizel, Konya, ts.); Metin Özdemir, Miraç (yüksek lisans tezi, 1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İsmail Mutlu, Peygamberimizin Mucizeleri (İstanbul 1998); Yavuz Ünal v.dğr., Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâmda Mirac (Ankara 1996); Erdinç Ahatlı, Muhaddislere Göre Peygamberlik Delilleri: Delâilü'n-Nübüvve (doktora tezi, 1999, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Halil İbrahim Bulut, Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler (doktora tezi, 2001, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Şarkiyatçıların Resûl-i Ekrem hakkındaki iddialarına cevap vermek amacıyla telif edilen eserler arasında şunlar zikredilebilir: Manastırlı İsmâil Hakkı, Hak ve Hakikat (İstanbul 1329); Ahmet Hamdi Akseki, Hâtemü'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi (İstanbul 1922, 1923); İsmail Fenni, Kitâb-ı İzâle-i Şükûk (İstanbul 1928); Mustafa Âsım Köksal, Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslâm Tarihi'ndeki İsnad ve İftiralara Reddiye (Ankara 1961); Kasım Küfrevî, Hz. Peygamber'e Dil Uzatanlar (İstanbul 1969); Ali Osman Ateş, Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar (İstanbul 1996); Abdülaziz Hatip, Kur'an ve Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar (İstanbul 1997).

Hz. Peygamber'in kutsal kitaplardaki yerine dair şu eserler yazılmıştır: Ömer Fevzi Mardin, Hz. Muhammed Efendimizin Nebî Olarak Geleceği Hakkında Evvelki Mukaddes Kitapların Tebşiratı (İstanbul 1951); A. H. Deedat, Eski ve Yeni Ahid'de Hz. Muhammed (trc. Şinasi Siber, Ankara 1960, 1972); Mehmet Kemal Pilavoğlu, Musa (a.s.) Muhammed (a.s.)'ı

Müjdeliyor (Ankara 1966); Abdülahad Dâvûd, Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed (a.s.) (trc. Nusret Çam, İzmir 1988); A. H. Vidyarthi - U. Ali, Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed (trc. Kemal Karataş, İstanbul 1994).

1980'li yıllardan sonra ilâhiyat fakültelerinde Resûl-i Ekrem'le ilgili akademik çalışmaların bu konudaki literatüre dikkate değer bir zenginlik kattığı görülmektedir. Çeşitli üniversitelere bağlı yirmi civarındaki ilâhiyat fakültesinin dergileri yanında 1989 yılından itibaren Türkiye Diyanet Vakfı'nın öncülüğünde gerçekleştirilen Kutlu Doğum Haftası'ndaki bilimsel toplantılarda sunulan tebliğleri ihtiva eden kitaplarla İslâm Medeniyeti Dergisi, İslâmî Araştırmalar, Diyanet Dergisi, Diyanet İlmî Dergi, Nesil, İslâmiyât ve Marife gibi dergilerde Hz. Peygamber hakkında çok sayıda makale yer almaktadır (bir listesi için bk. Demircan, s. 26-31, 34, 36, 37, 39, 42, 45).

Farsça. Hz. Peygamber hakkında Arapça yazılmış birçok temel kaynak daha ilk asırlardan itibaren Farsça'ya çevrilmiştir. Klasik eserlerden Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk'ü, İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'i gibi umumi tarihlerle İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'si, Vâkıdî'nin el-Meġāzî'si, İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı, Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'si, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾı, Tabersî'nin Mekârimü'l-aḫlâḳ'ı, İbn Seyyidünnâs'ın ʿUyûnü'l-es̱er'i, Saîdüddin Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî'nin el-Münteḳā min sîreti'l-mevlidi'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ'sı gibi eserler Farsça'ya tercüme edilmiştir (Storey, I/1, s. 61 vd., 173 vd.). Farsça telif edilen Gerdîzî'nin Zeynü'l-aḫbâr'ı, Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî'nin Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî'si, Beyzâvî'nin Niẓâmü't-tevârîḫ'i, Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin Câmiʿu't-tevârîḫ'i, Benâkitî'nin Ravżatü üli'l-elbâb'ı, Hamdullah el-Müstevfî'nin Târîḫ-i Güzîde'si, Hâfız-ı Ebrû'nun Mecmaʿu't-tevârîḫ'i, Şükrullah'ın Behcetü't-tevârîḫ'i, Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ'sı, Gıyâseddin Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer ve Ḫulâṣatü'l-aḫbâr'ı, Mîr Yahyâ Kazvînî'nin Lübbü't-tevârîḫ'i gibi umumi tarihlerde de Hz. Peygamber'den bahsedilmektedir.

Doğrudan Resûl-i Ekrem hakkında olan birçok eserin belli başlıları şunlardır: Ömer b. Sadrüşşerîa elEvvel el-Mahbûbî, Meʾâs̱irü'l-iḳbâl; müellifi belli olmayan Hümâyûnnâme; Fîrûzâbâdî, Sifrü's-saʿâde;

Abdülazîz Muhyî el-Hisârî, Siyerü'n-nebî; Emîr Asîlüddin Hüseynî-i Şîrâzî, el-Müctebâ fî sîreti'l-Muṣṭafâ; Pîr Cemâl Erdistânî, Beyân-ı Ḥaḳāyıḳ-ı Aḥvâl-i Seyyidü'l-mürselîn; Nûreddin Muhammedi Kâzerûnî, Mevlûd-i Ḥażret-i Risâletpenâh-ı Muḥammedî; Abdurrahman-ı Câmî, Şevâhidü'n-nübüvve; Muîn el-Miskîn, Meʿâricü'n-nübüvve; Cemâl Hüseynî-i Şîrâzî, Ravżatü'l-aḥbâb fî siyeri'n-nebî ve'l-âl ve'l-aṣḥâb, Ahmed b. Tâceddin Hasan-ı Esterâbâdî, Âs̱âr-ı Aḥmedî; Nizâm-ı Muammâyî, Saʿâdetnâme; Hayretî, Şâhnâme-i Ḥayretî; Abdülevvel Zeydpûrî, Siyer-i Nebevî; Sarfî-i Keşmîrî, Meġāzi'n-nebî; Hâce Muhammed b. Dihdâr Fânî-i Şîrâzî, Mevlûdnâme; Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, Medâricü'n-nübüvve; Mîr Muhammed Sâlih Keşfî, İʿcâz-ı Muṣṭafavî; Mesîh Kayrânevî Pânîpetî, Peyġāmbernâme; Mirza Muhammed Refîʻ Bâzil (tamamlayan Ebû Tâlib-i İsfahânî), Ḥamle-i Ḫaydarî; Muhammed Bâkır-ı Meclisî, Ḥayâtü'l-ḳulûb; Abdülahad-ı Sirhindî, Ḫazâʾin-i Nübüvvet, Molla Alî-i Fürûşânî, Câm-ı Gîtînümâ; Sabâ-yı Kâşânî, Ḫudâvendnâme; Mahmûd Mirza Kaçâr, Münteḫab-ı Maḥmûd; Abdürrahîm Safîpûrî, Nûrü'l-îmân; Bismil-i Şîrâzî, Baḥrü'l-leʾâlî; Râcî, Manẓûme-i Ḥaḳāyıḳ; Molla Muhammed Şerîf-i Buhârî, Ravżatü't-tevârîḫ; Sürûş-i İsfahânî, Ordîbihiştnâme; İhsânullah Leknevî, Aḥsenü'l-ḳaṣaṣ; Sâgar-ı İsfahânî, Muẓaffernâme; Muhammed Hüseyn-i Gürgânî-i Rabbânî, Maḳṣadü'ṭ-ṭâlib.

XX. yüzyılda Hz. Muhammed'le ilgili kaleme alınan bazı eserler şunlardır: Seyyid Hüseyin Sadr-ı Şîrâzî, Peyâmber-i İslâm (Tahran 1337); Seyyid Gulâmrızâ Saîdî, Büzürgterîn-i Merd-i Târîḫ (Tahran 1338 hş.), Zindegânî-yi Muḥammed (Tahran 1340 hş.); Hüseyin İmâdzâde-i İsfahânî, Pîşvâ-yi İslâm (Tahran, ts.); Ali Cevâhir-i Kelâm, Muḥammed Resûlullāh (Tahran 1339 hş.); Muhammed Ali Halîlî, Teʾs̱îr-i Şaḫṣiyyât-i Muḥammed (Tahran, ts.); Ebû Türâb Hidâyî, Râz-ı Biʿs̱et (Tahran, ts.); Ahmed Sâbir-i Hemedânî, Muḥammed ve Zimâmdarân (Kum 1346 hş.); Seyyid Hâşim Resûlî Mahlatî, Zindegânî-yi Muḥammed Peyâmber-i İslâm (Tahran 1348 hş.); Muhammed Cevâd Mantıkī, Muḥammed ve Mektebeti Diraḫşâneş (Tahran 1349 hş.); Mehdî Süheylî, Muḥammed Resûlullāh (Tahran 1351 hş.); Murtazâ Mutahharî, Peyâmber-i Ümmî, Ḫâtem-i Nübüvvet (Kum 1360 hş.); Muhammed Ali Âkifî, Peyġāmber ü Yârân-ı Û (Tahran 1366 hş.); Muhammed Takī Lisânülmülk, Nâṣıḥu't-tevârîḫ-i Zindegânî-yi Peyâmber (I-II, Tahran 1370); Caʻfer Murtazâ Âmilî, Sîre-i Ṣaḥîḥ-i Peyâmber-i Büzürg-i İslâm: Taʿziye, Taḥlîl, Berresî (I-II, Kum 1370-1373); Misâk

Emîrfecr, Peyâmber (I-XX, Tahran 1373-1377 hş.); Murtazâ Nazîrî, Dâstânhâ ve Dershâ-yi ez-Zindegî-yi Peyâmber-i İslâm (Tahran 1373 hş.); Hasan İslâmî, Muḥammed (ṣ.ʿa) Peyâmber-i Raḥmet (Kum 1375 hş.); Mehdî Âyetullahî, Dâstân-ı Zindegî-yi Peyâmber-i İslâm (ṣ), ez Tevellüd tâ Vefât (Tahran 1378 hş.); Zeynelâbidîn Rehnümâ, Peyâmber (Tahran 1378 hş.); Abbas Kadyânî, Hażret-i Muḥammed (Tahran 1378 hş.); Muhammed İbrâhim Âyetî, Târîḫ-i Peyâmber-i İslâm (Tahran 1379 hş.); Muhammed Rızâeddin Perver, Âḫirîn-i Peyâm ber Âḫirîn-i Peyâmber (Tahran 1379 hş.); Esedullah Afşar, Şest u Sâl bâ Peyâmber-i Ekrem (I-III, Tahran 1379 hş.); Cevâdî Âmülî, Sîre-i Peyâmber (ʿas) der Ḳurʾân (I-II, Kum 1379); Hüseyin Hüseynî, Peyâmber-i Vaḥdet (Tahran 1379 hş.); Ahmed Abîdî, Peyâmber der Ḫâne (Tahran 1380 hş.); Ali Maʻsûmî, Seferhâ-yı Muḥammed (ṣ.ʿa) (I-V, Tahran 1380 hş.); Fahreddin Hicâzî, Pejûheşî der Bâre Peyâmber e Ḳurʾân (Tahran 1380); Ebü'l-Hasan Hüseyn-i Edyânî, Pejûheşî der Târîḫ-i Peyâmber-i İslâm (I-II, Tahran 1381 hş.).

Batı Dilleri. Müslüman müellifler tarafından Hz. Peygamber hakkında yazılan eserlerden bazıları şöylece sıralanabilir: Syed Ameer Ali, A Critical Examination of the Life and Teaching of Muhammad (The Spirit of Islam) (Calcutta 1891); Abu al-Fazl Mirza, The Life of Muhammad (Calcutta 1910); Abd al-Rahim Maulawi Dard, Leven en Leeringen van Muhammad (Amsterdam 1925); Essad Bey, Mohammed: Eine Biographie (Berlin 1932); Sirdar Ikbal Ali Shah, Mohamed the Prophet (London 1932); Muhammad Hamidullah, Corpus des documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophete et des khalifes orthodoxes (Paris 1935); a.mlf., The Battlefields of the Prophet Muhammad (Woking 1953), Le Prophète de l'Islam: sa Vie et son Oeuvre (I-II, Paris 1959) ve The Prophet's Establishing a State and His Succession (Paris 1986); Abd al-Karim Maulawi, The Prophet of Islam and His Teachings (Calcutta 1936); Ali Alsafi, Muhammed als Sozialreformer (Heidelberg 1944); F. R. Hajj Hakim, The Life of Muhammad (London 1948); Khurshid Ahmad (ed.), The Prophet of Islam (Karachi 1966); Khalifa Abdul Hakim, The Prophet and His Message (Lahore 1972); Parveen Shaukat Ali, The Prophet as the World's Great Lawgiver (Lahore 1976); Syed Shahid Husain, Misconception about Prophet Mohammad (Karachi 1976); Mustafa K. Khattak, Islam, The Holy Prophet and Non-Muslim World (Lahore 1976); Fida Hussain Malik, Wives of the Prophet (Lahore 1977); Ziauddin Sardar,

Muhammad: Aspects of His Biography (Leiceseter 1979); Afzalur Rahman, Muhammad: Blessing for Mankind (London 1979), Muhammad as a Military Leader (London 1980) ve Encyclopaedia of Seerah (I-IV, London 1982); Abd al-Hamid Siddiqi, The Life of Muhammad (Lahore 1980); Hafiz Ghulam Sarwar, Muhammad the Holy Prophet (Lahore 1980); S. M. Madni Abbasi, Family of the Holy Prophet (Karachi 1982); Murtaza Mutahhari, Le prophete ummi (Tahran 1982); Muhammad Zafrulla Khan, Muhammad: Seal of the Prophets (London 1982); Seyyed Hossein Nasr, Muhammad: Man of Allah (London 1982); Majid Ali Khan, Muhammad the Final Messenger (Lahore 1983); Abdul-Ahad Dawud, Muhammad in the Bible (Doha 1987); Tahia al-Ismail, The Life of Muhammad (London 1988); Qutubuddin Aziz, The Prophet and the Islamic State (Karachi 1990); Zakaria Bashier, Sunshine at Madinah: Studies in the Life of the Prophet Muhammad (Leicester 1990); Rafiq Zakaria, Muhammad and the Qur'an (London 1991); Mohammad Mahmoud Ghali, The Prophet Mohammad and the First Muslim State (Beyrut 1992); Zafar Ali Qureshi, Prophet Muhammad and His Western Critics (I-II, Lahore 1992); Gulzar Ahmad, Muhammad and His Constitutional Charter (Lahore 1993); Abdul Waheed Khan, The Personality of Allah's Last Messenger Muhammad Mustafa (s.a.) (Karachi 1995); Kamal Abdel-Malek, Muhammad in the Modern Egyptian Popular Ballad (Leiden 1995); M. A. Salahi, Muhammad: Man and Prophet, a Complete Study of the Life of the Prophet of Islam (Shaftesbury 1995); Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammad in the West: a Study of Muir, Margoliouth and Watt (Leicester 1996); Yusuf Islam, The Life of the Last Prophet (London 1996).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), tür.yer.; Osmanlı Müellifleri, I-III, tür.yer.; Storey, Persian Literature, I/1, s. 61 vd., 172-207; Brockelmann, GAL, bk. İndeks; Enver Koray, Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası, İstanbul 1952-87, I-IV, bk. İndeks; Muhammad Maher Hamadeh, Muhammad the Prophet: A Selected Bibliography (doktora tezi, 1965), The University of Michigan; a.e.: Merâciʿ muḫtâre ʿan ḥayâti Resûlillâh, Riyad

1402/1982; Sezgin, GAS, bk. İndeks; Osman Öztürk - Bekir Topaloğlu, Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası, Ankara 1975; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, Beyrut 1402/1982; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1984, I, tür.yer.; a.mlf., "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", TDAY Belleten (1972), s. 35-80; Munawar Ahmad Anees - Alia N. Athar, Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages, London-New York 1986; Fâruk Hamâde, Meṣâdirü's-sîreti'n-nebeviyye ve taḳvîmühâ, Dârülbeyzâ 1410/1989; Abdullah Köse, Delâilü'n-Nübüvve Eserleri (yüksek lisans tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Alim Yıldız - Tahsin Koçyiğit, İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002), Ankara 2002, tür.yer.; Adnan Demircan, Cumhuriyet Dönemi (1923-2001) İslâm Tarihi ve Medeniyeti Çalışmaları (Bir Bibliyografya Denemesi), İSAM Ktp., nr. 99788, s. 16-31, 34, 36, 37, 39, 42, 45, ayrıca bk. tür.yer.

Casim Avcı

Urduca.

Hint alt kıtasında siyer alanındaki eserler çoğunlukla Farsça, Arapça ve Urduca kaleme alınmıştır. Bengālî, Sindî, Belûcî, Pencâbî, Peştu ve İngiliz dillerinde de çalışmalar olmakla birlikte bunlar

fazla değildir (bu dillerdeki siyer çalışmaları için bk. Enver Mahmûd Hâlid, s. 205-206; Şeyh Muhammed İkrâm, Rûd-i Kevs̱er, s. 501; Sîret-i H̱ayrü'l-enâm, s. 771-782; Saîdullah Kādî, XIV [1977], s. 385-395, 606-624; UDMİ, XIX, 306-309). Sonraki dönemlere etkisi bakımından Abdülhak ed-Dihlevî'nin (ö. 1052/1642) Farsça Medâricü'n-nübüvve'si (I-II, Delhi 1229/1814) özellikle zikredilmelidir. Bu kitabın Urduca tercümeleri de yapılmış (Minhâcü'n-nübüvve [trc. Hoca Abdülmecîd], I-II, Leknev 1889; Urdu Tercüme Medâricü'n-nübüvve [trc. Şemsülhasan Şems Birelvî], Karaçi 1968; Urdu Tercüme Medâricü'n-nübüvve [trc. Gulâm Muînüddin Naîmî], I-II, Karaçi 1972) ve aslından daha çok yayılmıştır. Urdu dilinde yazılan ilk siyer kitabının Gîsûdırâz'ın (ö. 825/1422) eserleri arasında

sayılan Risâle Sîretü'n-nebî olduğu ileri sürülmektedir (Enver Mahmûd Hâlid, s. 204-205). X. (XVI.) yüzyılın ortalarından itibaren Urduca siyer kitaplarında bir artış görülürse de tercümeler dışında ciddi bir çalışma göze çarpmamaktadır. Ya'kūb b. Hasan Sarfî-i Keşmîrî Meġāzi'n-nebî adıyla manzum bir risâle, Muhammed b. Fazlullah Burhânpûrî et-Tuḥfetü'l-mürsele ile'n-nebî isimli bir kitap kaleme almıştır. Burhânpûrî'nin eseri üzerine şerh ve hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Dekken Urducası ile (Dekkenî) XVIII. yüzyılın sonuna kadar yazılan eserlerin sayısı oldukça azdır. Heşt Bihişt adlı manzum bir siyer kitabı bulunan Muhammed Bâkır Âgâh'ın mensur Riyâżü's-siyer'i mevcut en eski tam siyer kitabıdır. Eserin bilinen üç nüshası Haydarâbâd Dekken'deki Andra Pradeş Central Library'de bulunmaktadır (Fenn-i Siyer, nr. 35, 480). Kerâmet Ali Caunpûrî, Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'sini Envâr-ı Muḥammedî adıyla Urduca'ya çevirmiştir (Mîrat, ts. [Matbaa-i Şevketü'l-metâbi']). Seyyid Abdülgafûr tarafından telif edilen Tecelliyâtü'l-envâr'da sağlam rivayetler kullanılmış, sonunda Hulefâ-yi Râşidîn'in hayatına da yer verilmiştir. Seyyid Emîrüddin Hüseyin Mümtâzü't-tefâsîr adıyla bir siyer kitabı yazmıştır. Dekken Urducası ile kaleme alınan son mensur siyer kitabı, Kadı Bedrüddevle Muhammed Sıbgatullah'ın Fevâʾid-i Bedriyye'sidir (Madras 1263/1847; Haydarâbâd-Dekken 1350/1932).

Özellikle Dekken bölgesinde eski Dekken Urducası ile başlayan manzum siyer çalışmaları daha çok mevlidnâme (mîlâdnâme), mi'racnâme, vefatnâme, şemâilnâme türünde hazırlanmıştır. Abdülmâlik Behrôçî'nin, Abdüllatîf'in, Emîn Gucerâtî'nin, Rahmetullah İlâhâbâdî'nin ve Muhammed Kifâyet Ali Kâfî'nin mevlidnâmeleri; Seyyid Bulâkī'nin, Seyyid Mîrân Hâşimî'nin, Muhammed b. Müctebâ Mehdevî'nin ve Mîr Kudretullah Kāsım'ın mi'racnâmeleri; Abdüllatîf'in, Emîn Gucerâtî'nin ve Mîr Velî Feyyâz Velî'nin vefatnâmeleri bunlar arasında sayılabilir (a.g.e., s. 234-238, 275; Efser Sıddîkī Amrohavî, II, 480-481). Mevlidnâme geleneği nesir olarak da erken dönemden günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Mevlidnâmelerden ve diğer türlerdeki eserlerden bazıları şunlardır: Abdülcelîl, İḥyâʾü'l-ḳulûb fî mevlûdi'l-maḥbûb (Madras 1217); Seyyid Eşref Şemsî, Risâletü'l-miʿrâc (Haydarâbâd-Dekken 1248/1832); Şah Selâmetullah Leknevî, Mevlûd-i Şerîf (Leknev 1260, 1266); Muhammed Tâhir, Mevlûd-i Ṭâhiriyye (Bombay 1264); Şah Raûf Ahmed Re'fet, Merġūbü'l-ḳulûb fî miʿrâci'l-maḥbûb (Ray Vilor 1272); Gulâm İmâm

Şehîd İlâhâbâdî, Hüdâ ki Raḥmet (Madras 1860); a.mlf., Mevlûd-i Şerîf-i Bahâriyye (Madras 1860); Mirza Ali, Mevlûd-i Arż-ı Bahâr (Leknev 1284/1867); Muhammed Zahîrüddin Bilgrâmî, Esrâr-ı Nübüvvet (Leknev 1287/1870); Muhammed Takī Han Birelvî, Sürûrü'l-ḳulûb fî ẕikri'l-maḥbûb (Kanpûr 1288/1871); Muhammed Ahsen Amrohavî, Âftâb-ı ʿÂlemtâb (Delhi 1876); Hâlî, Mevlûd-i Şerîf (Pânipat 1932); Muhammed Emîr, Eẕkâr-ı Muḥammedî (Agra 1877); a.mlf., Envâr-ı Muḥammedî (Agra 1878); Muhammed Hasan, Nûrü'l-ebṣâr fî ẕikri ḫayri'l-ebrâr (Leknev 1880); Muhammed İsmâil, Nûr-i Muḥammedî (Mîrat 1883); Bâkır Ali Han Leknevî, Ẕekâʾü'l-hüdâ fî mevlidi Muḥammed Muṣṭafâ (Leknev 1890); Burhâneddin, Mîlâd-ı Şerîf (Haydarâbâd-Dekken 1887); Seyyid Server Ali, Mîlâd-ı Server-i Enbiyâʾ (Leknev 1892); Mahmûd Hasan Celîl Bedâûnî, Bâġ-ı Resûl (Bireli 1898); Şah Ahmed Saîd Müceddidî, Saʿîdü'l-beyân fî mevlidi seyyidi'l-ins ve'l-cân (Delhi 1905; Haydarâbâd 1385); Envârullah Han, Envâr-ı Aḥmedî (Haydarâbâd-Dekken 1906); Ahsen Ali Han Ahsen, Aḥsenü'l-mîlâd (Benâres 1910); Mevlevî Mecîdüddin, Mîlâd-ı Mecîdî (Agra 1910); Abdülvahîd, Teẕkiretü'l-ḥaḳ (Delhi 1915); Seyyid Eyyûb Ahmed Sabr Şahcihanpûrî, Âftâb-ı Nübüvvet (Karaçi 1917); Meymûne Sultâne Şah Bânû, Ẕikr-i Mübârek (Agra 1918); Abdürrezzâk, Mîlâdnâme-i Cedîd (Leknev 1921); Hoca Hasan Nizâmî, Mîlâdnâme aor Resûl Nebî (Delhi 1922); Rahmân Ali Han, Ṭarîḳa-i Ḥasene (Leknev 1923); Ebü'l-Kelâm Âzâd, Ẕikr-i Mîlâd (Aligarh 1925); Abdüşşekûr Leknevî, Tuḥfe-i ʿAnberiyye (Leknev 1927); Râşid el-Hayrî, Âmine ka Lâl (Delhi 1930, eserin baskı sayısı otuzu geçmiştir); Sirâceddin Ekberâbâdî, Mîlâd-ı Resûl (Agra 1930); İntizâmullah Şihâbî, Mîlâd-ı Ḳamer fî ẕikri ḫayri'l-beşer (Agra 1935); Muhammed Ekber Han Vârisî Mîratî, Mîlâd-ı Şerîf-i Ekber (Bombay-Delhi 1940).

Mensur siyerler de XVIII. yüzyıldan sonra Kuzey Hindistan Urducası ile yaygınlık kazanmıştır. Bunlar arasında Velî Velorî'nin Ravżatü'l-enver, Muhammed Sıddîk Lahorî'nin Silkü'd-dürer, Muhammed Ecmel'in Sîret-i Ḳurʾâniyye, Seyyid Server Ali'nin Sevâniḥ-i ʿÖmrî Ḥażret-i Muḥammed adlı eserleri sayılabilir. Daha sonra Batılılar'ın çalışmalarına karşı siyer kitaplarında ciddi bir artış olmuştur. İnâyet Ahmed Kâkûrî'nin 1275'te (1858) hapiste iken yazdığı Tevârîḫ-i Ḥabîb-i İlâh önemli bir eserdir (Kanpûr 1281; Diyûbend 1950). Kâkûrî'nin Seyyidü'l-aḫyâr adlı bir siyer kitabı daha vardır. Modernist Seyyid Ahmed Han'ın Cilâʾü'l-ḳulûb bi-

ẕikri’l-maḥbûb’u (Delhi 1259/1843) küçük hacmine rağmen Resûl-i Ekrem’in hayatının bütün safhalarını ele almaktadır. Müellif, eserini mevlidnâmelerdeki uydurma rivayetlere bir tepki olarak yazdığını söylediği halde otuz altı yıl sonra kaleme aldığı bir yazısında eserde anlattığı olayların büyük bir kısmının zayıf ve uydurma rivayetlere dayandığını belirtmiştir (Maḳālât-ı Sör Seyyid, VII, 31-35). Seyyid Ahmed Han’ın, Sir William Muir’in The Life of Mahomet adlı eserini (I-IV, London 1858-1861) tenkit için Londra’da yazıp müsveddesinden İngilizce’ye çevirttiği (Life of Mohammed / A Series of Essays on the Life of Mohammed, London 1870) Ḫuṭabâtü’l-Aḥmediyye ʿale’l-ʿArab ve’s-sîretü’l-Muḥammediyye (Aligarh 1887) yazım tarzı bakımından yeni bir tür olup on, on bir ve on ikinci bölümleri Hz. Peygamber’in hayatıyla ilgilidir. Ancak müellif, Muir’i eleştirmekle birlikte onun mûcizelere olan itirazına mûcizeleri reddederek cevap vermiştir.

Mirza Hayret Dihlevî, Seyyid Ahmed Han’ın çizgisinde olmamakla birlikte Sîret-i Muḥammediyye (Delhi 1895) ve Sîret-i Resûl (I-VI, Delhi 1900-1910) adlı kitaplarında onun eserlerinden de istifade

etmiştir. Kerâmet Ali Dihlevî Sîret-i Muḥammediyye’si (Bombay 1861) ve Fîrûzüddin Daskuvî Sîretü’n-nebî: Piyârey Nebî key Piyârey Ḥâlât’ı ile (I-III, Lahor 1905) siyer çalışmalarına katkı sağlamıştır. Mühr-i Nübüvvet (baskı yeri yok, 1899; Lahor 1975), Raḥmetün li’l-ʿâlemîn (I-III, Lahor 1912-1933) ve Seyyidü’l-beşer’in (I-II, Lahor 1364/1945) yazarı Muhammed Süleyman Mansûrpûrî siyer yazıcılığında bir dönüm noktasıdır. Özellikle Raḥmetün li’l-ʿâlemîn, Şiblî Nu‘mânî’nin yazmayı planladığı eserini geciktirmesine sebep olacak derecede önemli sayılmıştır. İslâm dünyasında yazılan siyer kitaplarının başında Şiblî Nu‘mânî ile talebesi Seyyid Süleyman Nedvî’nin kaleme aldığı Sîretü’n-nebî gelmektedir. Batılılar’ın siyer kitaplarında ileri sürdüğü iddialar üzerine Şiblî 1905’te başlayıp bıraktığı çalışmasına 1912’de devam etmiş, 1914’te vefatı üzerine Nedvî, III. ciltten aldığı eserin yazımını yedi cilt olarak tamamlamıştır (I-VI, A‘zamgarh 1918-1938; VII, Karaçi 1980). Ömer Rıza Doğrul tarafından kısmî olarak Türkçe’ye çevrilen kitap (İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet, I-V, İstanbul 1928) başka dillere de tercüme edilmiştir (bk. ASR-ı SAÂDET). Seyyid Süleyman Nedvî, Madras’taki Muslim Educational Association of Southern India’nın daveti üzerine Ekim-Kasım 1925’te

Resûl-i Ekrem hakkında Urduca sekiz konferans vermiş, bunlar Ḫuṭabât-i Madrâs adıyla yayımlanmıştır (Madras 1926). Kitap birkaç defa İngilizce'ye (Muhammad the Ideal Prophet [trc. Mohiuddin Ahmad], Leknev 1977; Lahor 1990), ayrıca Arapça ve Türkçe'ye (Hazreti Muhammed [aleyhisselâm] Hakkında Konferanslar [trc. Osman Keskioğlu], Ankara, ts. [DİB yayını]) çevrilmiştir.

Eşref Ali Tehânevî Neşrü'ṭ-ṭîb fî ẕikri'n-nebiyyi'l-ḥabîb (Lahor-Karaçi, ts. [Tâc Company]), Mîlâdü'n-nebî (haz. Münşî Abdurrahman Han, Mültan 1959) ve Ḥabîb-i Ḫudâ adıyla üç eser kaleme almıştır. Ebû Reşîd Muhammed Abdülazîz'in Sevâniḥ-i ʿÖmrî Ḥażret-i Resûl-i Kerîm'i (Lahor 1338/1921) klasik tarzda bir siyer kitabıdır. Aligarh Koleji'nden Seyyid Nevvâb Ali'nin Teẕkiretü'l-Muṣṭafâ (Aligarh 1907) ve Hemârey Nebî (Bopal 1910) adlı eserlerleri ders kitabı olarak seçilmiş, Sîret-i Resûlullâh'ı ise (1931; Karaçi 1966) 1926'da Maratî Ansiklopedisi'nde çıkan bir maddede Margoliouth'a dayandırılan iddialar üzerine yazılmıştır. Abdürraûf Ḳādirî Dânâpûrî, Eṣaḥḥu's-siyer adlı çalışmasında (Karaçi 1975, 1982) Resûl-i Ekrem'in gazveleriyle ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir. M. İbrâhim Mîr Siyâlkûtî Sîretü'l-Muṣṭafâ (I-II, Siyâlkût 1973, 2. bs.) ve Târîḫ-i Nebevî (I-II, Amritsar 1941-1947; I-II, Siyâlkût 1973); Senâullah Amritsarî Muḥammed-i Rişî (Amritsar 1923), Muḳaddes Resûl (Amritsar 1925) ve Ḫaṣâʾiṣü'n-nebî; Abdülhalîm Şerar Sevâniḥ-i Ḫâtemü'l-mürselîn (Leknev 1919) ve Cûyâʾey Ḥaḳ (Dilefrûz dergisinde 1917, 1919 ve 1921 yıllarında tefrika edilmiştir) adlı eserleri kaleme almıştır. Muhammed Ali Lahorî'nin Sîret-i Ḫayrü'l-beşer'i bu konudaki en geniş çalışmadır (Lahor 1919). Muḥammed Muṣṭafâ adıyla bir muhtasarı da bulunan kitabın (Lahor 1929) İngilizce çevirisi Muhammed Yaʻkūb Han tarafından gerçekleştirilmiştir (Muhammad the Prophet, Lahor 1924). Bu tercüme de ihtisar edilmiştir (The Prophet of Islam, Lahore 1928, 1932). Ömer Rıza (Doğrul) eseri Peygamberimiz Aleyhi's-selâm (İstanbul 1341-1342), Ali Genceli Peygamberimizin Hayatı: Siretü'n-Nebi (Ankara, ts. [Nur Yayınları]) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Hıfzurrahman Siyuharvî'nin Sîret-i Resûl-i Kerîm (Nûrü'l-başar fî sîreti ḫayri'l-beşer, Dabil-Sûrat 1935), Belâġ-ı Mübîn yaʿnî Mekâtib-i Seyyidü'l-mürselîn (Delhi 1932; Lahor 1977); Menâzir Ahsen Geylânî'nin en-Nebiyyü'l-ḫâtim (Lahor 1936, 1392/1972); Muhammed İdrîs Kandehlevî'nin Sîretü'l-Muṣṭafâ (I-IV, Diyûbend 1941-1966; I-III, Lahor 1977, 1985; nşr. M. Saʻd Sıddîkī, I-II, Lahor 1992), Ẓuhûr-i

H̱âtemü'l-enbiyâ˒ ve'l-mürselîn: Beşâretü'n-nebiyyîn (Leknev 1933), Miskü'l-ḫitâm fî ḫatmi'n-nübüvveti ˓alâ Seyyidi'l-enâm (Mültan 1371/1952; Lahor 1977); Muhammed Şefî' Diyûbendî'nin Sîret-i H̱âtemü'l-enbiyâ˒ (Bombay, ts. [Mektebe-i Eşrefiyye]; Karaçi 1968, 54. bs.) ve Nûrbahş Tevekkülî'nin Sîret-i Resûl-i ˓Arabî (Lahor 1938, 1945, 1957, 1979), Ḥilyetü'n-nebî, Mi˓râcü'n-nebî, Mu˓cizâtü'n-nebî, Ġazavâtü'n-nebî (Lahor 1922) adlı eserlerini de saymak gerekir.

Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin Sîret-i Server-i ˓Âlem adlı kitabı (I-II, Lahor 1978, 1979, 1980, 1983, 1989), Naîm Sıddîkī ve Abdülvekîl Alevî tarafından onun makalelerinden ve tefsirinden derlenmiş olup müellif de bazı ekleme ve düzeltmeler yapmıştır. Eser, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. N. Ahmed Asrar, I-III, İstanbul 1992). Naîm Sıddîkī'nin Muḥsin-i İnsâniyyet'i de (Serkoda 1960; Lahor 1963, 1972) çok beğenilmiştir. Gulâm Ahmed Pervîz, Mi˓râc-ı İnsâniyyet'inde (Lahor 1976, 3. bs.) Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz. Muhammed'in portresini çizmiştir. Pîr Muhammed Kerem Şah Ezherî'nin Żiyâ˒ü'n-nebî'si en yeni çalışmalardan olup (I-VII, Lahor 1413-1418/1993-1998) eserin son iki cildinde Batılılar'ın iddialarına cevap verilmektedir. Muhammed Hamîdullah'ın da Resûl-i Ekrem ki Siyâsî Zindegî (Karaçi 1950, 1968, 1980), ˓Ahd-i Nebevî meyn Niẓâm-ı Ḥükümrânî (Delhi 1944) ve H̱uṭabât-i Behâvelpûr (Behâvelpûr 1401/1981) adlı kitapları vardır.

Hindistan'ın 1947'de iki devlete ayrılmasından sonra Pakistan ve Hindistan'da kaleme alınan çok sayıdaki siyer kitabından en önemlileri şunlardır: Atâullah Han Ata, Sîret-i Faḫr-i Do ˓Âlem (Lahor 1964, 2. bs.); Reîs Ahmed Ca'ferî, Risâletme˒âb (Lahor, ts. [İşâat-i Menzil]); Mâhir el-Kādirî, Dürr-i Yetîm (Lahor 1980, 3. bs.); Molla Vâhidî, Ḥayât-ı Server-i Kâ˒inât (I-II, Karaçi 1953-1957); Seyyid Âl-i Müzzemmil Pîrzâde, Şâhkâr-ı Nübüvvet (Lahor 1956); Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Mükâlemât-ı Nebevî (Lahor 1957, 1978); Murtazâ Hüseyin Fâzıl Leknevî, H̱aṭîb-i Ḳur˒ân Nebiyyi Âḫiri'z-zamân (Lahor, ts. [Gulam Ali and Sons]); Muhammed Zafîrüddin, Üsve-i Ḥasene (Delhi 1959); Pîrzâde Şemseddin, Resûl-i Kerîm fî Ḳur˒ân-ı ˓Aẓîm (Lahor 1959); Kārî Muhammed Tayyib, Âftâb-ı Nübüvvet (I-II, Lahor 1961); a.mlf., H̱âtemü'n-nebiyyîn (Lahor, ts. [İdâre-i Osmâniyye]); Abdülmâcid Deryâbâdî, Sîret-i Nebevî-i Ḳur˒ânî (Lahor, ts. [Mekke Books]); Ebü'l-Kelâm Âzâd, Resûl-i Raḥmet (haz.

Gulâm Resûl Mihr, Lahor 1981, 2. bs.); Şah Muhammed Ca‘fer Pelvârvî, Peyġāmber-i İnsâniyet (Lahor 1963); M. Âsâf Kıdvâî, Maḳālât-ı Sîret (Leknev 1959, 1967); Seyyid Muhammed İsmâil, Resûl-i ʿArabî aor ʿAṣr-ı Cedîd (Karaçi 1969); Hâlid Alevî, İnsân-ı Kâmil (Lahor 1974); Muhammed Abdülhay, Üsve-i Resûl-i Ekrem (Karaçi 1976, 1981, 12. bs.); Abdülazîz Örfî, Cemâl-i Muṣṭafâ (I-IV, Karaçi 1978-1982); Nasîr Ahmed Nâsır, Peyġāmber-i Aʿẓam ve Âḫir (Lahor 1977); Zâhir Şah Miyân Kādirî, Sîret-i Muṣṭafâ (Suvât 1979); Muhammed Yûsuf Islâhî, Dâʿî-i Aʿẓam (Lahor 1980);

Ali Asgar Çôdrî, Muḥammed ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem (I-III, Lahor 1980-1983); Abdülmustafa A‘zamî, Sîret-i Muṣṭafâ (Karaçi 1981); Muhammed Şerîf Kādî, Üsve-i Ḥasene Ḳurʾân ki Rôşnî meyn (Lahor 1981); Seyyid Es‘ad Geylânî, Resûl-i Ekrem ki Ḥikmet-i İnḳılâb (Lahor 1981) ve Ḥużûr-i Ekrem aor Hicret (Lahor 1981); Esed el-Kādirî, Sîretü’r-Resûl (Karaçi 1981); Muhammed Ahmed Kādirî, Ṭîbü’l-verde Şerḥ-i Ḳaṣîde-i Bürde-i Şerîfe (Lahor 1998), Ḫaṣâʾiṣ-i Muṣṭafâ ʿaleyhi’t-taḥıyyetü ve’s̱-s̱enâʾ (Lahor, ts. [Encümen-i Nusretü’l-İslâm]), Medenî Tâcdâr: Mîlâd Nambır (Lahor, ts. [Makbûl-i Âm Press]; Lahor, ts. [Bezm-i Tanzîm]) ve Miʿrâc-ı Mübârek (Lahor 1351); Vahîdüddin Han, Peyġāmber-i İnḳılâb: Sîret-i Pâk ka ʿİlmî aor Târîḫî Müṭâlaʿa (Yeni Delhi 1982, 1993).

Sîret özel sayıları yayımlanan Urduca dergilerin önemlileri şunlardır: Mâhnâme niẓâmü’l-meşâyiḫ (Delhi, Ocak 1916 / Rebîülevvel 1334, Temmuz-Ağustos 1929, Temmuz-Ağustos 1930, Haziran 1934 sayıları); el-Cemʿiyye (Habîb Nambır, Delhi 1927); Pîşvâ (Tezkire-i Cemîl Nambır, Delhi, Eylül 1930, Temmuz 1931, Temmuz 1932); Mevlevî (Resûl Nambır, Delhi, 1345, 1347, 1354, 1361, 1365 yılı sayıları); Mâh-ı Nev (Sîret-i Resûl, Karaçi 1963 ve Sîret-i Pâk, Karaçi 1966); Nuḳūş (Sîret Nambır, I-XIV, Lahor); Seyyâre Dacıst (Sayyarah Digest) (Resûl Nambır, I-II, Lahor 1973, 1992); Fârân (Sîret Nambır, Lahor 1982); Fikr u Naẓar (Sîret Nambır, XXX/1-2, İslâmâbâd 1413/1992).

Bazı Hindular ve Sihler de siyer kitabı yazmış, bunların bir kısmı Resûl-i Ekrem’e karşı telif edilmiştir (Enver Mahmûd Hâlid, s. 467-494; Mümtâz Liyâkat, XXX/1-2 [1992], s. 355-405). Siyer yazıcılığını Resûlullah’ın aleyhine canlandıran en önemli grup ise Batılı yazarlardır. Bunların

çalışmalarından bir kısmı Urduca kaleme alınmış, bir kısmı da Urduca'ya tercüme edilmiştir. Serampûr'daki British Baptist Missionary Society'nin 1807'de bastırdığı bir risâlede Hz. Peygamber'e yönelik ağır ifadeler kullanılmış, risâle bölgede müslümanlarla hıristiyanlar arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır (Potts, s. 183-184). Church Missionary Society'nin Benâres'teki temsilcilerinden William Smith ve Charles Leupolt'un Dîn-i Ḥaḳ ki Taḥḳīḳ adlı kitaplarında da (Allahâbâd 1842, 1866, 3. bs.) Resûl-i Ekrem hakkında aşağılayıcı bir üslûp kullanılmıştır. Rahip Samuel Knowles Miʿrâc isimli bir risâle kaleme almıştır (Amritsar 1878). Onun Papaz Receb Ali ile birlikte yazdığı Risâletü'n-nebî ve berâhîn'i ile Elwood Morris Wherry'nin en-Nebiyyü'l-maʿṣûm'u da hıristiyanların sîret ürünlerindendir (Enver Mahmûd Hâlid, s. 377). Sir William Muir'in The Life of Mahomet adlı eseri (London 1858-1861) ve diğer çalışmaları bölgedeki Batılılar'ın Hz. Peygamber'le ilgili temel kaynakları olmuştur. Edward Sell'in The Life of Muhammad (Madras 1913), The Battles of Badr and Uhud (Madras 1909) ve Ghazwas and Sariyas (Madras 1911) isimli kitapları Urduca'ya ve bazı bölgesel dillere çevrilmiştir. David Samuel Margoliouth'un Mohammed; The Early Development of Mohammedanism (London 1914), Hibbert Lectures 1913, Mohammed and The Rise of Islam (London 1905), Mohammedanism (London 1911) ve Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam (London 1924), The Schweich Lectures 1921 adlı çalışmalarının da bölgedeki sîret literatürüne etkilerinden söz edilebilir.

Batılı yazarlardan nisbeten objektif davrananlar arasında İngiliz John Davenport'un An Apology for Mohammed and the Koran'ı (London 1869) Urduca'ya tercüme edilmiştir (Müʾeyyidü'l-İslâm [trc. İnâyetürrahman Han Dihlevî], 1870; Teʾyîd-i Muḥammed ve'l-Ḳurʾân [trc. Mevlevî Ebü'l-Hasan], 1282/1871). Thomas Carlyle'in On Heroes Hero-Worship and the Heroic in History adlı kitabının (London 1901, 1911, 1967; Lincoln 1966) ikinci bölümü birçok defa Urduca'ya çevrilmiştir (a.g.e., s. 358-359). Godfrey Higgins, An Apology for the Life of Muhammad isimli çalışmasıyla (London 1829) Seyyid Ahmed Han'ın dikkatini çekmiş ve Seyyid Ahmed, Hz. Peygamber'in İncil'de müjdelenmesi konusunu Ḫuṭabât-ı Aḥmediyye adlı kitabına aktarmıştır. Ayrıca eseri Mevlevî Muhammed Ahsen'e tercüme ettirmiştir (Ḥimâyet-i İslâm, 1873). Julius Wellhausen'in Encyclopaedia Britannica için yazdığı "Muhammed" maddesi, Mevlevî Abdülalîm Ahrârî tarafından Sîretü'n-nebî aor

Müsteşriḳīn adıyla tercüme edilmiştir (Delhi 1900, 1929; Batılılar'ın siyer çalışmaları için ayrıca bk. a.g.e., s. 223-227, 332-361; Birışık, s. 102-115; Muhammed Riyâz, XXX/1-2 [1992], s. 317-353).

Hıristiyanlığı kabul eden yerli halktan siyer çalışması yapanların içinde Papaz Mevlevî İmâdüddin Lâhiz'in ayrı bir yeri vardır. Onun Târîḫ-i Muḥammedî'si (Amritsar 1872) bir siyer denemesidir. Ayrıca Taʿlîm-i Muḥammedî (Lahore, ts. [Punjab Religious Book Society]), Hidâyetü'l-müslimîn (Leknev, ts. [American Mission Press]) ve Taḥḳīḳu'l-îmân (Lahore, ts. [Punjab Religious Book Society]) adlı kitaplarında sîret bölümleri yer alır. Hâlî, Lâhiz'in Resûl-i Ekrem'e karşı ağır bir dil kullandığı bu eserlerine Tiryâḳ-i Mesmûm ve Târîḫ-i Muḥammedî per Münṣifâne Râʾey adıyla reddiyeler hazırlamıştır (Hâmid Hasan Kādirî, s. 632-633; Enver Mahmûd Hâlid, s. 370-375). Mevlevî Çerâğ Ali'nin de Taʿlîḳāt ismiyle bir reddiyesi (Leknev 1872) ve Mâriye Ḳıpṭiyye adlı bir kitabı vardır (Şeyh Muhammed İkrâm, Mevc-i Kevs̱er, s. 166-178). Hindistan asıllı papaz Thakur Dass, Mevlevî Gulâm-ı Nebî'nin Muʿcizât-ı Muḥammediyye ez Ḳurʾân adlı risâlesine (Amritsar 1894) cevap olarak Muḥammed bî Kerâmât'ı (Lahore, ts. [Punjab Religious Book Society]) kaleme almıştır. Onun Sîret-i Mesîḥ u Muḥammed adlı bir kitabı daha vardır (Wherry, s. 88-93).

BİBLİYOGRAFYA

W. Smith - C. Leupolt, Dîn-i Ḥaḳ ki Taḥḳīḳ, Allahâbâd 1866, s. 90; E. M. Wherry, The Muslim Controversy, Madras 1905, s. 16-36, 88-93, 105-107; Abdülhak, Ḳāmûsü'l-kütüb: Urdû, Karaçi 1961, I, 659, 691-774, 800; Seyyid Ali Şah, Urdû meyn Sevâniḥ Nigârî, Karaçi 1961, s. 244; Kādî Şihâbüddin, Urdû meyn Mîlâdnâmey (doktora tezi, 1964), Nagpur University, Hindistan; Hâmid Hasan Kādirî, Dâstân-ı Târîḫ-i Urdû, Karaçi 1966, s. 632-633; E. D. Potts, British Baptist Missionaries in India, Cambridge 1967, s. 183-184; Şeyh Mübârek Mahmûd Pânîpetî, Sîret-i Resûl: Urdû Kitâbôn ki Câmiʿ Fihrist, Lahor 1973; Mümtâz Manglorî, Şerar key Târîḫî Navıl aôr Un ka Tahḳīḳ aôr Tenḳīdî Câʾize, Lahor 1978;

Seyyid Süleyman Nedvî, Yâd-ı Reftegân, Karaçi 1983, s. 203; a.mlf., Ḫuṭabât-i Madrâs, Lahor, ts. (Makbûl Akademi), s. 5-6; M. Eyyûb Kādirî, Urdû Nes̱r key İrtiḳā meyn ʿUlemâʾ ka Ḥiṣṣa, Lahor 1988, s. 256-259; Enver Mahmûd Hâlid, Urdû Nes̱r meyn Sîret-i Resûl, Lahor 1989, tür.yer.; Seyyid Ahmed Han, "Cilâʾü'l-ḳulûb per Riviyv", Maḳālât-ı Sör Seyyid (nşr. M. İsmâil Pânîpetî), Lahor 1991, VII, 31-35; Şeyh Muhammed İkrâm, Rûd-i Kevs̱er, Lahor 1992, s. 501; a.mlf., Mevc-i Kevs̱er, Lahor 1992, s. 166-178; Efser Sıddîkī Amrohavî, "Urdûʾey Ḳadîm aôr Naʿt Gûʾî", Seyyâre Dâcist (Resûl Nambır), Lahor 1992, II, 480-481; Sîret-i Ḫayrü'l-enâm (haz. Urdû Dâire-i Maârif-i İslâmiye, Câmia Pencâb), Lahor 1424/2003, s. 771-782; Abdülhamit Birışık, Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân: Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları, İstanbul 2004, s. 102-115; Şeyh İnâyetullah, "Resûl-i Ekrem key Sîret Nigâr", Fikr u Naẓar, VIII, İslâmâbâd 1970, s. 887-903; XIII (1976), s. 720-734; Seyyid Abdullah,

"Fenn-i Sîret Nigârî per Ek Naẓar", a.e., XIII (1976), s. 825-833; Saîdullah Kādî, "Peştû Zübân meyn Sîret ki Kitâbeyn", a.e., XIV (1977), s. 385-395, 606-624; Racâ Reşîd Mahmûd, "Pâkistân meyn Fenn-i Naʿt: Târîḫ u İrtiḳāʾ", a.e. (Sîret Nambır), XXX/1-2 (1992), s. 137-143; M. Miyân Sıddîkī, "Urdû Zübân meyn Çend Ehem Kütüb-i Sîret", a.e., XXX/1-2 (1992), s. 266-312; Muhammed Riyâz, "Müsteşriḳīn ki Kütüb-i Sîret", a.e., XXX/1-2 (1992), s. 317-353; Mümtâz Liyâkat, "Berr-i Ṣaġīr meyn Sîret Nigârî: Maḳāmî Zübânôn meyn Ġayri Müslim Muṣannifîn ki Tesânîf", a.e., XXX/1-2 (1992), s. 355-405; Lutfurrahman Fârûkī, "Daktır Muḥammed Ḥamîdullah ki Çend Meşhûr Kütüb-i Sîret ka Taʿâruf aôr Un key Münduricât", Maʿârif-i İslâmî (İşâat-i Hâs be Yâd-ı Daktır Muhammed Hamîdullah), II/2-III/1, İslâmâbâd 2003-2004, s. 117-149; Abdülcebbâr Han, "Ḥażret-i Muḥammed (Kütüb-i Sîret-i Urdû)", UDMİ, XIX, 305-306; İdâre v.dğr., "Ḥażret-i Muḥammed (Kütüb-i Sîret)", a.e., XIX, 306-309; Hafîz Tâib, "Naʿt (Urdû)", a.e., XXII, 403-409.

Abdülhamit Birışık

B) Batı Dünyası.

Batı’da Hz. Muhammed hakkındaki çalışmalar başından beri çeşitli ön yargılardan hareketle yapılmıştır. Bu ön yargıların kaynağı, yayılmaya başlayan İslâmiyet karşısında gittikçe güç kaybına uğrayan yahudi ve hıristiyan din adamlarıyla yöneticilerin İslâm dini ve Hz. Peygamber hakkında sarfettikleri ağır hakaretler, hatta küfür içeren sözleridir. Bu sözler yüzlerce yıl tekrarlanmış ve hakaretâmiz bir başlık altında uzun bir literatür listesi oluşturulmuştur (Alphandéry, s. 261-277). Montgomery Watt, dünyada gelmiş geçmiş büyük şahsiyetler arasında hiç kimsenin Hz. Muhammed kadar kötülenmediğini belirtir (Muhammad at Madina, s. 324). Bu açıdan Resûl-i Ekrem hakkında yazılan şeyler, tarihi yanlış anlatma ve gerçekleri saptırma örneği olarak çok ilginç bir içeriğe sahiptir. O kadar ki adı üzerinde dahi bazı kelime oyunları yapılmış, Muhammed yerine Maphomet, Mahound, Baphomet ve Bafum gibi olumsuz anlamlar yüklenen isimler kullanılarak kendisine kötü lakaplar takılmıştır (Cohen, s. 207-208; EJd., VI, 91).

Hıristiyanlar arasında Hz. Muhammed hakkında kilise babalarının sonuncusu kabul edilen Yuhannâ ed-Dımaşkī’nin (ö. 750) kaleme aldığı De haeresibus başlıklı kitap ilk eser olarak kabul edilir. Onun Hz. Muhammed’in sahte peygamber olduğunu, Ariusçu bir rahip (Bahîra) vasıtasıyla Eski ve Yeni Ahid’i tanıdığını ve sapkın (râfızî-heretik) bir görüş ortaya koyduğunu, semadan kendisine bir kitap geldiği iddiasının delili bulunmadığını ileri süren görüşleri daha sonraki müellifler tarafından sürekli biçimde tekrarlanmıştır. Bizanslı Nicetas’ın Refutatio Mohammedis’i (Refutation du Coran veya Confutatio Alcorani) ve Theophanes the Confessor’un Chronographia’sı ile şarkiyatçılar tarafından Abdülmesîh b. İshak el-Kindî’nin kaleme aldığı iddia edilen, ancak müslüman yazarların ona ait orijinal metin olmadığı kanaatine vardıkları bir risâle bunların başlıcalarıdır (DİA, XXVI, 38-39). İspanya’daki yahudiler ve hıristiyanlar da Hz. Muhammed ve İslâmiyet üzerine üretilen olumsuz görüşlerin Batı’da yayılmasına önemli katkıda bulunmuştur. Bunlar müslümanların idaresi altında yaşadıklarından Hz. Muhammed hakkında doğru bilgilere ulaşma imkânına sahip olmalarına rağmen İslâm’a karşı hissettikleri düşmanlıktan dolayı uydurma hikâyelere, yalan ve iftiralara dayanan bir literatür ortaya koymuşlardır. Eulogius of Córdoba’nın IX.

yüzyılda kaleme aldığı Liber apologeticus martyrum ve Paul Alvarus'un Indicilus luminosus'u bunlar arasında sayılabilir. Charlemagne'ın 778'de Endülüs'teki müslümanlara karşı giriştiği bir savaşta yeğeni Roland'ın yakın bir adamının ihaneti sonucu öldürülüşünü anlatan ve bütün Avrupa'da Chanson de Roland adıyla tanınan binlerce mısralık ünlü şiirde de müslümanlar aleyhinde gerçek dışı birçok şey bulunmaktadır.

İslâmiyet ve Hz. Muhammed hakkındaki yanlış bilgilerin Batı'da daha fazla yayılmasında etkili olan unsurlardan biri de Haçlı seferleridir. Bu dönemden Cluny başrahibi Peter the Venerable'ın, İslâmiyet'e karşı yazılan reddiyeleri sağlam bir temele oturtmak amacıyla yaptığı derleme günümüzde "Toledo-Cluny Collection" adıyla meşhurdur. Alanında ilk sayılabilecek bu mecmuada bir araya getirilen eserler arasında Liber generationis Mahumet, Doctrina Mahumet ve Summa totius haeresis Saracenorum başlıklı olanlarla Kur'ân-ı Kerîm'in Latince bir çevirisi (EI2 [İng.], VII, 379) ve Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'nin Hıristiyanlığı savunmak amacıyla yazdığı iddia edilen risâlenin Latince tercümesi de yer almaktadır. Vincent de Beauvais, çeşitli manastır kroniklerinde kayıtlı bulunan ve nesilden nesile aktarılan Hz. Muhammed'le ilgili hikâyeleri Speculum historiale'de bir araya getirirken Kindî'nin risâlesinden de istifade etmiş ve çalışması Batı'da çok etkili olmuştur. XIX. yüzyılda Sir William Muir bu risâleyi The Apology of al-Kindī başlığıyla İngilizce'ye çevirmiştir (London 1882). Embrico von Mainz'ın Vita Mahumeti (ed. F. Hübner, Historische Vierteljahrschrift, Neue Folge XXIX [Leipzig 1935], s. 441-490) ve Gautier de Compiègne'nin Otia de Machomete (ed. R. B. C. Huygens, Sacris Erudiri, VIII [S'Gravenhage 1956], s. 286-328) adlı şiirleriyle Guibert de Nogent'in Gesta Dei per Francos et cinq autres textes (ed. R. B. C. Huygens, Tumholti 1996) başlıklı I. Haçlı Seferi hakkındaki kitabında Hz. Peygamber'e ayırdığı bir bölüm de yine etki bırakan eserlerdendir.

XIII. yüzyıldan itibaren yazılan ilk lirik edebî eserler Hz. Muhammed hakkında pek çok iftira ihtiva etmektedir. Bunların en ünlüsü Dante'nin İlâhî Komedya'sıdır. Resûlullah'ın, XIII. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan hayal ürünü biyografileri de iftiralarla doludur. Alexandre du Pont, Brunetto Latini, Jacobus de Voraigne ve Marsile de Padoue gibi yazarların kaleme aldığı bu biyografilerde Resûl-i Ekrem'in müslüman iken Hıristiyanlığa geçen bir zenginin kölesi, papa seçilemediği için intikam

almak maksadıyla Katolik kilisesinden ayrılarak bâtıl din İslâm'ı kuran bir kardinal veya Doğu kilisesinin papalığa bağlanmasını engellemek için yeni bir din icat eden zengin bir İranlı olduğu gibi iddialar yer almaktadır.

Rönesans dönemi literatüründe İslâmiyet Türkler'in dini olarak ön plana çıkar ve Hz. Muhammed bu bağlamda gündeme gelir. Martin Luther, Türkler ve inançları hakkında çok sayıda vaaz metni hazırlamış ve eser telif etmiştir. 1529'da kaleme aldığı Eine Heerespredigt wider den Türken başlıklı çalışmasında Türkler'i Tanrı'nın papayı cezalandırmak üzere gönderdiği "belâ" ve "şeytana tapıcılar" diye tanıtır ve onlardan kurtulmak için dua eder. XVII. yüzyılın ortalarında muhtemelen Alexander Ross tarafından yazılan (Hamadah, s. 48) A Brief Sketch of the Life and Death of Mahomet, The Prophet of the Turcs, and Author of the Alcoran, Accompanying the Translation of the Koran adlı kitapta Resûlullah Türkler'in peygamberi ve Kur'an müellifi olarak ele alınır. Ayrıca bu dönemde Hıristiyanlık'taki reform hareketlerinin başlamasıyla birlikte Hz. Muhammed ve İslâmiyet, Katolikler ve Protestanlar'ın kendi aralarındaki tartışmalarda da malzeme olarak kullanılmıştır. Katolikler, Protestanlar'ı tenkit etmek için Hz. Peygamber'in bir erken dönem "protestanı" olduğunu, Protestanlar'ın da o günün

"müslümanları" (sarazen) olduklarını iddia etmişler; Protestanlar da Resûl-i Ekrem ve müslümanlar hakkında ağır ithamlarda bulunarak İslâm'a Katolikler kadar düşman olduklarını göstermeye çalışmışlar, Türkler'le asıl Katolikler'in iş birliği yaptığını söylemişlerdir (bk. Lewis, s. 90).

XVII-XVIII. yüzyıllar Avrupa'sında İslâmiyet ve Hz. Muhammed'i konu edinen kitapların sayısında hızlı bir artış görülmekle birlikte hemen hepsi o güne kadar yazılanların tekrarından ibarettir. Bunlardan Coventry Başpiskoposu Lancelot Addison'un önce adını vermeden (London 1678), daha sonra adını vererek yayımladığı ve birçok baskısı yapılan The First State of Mahumedism: or, An Account of the Author and Doctrines of that Imposture'si, Humphrey Prideaux'nun The True Nature of Imposture fully Display'd in the Life of Mahomet: With a Discourse annex'd for the Vindication of Christianity from This Charge. Offered to the Consideration of the Deists of the Present Age (London 1697); Jean Gagnier'in, La vie de Mahomet: traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de

la Sona, et des meilleurs auteurs arabes (I-II, Amsterdam 1732); François Henri Turpin'in Histoire de la vie de Mahomet (I-III, Paris 1773-1779) başlıklı eserleri daha sonra bu konuda yazılanlara etkileri açısından önemlidir. Ayrıca meşhur İngiliz tarihçisi Edward Gibbon History of the Decline and Fall of the Roman Empire (I-VI, London 1776-1788) isimli altı ciltlik eserinin bir bölümünü İslâmiyet ve Hz. Muhammed'e ayırmış ve bu bölüm daha sonra Life of Mahomet başlığıyla ayrı bir kitap olarak neşredilmiştir (New York 1879).

Batı'da Hz. Peygamber'le ilgili kısmen tarafsız mahiyetteki ilk eserler ise XVI. yüzyılda Fransız düşünürü Guillaume Postel ile Fransız hukukçusu Jean Bodin tarafından kaleme alınmıştır. XVII. yüzyılın başlarından itibaren Batı'ya yönelik Türk tehdidinin azalmasıyla birlikte Hz. Muhammed'in nisbeten olumlu imajına yönelik çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Teolog J. H. Hottinger, Fransız düşünürü Pierre Bayle, Hollandalı şarkiyatçı Adrien Reland ve İngiliz dil bilgini George Sale kısmen bu yolu benimsemiştir. Ancak bunlardan özellikle Kur'an'ı İngilizce'ye ilk defa tercüme eden ve çalışmasının giriş bölümünde Kur'an üzerine geniş açıklamalar yapan Sale âyetleri çarpıtmaktan ve Resûlullah'ı sahtekârlıkla suçlamaktan geri durmamıştır.

Hz. Muhammed hakkında tamamen olumlu fikirler ortaya koyan ilk eser, İngiliz tıp doktoru Henry Stubbe'ın İslâm'ın doğuşu ve gelişiminin Hz. Peygamber'in hayatına atıfla bir dökümünü sunduğu ve hıristiyanların iftiralarına karşı onu ve dinini savunduğu çalışmasıdır: An Account of the Rise and Progress of Mahometanism with the Life of Mahomet and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Christians (ed. Hafiz Mahmud Khan Shairani, London 1911). Ünlü filozof Thomas Hobbes'ın arkadaşı olan Stubbe, hayattayken bastıramadığı kitabını Batı'daki hıristiyanların birbirine düştüğü Otuzyıl savaşlarından kısa bir süre sonra (1673) kaleme almıştır. Stubbe eserin ilk iki bölümünde Yahudilik ve Hıristiyanlığın ilk dönemleri, üçüncü bölümde Arabistan'ın tarihî-coğrafî yapısı ve müslümanlar (Sarazenler) hakkında bilgi verir. Eserin geri kalan kısmı Hz. Muhammed'in doğumundan itibaren ortaya çıkan gelişmeler, Medine'ye hicret, savaşlar, Vedâ haccı, vefatı, Resûlullah'ın karakteri ve hıristiyanların uydurmaları, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in mûcizelerinden meydana gelmektedir. Stubbe, Resûl-i

Ekrem'in üstün bir idarecilik yeteneği ortaya koyduğunu ve hakkındaki bilgilerin hıristiyanların o güne kadar ileri sürdükleri görüşlerle uyuşmadığını açıklar. Stubbe'a göre Hz. Muhammed'in öğretisi, bütün insanların Tanrı'nın tekliği ve ortağının bulunmadığı prensibine dayanmaktadır. İslâm'a ve Hz. Peygamber'e olumlu yaklaşan ikinci biyografi çalışması Count de Boulainvilliers'e aittir. Eserinde Resûlullah'ı tabii ve mâkul bir din kuran hür bir düşünür olarak gösteren Boulainvilliers'e göre Resûl-i Ekrem bir dâhi, büyük bir kanun koyucu, bir fâtih ve doktrini adalet ve hoşgörü prensiplerine dayanan bir yöneticidir (Reeves, s. 147-148; EI² [İng.], VII, 384). Daha sonraki yıllarda Hz. Muhammed'in hayatını olumlu bakış açısıyla ele alan ve onu savunan başka çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Thomas Carlyle, On Heroes, Heroworship and the Heroic in History (Londres 1840, Lecture II: "The Hero as Prophet. Mahomet: Islam", 8 Mayıs 1840); John Davenport, An Apology for Mohammed and the Koran (London 1869); R. Bosworth Smith, Mohammed and Mohammedanism (London 1874); J. C. Archer, Mystical Elements in Mohammed (New Haven 1924).

Hz. Muhammed'in hayatı Batı edebiyatında şiirlerden başka genellikle onu kötüleyen çok sayıda tiyatro eseriyle romana da konu olmuştur. Bunların en ünlüsü Voltaire'in Le fanatisme ou Mahomet le prophète başlıklı piyesidir (Lille 1741). Ancak Voltaire'in bu piyeste asıl saldırıyı dönemin papasına karşı yaptığı görülmekte, fakat papanın bunu anlamayarak Voltaire'i kutladığı bilinmektedir. Piyes üç defa sahnelendikten sonra ruhban sınıfının baskısıyla sahneden kaldırılmıştır. Voltaire diğer eserlerinde Hz. Peygamber'i kanun koyucu, fâtih bir hükümdar ve din adamı (rahip) olarak takdim eder, onun büyüklüğü üzerinde durur ve özellikle hoşgörüsünü öne çıkarır (EI2 [İng.], VII, 384).

XIX. yüzyılda Batı'da tarih yazarlığının müstakil bir ilim dalı sayılması ile şarkiyat çalışmalarının artması aynı döneme rastlamaktadır. İbn Hişâm, Vâkıdî, İbn Sa'd ve Taberî gibi siyer ve megāzî müelliflerinin eserleri keşfedilerek İslâmiyet'in doğuşu ve Hz. Muhammed üzerine yapılan çalışmalarda bu kaynaklar esas alınmaya başlanmıştır. Ancak gelinen nokta geçmiş dönemlerdekinden çok farklı olmamış ve Resûlullah, eski imajının yanında sadece sosyal ve ekonomik bir reformcu kimliğiyle tanınabilmiştir. Bu dönemde yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Abraham Geiger, Was

hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Bonn 1833); Gustav Weil, Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre (Stuttgart 1843) ve Historisch-Kritische Einleitung in den Koran (Bielefeld 1844); Washington Irving, The Life of Mahomet (London 1851), Mahomet and His Successors (New York 1868); Alois Sprenger, The Life of Mohammad from Original Sources (Allahabad 1851), Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen (I-III, Berlin 1861-1865), Muhammad und der Koran: eine psychologische Studie (Hamburg 1889); Sir William Muir, The Life of Mahomet (I-IV, London 1858-1861, eser daha sonra Thomas Hunter Weir tarafından kısaltılarak yayımlanmıştır [Edinburgh 1912]); Theodor Nöldeke, Das Leben Muhammeds nach den Quellen populaer dargestellt (Hannover 1863); Ludolf Krehl, Das Leben des Muhammad (Leipzig 1884); Hubert Grimme, Mohammed (I-II, Münster 1892-1895),

Mohammed Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens (München 1904); P. Eugène Lamairesse - Gaston Dujarric, Vie de Mahomet d'après la tradition (I-II, Paris 1897-1898); P. de Lacy Johnstone, Muhammad and His Power (Edinburgh 1901).

XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başlarında şarkiyatçıların çalışmalarında müslümanların ilk dönem siyer, hadis ve tefsire dair eserleri tenkide tâbi tutulmuş ve bunun neticesinde Hz. Muhammed'in telif eseri olarak görülen Kur'ân-ı Kerîm bazan bir otobiyografi kitabına indirgenirken hadislerin çoğunluğu da uydurma kabul edilmiştir. Bu tür çalışmalar arasında kendilerinden sonraki araştırmacıları da etkileyen şu eserler sayılabilir: Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien (I-II, Halle 1889-1890), "Muhammad und der Islam" (Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, s. 1-34); David Samuel Margoliouth, Mohammed and the Rise of Islam (New York - London 1905); Hermann Reckendorf, Mohammed und die Seinen (Leipzig 1907); Henri Lammens, Quran et tradition: Comment fut la composée de la vie de Mahomet (Paris 1910), Mahomet fut-il sincère? (Paris 1911); Frantz Buhl, Muhammeds liv (Kobenhavn 1903, trc. Hans Heinrich Schaeder, Das Leben Muhammeds, Leipzig 1930); Leone Caetani, Annali dell' Islam (I-X, Milano-Roma 1905-1926); Tor Andrae, Die Person Muhammeds, in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (Stockholm 1917), Muhammed hans liv och hans tro (Stockholm

1930; Mohammed, Sein Leben und Sein Glaube, Göttingen 1932; trc. Theophil Menzel, Muhammed: The Man and His Faith, New York 1936; trc. Jean Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, sa vie et sa doctrine, Paris 1945).

Batı'da olduğu kadar İslâm dünyasında da birçok yazarı etkilemeleri açısından aşağıdaki çalışmalar özel bir önem taşımaktadır ve pek çok dile tercüme edilmiştir: Emile Dermenghem, La vie de Mahomet (Paris 1929), Mahomet et la tradition islamique (Paris 1955); W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca (Oxford 1953), Muhammad at Medina (Oxford 1956), Muhammad, Prophet and Statesman (London 1961); Rudi Paret, Mohammed und der Koran: Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten (Stuttgart 1957).

Hz. Muhammed'in hayatı XX. yüzyılın ikinci yarısı ve XXI. yüzyılın başlarında da Batı'da çok sayıda çalışmanın konusu olmuştur. Bunlardan bazıları şunlardır: Régis Blachère, Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam (Paris 1952); Maurice Gaudefroy-Demombynes, Mahomet (Paris 1957); Maxime Rodinson, Mahomet (Paris 1961); Annemarie Schimmel, Und Muhammad ist sein Prophet (Düsseldorf 1981); La vie du prophète Mahomet (Colloque de Strasbourg 1980; Paris 1983); Michael Cook, Muhammad (Oxford 1983); Philip C. Almond, Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians (Wiesbaden 1989); Edmond Rabbath, Mahomet: Prophète arabe et fondateur d'état (Beyrut 1989); Karen Armstrong, Muhammad. A Biography of Prophet (London 1991); David Benjamin, Muhammad in der Bibel (München 1992); Roger Caratini, Mahomet (Paris 1993); Francis E. Peters, Muhammad and the Origins of Islam (Albany 1994); Uri Rubin, The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis (Princeton 1995), The Life of Muhammad (Aldershot 1998); Clinton Bennett, In Search of Muhammad (London 1998); William E. Phipps, Muhammad and Jesus: A Comparison of the Prophets and Their Teachings (London 1996); Hartmut Bobzin, Mohammed (München 2000); Philippe Aziz, L'homme du Coran: Vie et enseignement de Mahomet (Paris 2001); Barnaby Rogerson, The Prophet Muhammad (London 2003).

Batı'da yaşayan bazı müslüman ilim adamları tarafından yazılan Hz. Muhammed biyografileri de mevcuttur: Muhammed Hamîdullah, The Battlefields of the Prophet Muhammad (Woking 1953), Le prophète de l'Islam (I-II, Paris 1378/1959); Seyyid Hossein Nasr, Muhammad: Man of Allah (London 1982); Martin Lings, Muhammad: His Life Based on the Earliest Searches (London 1983). Ayrıca Hz. Peygamber üzerine yapılan çalışmaların listesini derleyen ve değerlendiren çok sayıda makale, kitap ve doktora tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

H. Stubbe, An Account of the Rise and Progress of Mahometanism (ed. Hafiz Mahmud Khan Shairani), Lahore 1954; P. Martino, "Mahomet en France au XVIIe et au XVIIIe siècles", Actes du XIVe congrès des orientalistes en Alger, Paris 1907, III, 206-241; P. Alphandéry, "Mahomet-antichrist dans le moyen âge latin", Mélanges Hartwig Derenbourg (nşr. E. Leroux), Paris 1909, s. 261-277; L. Leixner, Mohammed in der deutschen Dichtung (doktora tezi, 1932), Karl-Frazens-Universität Graz; B. P. Smith, Islam in English Literature, Beirut 1939; J. W. Fück, "Islam as an Historical Problem in European Historiography Since 1800", Historians of Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 303 vd.; R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge 1962, tür.yer.; Muhammad Maher Hamadah, Muhammad the Prophet: A Selected Bibliography (doktora tezi, 1965), The University of Michigan; A. Wessels, A Modern Arabic Biography of Muhammad, Leiden 1972; W. M. Watt, Muhammad at Mecca, Oxford 1972; a.mlf., Muhammad at Medina, Oxford 1972; M. Rodinson, "A Critical Survey of Modern Studies of Muhammad", Studies on Islam (ed. Merlin L. Swartz), New York 1981, s. 23-85; La vie du prophète Mahomet, Paris 1983; S. H. Griffith, "The Prophet Muḥammad, His Scripture and His Message, According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century", a.e., s. 99-146; G. Troupeau, "La biographie de Mahomet dans l'œuvre de Barthélemy d'Édesse", a.e., s. 147-157; A. Argyriou, "Eléments biographiques concernant le prophète Muḥammad dans la littérature grecque des trois

premiers siècles de l'hégire", a.e., s. 159-182; Munawar Ahmad Anees - Alia N. Athar, Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages, London-New York 1986; Maher Jarrar, Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: Ein Beitrag zur Überlieferungs und Redaktionsgeschichte, Frankfurt 1989; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt am Main 1990-91, II, 248-270; VII, 242-257; Zafar Ali Qureshi, Prophet Muhammad and His Western Critics: A Critique of W. Montgomery Watt and Others, Lahore 1992, I-II, bk. İndex; D. Norman, Islam and the West: The Making of an Image, Oxford 1993, bk. İndex ve bibl.; Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt, Leicester 1996; M. R. Cohen, Haç ve Hilal Altında: Ortaçağlarda Yahudiler (trc. Ahmet Fethi), İstanbul 1996, s. 207-208; M. Reeves, Muhammad in Europe, Reading 2000, s. 86-87, 119-134, 147-148, 150-152, 163-165, 239-240; The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources (ed. H. Motzki), Leiden 2000; R. G. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muḥammad: An Appraisal", a.e., s. 276-297; J. J. Saunders, "Mohammed in Europe-A Note on Western Interpretations of the Life of the Prophet", History: The Journal of the Historical Association, XXXIX, London 1954, s. 14-25; A. Guillaume, "The Biography of the Prophet in Recent Research", IQ, I (1954), s. 5-11; R. Paret, "Recent European Research on the Life and Work of Prophet Muhammad", JPHS, VI (1958), s. 81-96; B. Lewis, "Gibbon on Muhammad", Daedalus, CV/3, Massachusetts 1976, s. 89-101; Fr. Buhl, "Muhammed", İA, VIII, 452-470; "Apologetics", EJd., III, 192-194; Haim Hillel Ben-Sasson, "Disputations and Polemics", a.e., VI, 91; A. Noth, "Muḥammad", EI² (İng.), VII, 377-381; Trude Ehlert, "Muḥammad", a.e., VII, 381-387; Yusuf Şevki Yavuz, "Kindî, Abdülmesîh b. İshak", DİA, XXVI, 38-39.

Hilal Görgün

Mekke Dönemi

569 - Hz. Muhammed’in doğumu (hicretten önce 12 Rebîülevvel 53 / 17 Haziran 569 Pazartesi veya hicretten önce 9 Rebîülevvel 51 / 20 Nisan 571 Pazartesi)*

- Sütannesi Halîme’ye verilmesi.

574 - Sütannesi tarafından Mekke’ye getirilerek annesi Âmine’ye teslim edilmesi.

575 - Annesi Âmine’nin Ebvâ’da vefatı üzerine dadısı Ümmü Eymen tarafından Mekke’ye getirilip dedesi Abdülmuttalib’e teslim edilmesi.

577 - Dedesi Abdülmuttalib’in vefatıyla amcası Ebû Tâlib’e emanet edilmesi.

578 - Amcası Ebû Tâlib ile yaptığı Suriye seyahati.

589 [?] - Ficâr savaşına katılması.

[?] - Hilfü’l-fudûl Antlaşması’na katılması.

594 - Hz. Hatice’ye ait ticaret kervanının başında Busrâ şehrine gitmesi.

- Hatice ile evlenmesi.

605 - Kureyş’in Kâbe’yi tamiri sırasında Hacerülesved’in yerine konulması hususunda hakemlik yapması.

610 - Hira mağarasında ilk vahyi alması; Alak sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlü (27 [ğ] Ramazan).

613 - Açık davetle emrolunması üzerine yakın akrabasını İslâm’a davet etmesi.

614 - Müşriklerin zayıf müslümanlara eziyet etmeye başlaması.

615 - Habeşistan'a ilk hicret.

616 - Habeşistan'a ikinci hicret.

- Hz. Hamza'nın müslüman olması.

- Hz. Ömer'in müslüman olması; Hz. Peygamber'in ve müslümanların Dârülerkam'dan çıkmaları.

- Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'nın Hz. Peygamber'i korumak amacıyla Ebû Tâlib mahallesinde toplanması ve müşriklerin bunlara karşı sosyal ve ekonomik boykot uygulamaya başlaması.

619 - Boykotun sona ermesi.

620 - Ebû Tâlib'in ve Hz. Hatice'nin vefatı (hüzün yılı).

- Hz. Peygamber'in Sevde bint Zem'a ile evlenmesi (Ramazan).

- Zeyd b. Hârise ile Tâif'e gitmesi ve Mut'im b. Adî'nin himayesinde Mekke'ye dönmesi (Şevval).

- Hac mevsiminde Medineli Hazrec kabilesinden bir grubun Akabe'de Hz. Peygamber'le görüşüp müslüman olması (Zilhicce).

621 - İsrâ ve mi'rac hadisesi, beş vakit namazın farz kılınması (27 Receb).

- Birinci Akabe Biatı ve Hz. Peygamber'in İslâmiyet'i öğretmesi için Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye göndermesi (Zilhicce).

622 - İkinci Akabe Biatı (Zilhicce).

Medine Dönemi

1/622 - Müslümanların İkinci Akabe Biatı'ndan sonra Medine'ye hicret etmeye başlaması (Muharrem / Temmuz).

- Müşriklerin Dârünnedve'de toplanıp Hz. Peygamber'i öldürmeye karar vermesi (26 Safer / 9 Eylül).

- Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'le birlikte hicreti ve Sevr mağarasına sığınmaları (26 Safer / 9 Eylül).

- Sevr mağarasından Medine'ye doğru yola çıkmaları (1 Rebîülevvel / 13 Eylül).

- Kubâ'ya varış (8 Rebîülevvel / 20 Eylül).

- Kubâ Mescidi'nin inşası.

- Hz. Peygamber'in Kubâ'dan ayrılması ve Rânûnâ vadisinde ilk cuma namazını kıldırması; aynı gün Medine'ye ulaşması ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evine yerleşmesi (12 Rebîülevvel / 24 Eylül).

- Mescidi Nebevî'nin inşasına başlanması (Rebîülevvel / Eylül).

- Ezanın teşrîi.

1/623 - Muhacirlerle ensar arasında kardeşlik tesis edilmesi (muâhât) (Receb / Ocak).

- Medine vesikasının tanzimi ve Medine hareminin sınırlarının tesbiti (Ramazan / Mart).

- Savaşa izin verilmesi.

- Hz. Hamza'nın Îs (Sîfülbahr) Seriyyesi (Ramazan / Mart).

- Mescidi Nebevî'nin inşasının tamamlanması (Şevval / Nisan).

- Ubeyde b. Hâris'in Râbiğ Seriyyesi (Şevval / Nisan).

- Sa‘d b. Ebû Vakkas’ın Harrâr Seriyyesi (Zilkade / Mayıs).

- Medine’de çarşı ve pazar yeri kurulması.

- Mescidi Nebevî’de Suffe’nin teşekkülü.

2/623 - Hz. Peygamber’in âşûrâ orucunu tutması ve müslümanlara da tavsiye etmesi (10 Muharrem / 14 Temmuz).

- Ebvâ (Veddân) Gazvesi (Safer / Ağustos).

- Buvât Gazvesi (Rebîülevvel / Eylül).

- İlk Bedir (Sefevân) Gazvesi (Rebîülevvel / Eylül).

- Uşeyre (Zül‘uşeyre) Gazvesi (Cemâziyelevvel / Kasım).

2/624 - Abdullah b. Cahş’ın kumandasındaki Batn-ı Nahle Seriyyesi (Receb / Ocak).

- Kıblenin Kudüs’teki Mescidi Aksâ’dan Mekke’deki Mescidi Harâm’a (Kâbe) çevrilmesi (Receb / Ocak).

- Orucun farz kılınması (Şâban / Şubat).

- Teravih namazının kılınmaya başlanması (1 Ramazan / 26 Şubat).

- Bedir Gazvesi (17 Ramazan / 13 Mart).

- Enfâl sûresinin nâzil olması.

- Hz. Peygamber’in kızı Rukıyye’nin vefatı (Ramazan / Mart).

- Fıtır sadakasının (fitre) emredilmesi (Ramazan / Mart).

- İlk ramazan bayramı (1 Şevval / 27 Mart).

- Hz. Peygamber’in Hz. Âişe ile evlenmesi (Şevval / Nisan).

- Karkaratülküdr Gazvesi (Şevval / Nisan).

- Gålib b. Abdullah Seriyyesi (10 Şevval / 5 Nisan).

- Benî Kaynuka‘ Gazvesi (Şevval / Nisan).

- Hz. Ali ile Fâtıma’nın evlenmesi (Zilkade / Mayıs veya Zilhicce Haziran).

- Sevî¿ Gazvesi (5 Zilhicce / 29 Mayıs).

- İlk kurban bayramı (10 Zilhicce / 3 Haziran).

- Muhacirlerden Osman b. Maz‘ûn’un vefatı üzerine, Cennetü’l-bakī‘in mezarlık için tahsis edilmesi (Zilhicce / Haziran).

- Zekâtın farz kılınması.

3/624 - Hz. Osman’ın Resûl-i Ekrem’in kızı Ümmü Külsûm ile evlenmesi (Rebîülevvel / Ağustos-Eylül).

- Kâ‘b b. Eşref’in öldürülmesi (14 Rebîülevvel / 4 Eylül).

- Zûemer (Gatafân) Gazvesi (Rebîülevvel / Eylül).

- Bahran (Benî Süleym) Gazvesi (Cemâziyelevvel / Aralık).

- Karede Seriyyesi (Cemâziyelâhir / Kasım).

3/625 - Hz. Peygamber’in Hafsa ile evlenmesi (Şâban / Ocak).

- Hz. Hasan’ın doğumu (Şâban / Ocak-Şubat veya 15 Ramazan / 1 Mart).

- Hz. Peygamber’in Zeyneb bint Huzeyme ile evlenmesi (Ramazan / Şubat-Mart).

- Uhud Gazvesi (7 veya 11 Şevval / 23 veya 27 Mart).

- Hamrâülesed Gazvesi (Medine'den çıkış, 8 veya 12 Şevval / 24 veya 28 Mart).

4/625 - Katan Seriyyesi (Muharrem / Haziran).

- Abdullah b. Üneys el-Cühenî Seriyyesi (Muharrem / Haziran-Temmuz).

- Recî' Vak'ası (Mersed b. Ebû Mersed Seriyyesi) (Safer / Temmuz).

- Bi'rimaûne Vak'ası (Safer / Temmuz).

- Amr b. Ümeyye Seriyyesi (Safer / Temmuz).

- Benî Nadîr Gazvesi (Rebîülevvel / Ağustos).

- İçkinin haram kılınması (Rebîülevvel / Ağustos-Eylül).

- Hz. Peygamber'in hanımı Zeyneb bint Huzeyme'nin vefatı (Rebîülâhir / Eylül).

4/626 - Benî Abs heyetinin Medine'ye gelip müslüman olması.

- Hz. Hüseyin'in doğumu (5 Şâban / 10 Ocak).

- Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme ile evlenmesi (Şevval / Mart).

- Bedrülmev'id Gazvesi (Zilkade / Nisan).

- Hz. Ali'nin annesi Fâtıma bint Esed'in vefatı.

5/626 - Zâtürrikå' Gazvesi ve korku namazı (salâtü'l-havf) kılınması (10 Muharrem / 11 Haziran).

- Dûmetülcendel Gazvesi (25 Rebîülevvel / 24 Ağustos).

- Medine’de ay tutulmasının gözlenmesi ve Hz. Peygamber’in husûf namazı kıldırması (Cemâziyelâhir / Kasım).

- Müslüman olan 400 kişilik Müzeyne heyetinin Medine’ye gelmesi ve muhacir olarak Medine’ye yerleşmelerine izin verilmesi (Receb / Aralık).

5/627 - Benî Mustali¿ (Müreysi‘) Gazvesi (Şâban-Ramazan / Ocak-Şubat).

- İfk hadisesi.

- Hz. Peygamber’in Cüveyriye bint Hâris ile evlenmesi.

- Medine’de nüfus sayımı yapılması (Şevval / Mart).

- Hendek (Ahzâb) Gazvesi (Zilkade / Nisan).

- Hz. Peygamber’in Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi ve evlât edinmenin hükmüyle ilgili âyetlerin (el-Ahzâb 33/4-5) nâzil olması (Zilkade / Nisan).

- Benî Kurayza Gazvesi (Zilkade sonu / Nisan).

- Abdullah b. Atîk Seriyyesi (Zilhicce başı / Nisan sonları).

- Hz. Peygamber’in Reyhâne bint Şem‘ûn’u câriye (veya eş) olarak alması (Zilhicce / Mayıs).

6/627 - Kuratâ Seriyyesi (Muharrem / Haziran).

- Benî Lihyân Gazvesi (Rebîülevvel / Temmuz).

- Gamre (Gamr) Seriyyesi (Rebîülevvel / Temmuz-Ağustos).

- Gâbe (Zûkared) Gazvesi (Rebîülâhir / Ağustos).

- Muhammed b. Mesleme’nin I. Zülkassa Seriyyesi (Rebîülâhir / Ağustos).

- Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın II. Zülkassa Seriyyesi (Rebîülâhir sonu / Eylül ortaları).

- Zeyd b. Hârise’nin Cemûm Seriyyesi (Rebîülâhir / Eylül).

- Zeyd b. Hârise’nin Îs Seriyyesi (Cemâziyelevvel / Eylül-Ekim).

- Zeyd b. Hârise’nin Tarîf Seriyyesi (Cemâziyelâhir / Ekim-Kasım).

- Zeyd b. Hârise’nin Vâdilkurâ Seriyyesi (Receb / Kasım-Aralık).

6/628 - Hz. Peygamber’in Abdurrahman b. Avf’ı Dûmetülcendel’e göndermesi (Şâban 6 / Aralık 627-Ocak 628).

- Zeyd b. Hârise’nin Medyen Seriyyesi (Şâban 6 / Aralık 627-Ocak 628).

- Hz. Ali’nin Fedek Seriyyesi (Şâban 6 / Aralık 627-Ocak 628).

- Zeyd b. Hârise’nin II. Vâdilkurâ Seriyyesi (Ramazan / Ocak-Şubat).

- Abdullah b. Revâha’nın Hayber’e keşif amaçlı seriyyesi (Ramazan / Şubat).

- Medine’de kuraklık yaşanması ve Hz. Peygamber’in yağmur duası yapması.

- Kürz b. Câbir el-Fihrî’nin Benî Ureyne (Becîle) Seriyyesi (Şevval / Şubat).

- Abdullah b. Revâha’nın Useyr b. Zârim Seriyyesi (Şevval / Şubat-Mart).

- Güneş tutulması ve Hz. Peygamber’in küsûf namazı kılması (Şevval sonu / Mart ortaları).

- Umre seferi (Zilkade / Mart).

- Hz. Peygamber’in, annesi Âmine’nin Ebvâ’daki kabrini ziyaret etmesi.

- Hudeybiye’de Kureyş’e elçi olarak gönderilen Hz. Osman’ın Mekke’de alıkonulması üzerine Bey‘atürrıdvân’ın yapılması (Zilkade / Mart-Nisan).

- Hudeybiye Antlaşması (Zilhicce / Nisan).

- Feth sûresinin nâzil olması.

- Benî Huzâa, Benî Eslem ve Benî Huşenî heyetlerinin Medine’ye gelip müslüman olması.

7/628 - Hz. Peygamber’in, Bizans ve Sâsânî imparatorları başta olmak üzere civar ülke yöneticilerine ve kabile reislerine elçiler ve İslâm’a davet mektupları göndermesi (Muharrem / Mayıs).

- Habeş Necâşisi Ashame’nin müslüman olması.

- Mısır mukavkısının çeşitli hediyelerle birlikte Mâriye’yi Hz. Peygamber’e göndermesi.

- Ebü’l-Âs’ın müslüman olup Hz. Peygamber’in kızı Zeyneb ile yeniden evlenmesi (Muharrem / Mayıs).

- Zeyd b. Hârise’nin Hismâ (Benî Cüzâm) Seriyyesi.

- Hayber Seferi (Muharrem-Safer / Mayıs-Haziran).

- Zeyneb bint Hâris’in Hz. Peygamber’i zehirleme teşebbüsü.

- Hz. Peygamber’in Safiyye bint Huyey ile evlenmesi.

- Benî Eş‘ar’dan bir heyetin Hayber’de Hz. Peygamber’e gelip biat etmesi.

- Hz. Peygamber’in sütannesi Süveybe’nin vefatı.

- Yemen Valisi Bâzân’ın müslüman olması (Cemâziyelevvel / Eylül).

- Vâdilkurâ Gazvesi (Cemâziyelâhir / Ekim).

- Teymâ yahudileriyle antlaşma yapılması.

- Hz. Ömer'in Türebe Seriyyesi (Şâban / Aralık).

- Hz. Ebû Bekir'in Necid Seriyyesi (Şâban / Aralık).

- Beşîr b. Sa'd'ın Fedek Seriyyesi (Şâban / Aralık).

7/629 - Gålib b. Abdullah'ın Meyfaa Seriyyesi (Ramazan / Ocak).

- Beşîr b. Sa'd'ın Cinâb Seriyyesi (Şevval / Şubat).

- Umretü'l-kazâ (Zilkade / Mart).

- Hz. Peygamber'in Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân ile evlenmesi.

- Hz. Peygamber'in Meymûne bint Hâris ile evlenmesi (Zilkade / Mart).

- İbn Ahrem Ebü'l-Avcâ'ın Benî Süleym Seriyyesi (Zilhicce / Nisan).

8/629 - Hâlid b. Velîd, Amr b. Âs ve Osman b. Talha'nın müslüman olması (1 Safer / 31 Mayıs).

- Gålib b. Abdullah'ın Kedîd Seriyyesi (Safer / Haziran).

- Gålib b. Abdullah'ın Mürre Seriyyesi (Safer / Haziran).

- Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in vefatı (Safer sonu / Haziran sonları).

- Kâ'b b. Umeyr'in Zâtüatlâh Seriyyesi (Rebîülevvel / Temmuz).

- Şücâ' b. Vehb'in Siy Seriyyesi (Rebîülevvel / Temmuz).

- Mûte Savaşı (Cemâziyelevvel / Eylül).

- Amr b. Âs'ın Zâtüsselâsil Seriyyesi (Cemâziyelâhir / Ekim).

- Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Sîfülbahr Seriyyesi (Receb / Kasım).

- Ebû Katâde'nin Hadıra Seriyyesi (Şâban / Aralık).

- Benî Süleym ve Benî Gıfâr kabilelerinin müslüman olması ve Hâlid b. Velîd kumandasında Mekke fethine katılması.

- Kureyşli müşriklerin Hudeybiye Antlaşması'nı ihlâl etmesi üzerine Ebû Süfyân'ın barışın devamını sağlama girişiminde bulunması.

8/630 - Batn-ı İdam Seriyyesi (Ramazan / Ocak).

- Hz. Peygamber'in Mekke fethi için yola çıkması (13 Ramazan / 4 Ocak).

- Mekke'nin fethi (20 Ramazan / 11 Ocak).

- Benî Mahzûm kabilesinin müslüman olması.

- Hişâm b. Âs'ın Yelemlem tarafına, Hâlid b. Saîd'in Urene tarafına, Hâlid b. Velîd'in Nahle'deki Uzzâ putunu, Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî'nin Müşellel'deki Menât putunu, Amr b. Âs'ın Benî Hüzeyl'in Ruhât'taki Süvâ' putunu, Tufeyl b. Amr ed-Devsî'nin Amr b. Hümeme'nin Zülkeffeyn putunu yıkmaya gönderilmesi (Ramazan / Ocak).

- Huneyn Gazvesi (11 Şevval / 1 Şubat).

- Hâlid b. Velîd'in Benî Cezîme'yi İslâm'a davet seriyyesi (Şevval /Şubat).

- Tâif Gazvesi (Şevval / Şubat).

- Hz. Peygamber'in Ci'râne'de Huneyn ganimetlerini taksim etmesi (Zilkade / Şubat).

- Hz. Peygamber'in, yanlarından ayrıldıktan sonra ilk defa süt kız kardeşi Şeymâ ile görüşmesi.

- Hz. Peygamber’in umre yapması (19 Zilkade / 10 Mart).

- Muhâcir b. Ebû Ümeyye’nin San‘a Seriyyesi (28 Zilkade / 19 Mart).

- Ziyâd b. Lebîd’in Hadramut Seriyyesi.

- Kays b. Sa‘d b. Ubâde’nin Sudâ’ Seriyyesi kumandanı olarak tayini ve bu kabileden bir heyetin Medine’ye gelip Müslümanlığı kabul etmesi üzerine seriyyeden vazgeçilmesi (Zilkade / Mart).

- Amr b. Âs’ın Uman yöneticileri Ceyfer ve Abd b. Cülendâ kardeşlere elçi olarak gönderilmesi (Zilkade / Mart).

- Alâ b. Hadramî’nin Ebû Hüreyre ile birlikte Bahreyn yöneticisi Münzir b. Sâvâ’ya elçi olarak gönderilmesi.

- Hz. Peygamber’in oğlu İbrâhim’in doğumu (Zilhicce / Mart-Nisan).

- Benî Sa‘lebe, Benî Sudâ’, Benî Bâhile, Benî Sümâle, Benî Cerm, Ehâbîş, Benî Ak ve Benî Hüzeyl heyetlerinin Medine’ye gelip müslüman olması.

9/630 - Hz. Peygamber’in bazı şehir ve kabilelere zekât âmilleri göndermesi (Muharrem / Mayıs).

- Abbâd b. Bişr’in Benî Süleym ve Benî Müzeyne’ye, Râfi‘ b. Mekîs el-Cühenî’nin Benî Cüheyne’ye, Dahhâk b. Süfyân el-Kilâbî’nin Benî Kilâb’a, Büsr b. Süfyân el-Kâ‘bî’nin Benî Kâ‘b’a, İbnü’l-Lütbiyye el-Ezdî’nin Benî Zübyân’a, Mâlik b. Nüveyre’nin Benî Hanzale b. Mâlik’e, Amr b. Âs’ın Fezâre’ye, Velîd b. Ukbe’nin Benî Müstali¿’a zekât toplamak için gönderilmesi.

- Uyeyne b. Hısn’ın Benî Temîm Seriyyesi ve Benî Temîm kabilesinin Medine’ye gelip müslüman olması (Muharrem / Mayıs).

- Benî Esed’den bir heyetin Medine’ye gelip müslüman olması.

- Benî Uzre'den bir heyetin Medine'ye gelip müslüman olması (Safer / Mayıs-Haziran).

- Kutbe b. Âmir'in Benî Has'am (Tebâle) Seriyyesi (Safer / Haziran).

- Kuratâ Seriyyesi (Rebîülevvel / Haziran).

- Alkame b. Mücezziz kumandasında ilk deniz seferinin düzenlenmesi (Rebîülâhir / Temmuz-Ağustos).

- Hz. Ali'nin Tay kabilesinin putu Füls'ü tahrip etmesi.

- Ukkâşe b. Mihsan'ın Benî Belî ve Benî Uzre'ye karşı Cinâb Seriyyesi.

- Hz. Peygamber'in, Habeş Necâşîsi Ashame'nin vefatını haber verip gıyabî cenaze namazını kıldırması (Receb / Ekim).

- Îlâ ve tahyîr hadisesi.

- Tebük Gazvesi (Receb / Ekim).

- Hâlid b. Velîd'in Dûmetülcendel reisi Ükeydir b. Abdülmelik'e karşı seriyyesi ve Hz. Peygamber'in Ükeydir ile antlaşma yapması.

- Cerbâ, Ezruh, Maknâ, Eyle (Akabe) ve Tebük halkını temsilen heyetlerin Hz. Peygamber'e gelip barış yapması.

- Hz. Peygamber'in, Tebük'ten Dihye b. Halîfe'yi Bizans İmparatoru Herakleios'a ikinci defa İslâm'a davet mektubuyla göndermesi.

- Hz. Peygamber'in kızı Ümmü Külsûm'un vefatı.

- Benî Ukayl, Benî Kelb, Benî Kilâb, Benî Tücîb, Benî Gatafân, Benî Hanzale b. Mâlik, Benî Kudâa, Belî ve Benî Behrâ'dan heyetlerin Medine'ye gelip müslüman olması.

- Hıristiyan Benî Tağlib'in Medine'ye gelip antlaşma yapması.

- Kâ‘b b. Züheyr’in müslüman olması ve Hz. Peygamber’in hırkasını ona hediye etmesi.

- Benî Sa‘d b. Bekir kabilesinin Dımâm b. Sa‘lebe’yi elçi olarak Medine’ye göndermesi ve müslüman olması.

- Benî Cüzâm heyetinin Medine’ye gelip müslüman olması.

- Hz. Peygamber’in münafıklara ait Mescidi Dırâr’ı yıktırması.

- Himyer krallarının İslâm’a davet edilmesi ve Müslümanlığı benimsemeleri.

- Benî Hemdân, Benî Fezâre, Benî Mürre ve Tâif’teki Benî Sakīf’ten heyetlerin Medine’ye gelip müslüman olması.

- Hz. Peygamber’in Ebû Süfyân ile Mugīre b. Şu‘be’yi Lât putunu kırmaya göndermesi.

9/631 - Münafıkların reisi Abdullah b. Übeyy’in ölümü (Zilkade / Şubat).

- Haccın farz kılınması.

- Hz. Ebû Bekir’in emîr-i hac tayin edilmesi (Zilhicce / Mart).

- Tevbe sûresinin hükümlerini bildirmek üzere Hz. Ali’nin Mekke’ye gönderilmesi (Zilhicce / Mart).

- Benî Sa‘dü Hüzeym’den bir heyetin Medine’ye gelip müslüman olması (Zilhicce / Mart-Nisan).

- Necran hıristiyanlarından bir heyetin Medine’ye gelmesi ve Hz. Peygamber’le mübâhele yapmayı reddedip antlaşmaya varması (Zilhicce / Nisan).

10/631 - Hâlid b. Velîd’in Necran Seriyyesi ve Benî Hâris’ten bir heyetin

Medine’ye gelip müslüman olması (Rebîülâhir / Temmuz).

- Benî Havlân’dan bir heyetin Medine’ye gelip müslüman olması (Şâban / Kasım).

- Hz. Ali’nin Yemen Seriyyesi ve Benî Mezhic’in müslüman olması (Ramazan / Aralık).

- Benî Gāmid, Benî Gassân, Benî Becîle’den heyetlerin Medine’ye gelip müslüman olması.

- Cerîr b. Abdullah’ın Zülhalesa putunu ve mâbedini yıkmaya gönderilmesi.

- Hz. Peygamber’in Kur’ân-ı Kerîm’i Cebrâil’e iki defa arzetmesi ve yirmi gün itikâfta kalması (Ramazan / Aralık).

- Benî Ezd, Ebnâ, Benî Tay, Benî Âmir b. Sa‘saa, Benî Kinde, Benî Tücîb, Benî Rehaviyyîn, Benî Gåfi¿, Benî Mehre, Benî Hanîfe, Benî Ans, Benî Murâd, Benî Abdülkays, Benî Hilâl, Benî Ruhâ ve Benî Zübeyde’den heyetlerin Medine’ye gelip müslüman olması.

- Müseylime’nin peygamberlik iddiasında bulunması.

10/632 - Hz. Peygamber’in oğlu İbrâhim’in vefatı (29 Şevval / 28 Ocak).

- Benî Selâmân’dan bir heyetin Medine’ye gelip müslüman olması.

- Vedâ haccı için Hz. Peygamber’in Medine’den ayrılışı (26 Zilkade / 23 Şubat).

- Vedâ hutbesi (9 Zilhicce / 7 Mart).

- Vedâ tavafı (14 Zilhicce / 12 Mart Perşembe).

- Benî Muhârib’den bir heyetin Medine’ye gelip müslüman olması (Zilhicce / Mart).

- Yemen Valisi Bâzân'ın vefatı; Hz. Peygamber'in Yemen'e on bir vali tayin etmesi.

- Nasr sûresinin nâzil olması (Zilhicce / Mart).

- Hz. Peygamber'in câriyesi (hanımı) Reyhâne bint Şem'ûn'un vefatı.

11/632 - Medine'ye en son gelen Benî Neha'dan bir heyetin müslüman olması (15 Muharrem / 12 Nisan).

- Üsâme b. Zeyd'in Suriye'ye gidecek orduya kumandan tayin edilmesi (Safer / Mayıs).

- Hz. Peygamber'in şiddetli baş ağrısı ve hummaya yakalanması (27 Safer / 24 Mayıs Pazar).

- Peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî'nin öldürülmesi (8 Rebîülevvel / 3 Haziran).

- Hz. Peygamber'in vefatı (13 Rebîülevvel / 8 Haziran Pazartesi).

- Hz. Peygamber'in defnedilmesi (14 Rebîülevvel / 9 Haziran Salı).

MUHAMMED V

(محمّد)

Fas sultanı ve kralı (1927-1953, 1955-1961).

10 Ağustos 1909'da Fas şehrinde doğdu. Fas'ta hüküm süren Alevî (Filâlî) hânedanının on dokuzuncu sultanı Mevlây Yûsuf'un oğludur. Kendisine III. Muhammed denilmesi gerekirken Fas'ta hüküm süren Merînî ve Sa'dî hânedanlarında aynı adı taşıyan iki sultan daha bulunduğundan onlardan ayırt edilebilmesi için V. Muhammed olarak tanınmıştır. Mevlây Yûsuf, büyük oğlu İdrîs ile diğer oğlu Hasan'ı veliaht ve halef tayin ettiğinden ileride sultanlığı zayıf bir ihtimal olan Muhammed çocukluğunu Miknâs ve Fas şehirlerindeki saraylarda gözetim altında geçirdi. Temmuz 1926'da babası ve ağabeyleriyle birlikte Fransız sömürge valisi Mareşal Lyautey eşliğinde Fransa seyahatine katıldı.

Mevlây Yûsuf'un âni ölümü üzerine Fransızlar genç ve tecrübesiz Muhammed'in tahta çıkmasını sağladılar (18 Kasım 1927). Henüz on sekiz yaşındaki Muhammed, ülkeyi himaye adı altında sömürgeleştiren Fransa'nın tahta geçirdiği ilk sultan oldu. Fransızlar, V. Muhammed'in sultanlığının ilk dönemlerinde ülkede işgale direnen güçleri bertaraf etmekte zorlanmadılar. 1936'da millî direniş köklü temellere dayanmakla birlikte ertesi yıl ayrılık baş gösterdi. Allâl el-Fâsî el-Hizbü'l-vatanî, Muhammed Hasan el-Vezzânî el-Hareketü'l-kavmiyye'yi kurarak sömürge idaresiyle mücadeleye giriştiler. Bu hareketler 18 Mart 1937 tarihinde yasaklandı; Vezzânî Sahrâ'ya, Allâl el-Fâsî de Gabon'a sürgüne gönderildi.

V. Muhammed, Fransa'nın 1934-1943 yılları arasında Fas'taki sömürge valisi Noguès ile dostluk kurdu. II. Dünya Savaşı esnasında müttefik ülkelerin Dârülbeyzâ'da (Kazablanka) düzenlediği konferans sırasında Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Franklin D. Roosevelt ile görüştü ve bu tarihten itibaren Amerikalılar nezdindeki diplomatik girişimlerini sürdürdü.

Fas’ın İspanya işgalindeki topraklarına sığınmış olan milliyetçiler büyük gruplar halinde Fransız işgalindeki topraklara göç ederek 1943’te Hizbü’l-istiklâl’i kurdular. Bağımsızlık taleplerini bir bildiriyle ortaya koyan parti, Fas’ın bağımsızlığının V. Muhammed’in sultanlığı döneminde gerçekleşmesini istiyordu. Sultanın bağımsızlık yönünde tavır sergilemesi üzerine yeni sömürge valisi Gabriel Puaux savaş durumu ilân etti. 1945 yılında Merakeş’i ziyaret eden sultanı halk coşkuyla karşıladı. Fransa aleyhine gösterilerin arttığı ve milliyetçilerin tutuklanıp Fas’tan uzaklaştırıldığı bu dönemde sultan ile Fransızlar arasındaki ilişkiler iyice gerginleşti.

Fransa’nın Almanya’ya karşı kazandığı zaferin ardından iktidara gelen Charles de Gaulle, V. Muhammed’i Paris’e davet ederek kendisine madalya verdi. 9 Nisan 1947 tarihinde uluslararası yönetimin elindeki Tanca şehrine gelen sultan burada yaptığı konuşmada üç parçaya bölünmüş olan Fas’ın millî birliğini sağlama, bağımsızlığını tanıtma ve Arap Birliği’ne girme konularını dile getirdi. Sömürge valisinin ılımlı tavrından rahatsız olan Fransa, onu görevden alıp yerine İtalya cephesinde zafer kazanan General Alphonse Juin’i tayin etti. 1950’de taleplerini bildirmek için Paris’e giden sultan, İslâm düşmanı olduğunu açıkça ifade eden Dışişleri Bakanı Georges Bidault tarafından tepkiyle karşılandı.

1951 yılında Fas’taki dört büyük parti (İstiklâl Partisi, Bağımsızlık İçin Demokrasi Partisi, Millî Islah Partisi ve Fas Birlik Partisi) Fas Millî Cephesi’ni kurdu. İki yıl sonra Fransız ordu birliklerince sarayı kuşatılan ve tahtını terketmesi istenen V. Muhammed ailesiyle birlikte önce Korsika’ya götürüldü (20 Ağustos 1953), ardından Madagaskar’a sürgün edildi (Ocak 1954). Hânedan mensuplarından yetmiş üç yaşındaki Muhammed b. Arafe tahta geçirildi (21 Ağustos 1954) ve yeni sultana karşı çıkanlardan 20.000 kişi tutuklandı. İspanya yeni sultanı kabul etmediğini bildirdi. Kendisine düzenlenen iki suikast girişiminden kurtulan Muhammed b. Arafe saraydan çıkamaz hale gelince itibarını büsbütün kaybetti. Cuma hutbelerinde devrik sultanın adı zikredilmeye devam edildi.

Olayları yatıştırmak için V. Muhammed’in ülkeye dönmesinden başka çare kalmadığını gören Fransa, Muhammed b. Arafe’yi tahttan feragat ettirerek Tanca’ya gönderdi (30 Ekim 1955). 16 Kasım 1955’te V. Muhammed’in

ülkeye dönüp tekrar tahta oturmasına izin verildi. 2 Mart 1956'da bağımsızlık anlaşması imzalandı ve Fas'ın bağımsızlığı birçok ülke tarafından tanındı. Yetmiş altı üyeli bir yasama meclisi kurdu ve başbakanlığa Ahmed Bilâ Ferîc'i tayin etti. 1957 yılında Fas sultanlığını krallığa dönüştüren V. Muhammed melik (kral) unvanını aldı ve ölümünden sonra yerine geçmek üzere oğlu Hasan'ı veliaht ilân etti. Aynı yıl Amerika Birleşik Devletleri'ne resmî bir ziyaret gerçekleştirdi. Kral 1960'ta başbakanlık görevini kendi üzerine aldı, başbakan yardımcılığına da oğlu Hasan'ı getirdi. Aynı yıl Kazablanka'da ilk defa bir Afrika kongresi toplanmasına öncülük etti. V. Muhammed 26 Şubat 1961 tarihinde Rabat'ta vefat edince yerine oğlu Hasan (II. Hasan) geçti. V. Muhammed'in çocukluk yıllarını geçirdiği Miknâs'ta 1982 yılında onun adına bir üniversite kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

J. Lacouture, Cinq hommes et la France, Paris 1961, s. 181-263; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 169, 172-178; Ch. A. Julien, "Muhammed V (1910-1961): Un roi consacré par son peuple", Les Africains (ed. Ch. A. Julien v.dğr.), Paris 1978, X, 211-239; Celâl Yahyâ, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, IV, 264; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 385, 389-393; J.-P. Lozato-Giotart, Le Maroc, Paris 1991, s. 32-36; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb, Paris 1994, s. 540-544; Abdullah Kennûn, "Muḥammedü'l-Ḫâmis", Mevsûʿatü meşâhîri ricâli'l-Maġrib, Kahire 1414/1994, V, 5-22; J. Benoist-Méchin, Histoire des Alaouites: 1268-1971, Paris 1994, s. 105-109, 130, 139; Thomas K. Park, Historical Dictionary of Morocco, Lanham 1996, s. 122; R. Santucci, "Muḥammad [V] b. Yūsuf", EI² (Fr.), VII, 416-419; "Muḥammedü'l-Ḫâmis", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyyetü'l-ʿâlemiyye, Riyad 1419/1999, XXII, 368.

Ahmet Kavas

MUHAMMED ABDUH

(محمّد عبده)

Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısrî (1849-1905)

Mısırlı İslâm düşünürü, yenilik hareketinin öncülerinden.

1265’te (1849) Mısır’ın Buhayre’ye (Bahîre) bağlı Mahalletünnasr köyünde doğdu. Tanta civarına yerleşmiş Türkmen göçmenlerinden olan ailesi Mehmed Ali Paşa’nın

baskıları yüzünden Nil nehri civarına taşınmıştı. Çiftçilikle uğraşan babasının ısrarla okumaya teşvik ettiği Muhammed Abduh, okuma yazmayı öğrenip hıfzını tamamladıktan sonra 1862’de tahsil için Tanta’ya gönderildi. Burada medrese öğrenimine başladı; ancak basmakalıp ders verme usulünden dolayı bir şey anlamadığını farkedince köyüne döndü. Okumak istemediğini söyleyip 1865’te evlendi. Fakat yine babasının ısrarı ile Tanta’ya döndü. Yolu üzerindeki Küneyse kasabasında babasının yakınlarından Şeyh Dervîş Hızır’la görüşmesi ilim sevgisi açısından hayatında bir dönüm noktası teşkil etti. Hâtıralarında yaşadığı bütün mânevî hazzı ve içindeki ilim aşkını bu zata borçlu olduğunu belirtir.

Tanta’da yoğun ders faaliyetine başlayan Abduh meczup görünüşlü bir zatın sözünden esinlenerek ilim arayışı için Kahire’ye gitti. Ezher Medresesi’nde öğrenim görmeye başladı, ayrıca yaz aylarında memleketinde Şeyh Dervîş’le irtibatını devam ettirdi. Onun teşvikiyle, Ezher’de okutulmayan mantık ve matematik gibi dersleri veren hocalar aradı. İstediği nitelikte hoca bulamayınca kitapları kendi başına okumaya karar verdi. O sırada Mısır’a gelen Cemâleddîn-i Efgānî’den 1871 yılından itibaren riyâziye, felsefe ve kelâm dersleri aldı. Aradığı her şeyi kendisinde bulduğunu söylediği Efgānî’nin yönlendirmesiyle sosyal ve siyasal konularla da ilgilenmeye, güncel meseleler üzerinde yazılar yazıp konuşmalar yapmaya başladı. Daha öğrenciyken verdiği derslerde Mu‘tezile’yi Eş‘arî mezhebine tercih ettiği yolundaki suçlamalar yüzünden mezuniyeti tehlikeye girdi ve

imtihanda başarılı olmasına rağmen 1877'de orta dereceyle mezun olabildi.

Ertesi yıl Ezher'e hoca olarak tayin edilen Muhammed Abduh, ayrıca Kahire Dârülulûmu'nda tarih, Dârü'l-elsüni'l-Hidîviyye'de Arap dili ve edebiyatı dersleri verdi. Hidiv İsmâil Paşa'ya karşı desteklediği Tevfik Paşa'nın yönetime gelmesi üzerine idarî reformlar yapmasını istedi. Fakat Tevfik Paşa başlangıçta gösterdiği yakınlığa rağmen Abduh'u köyünde ikamete mecbur etti. Ancak Riyad Paşa'nın araya girmesiyle Kahire'ye dönebildi ve yeni çıkan el-Veḳāyiʿu'l-Mıṣriyye'nin yazarlarından biri oldu. Bu arada kendisine bürokratların uygulamalarını ve mahkeme kararlarını inceleyip eleştirme yetkisi verildi. Ayrıca ülkedeki eğitim faaliyetlerini denetlemek üzere kurulan yüksek meclise üye tayin edildi.

Urâbî Paşa'nın Hidiv İsmâil Paşa ve İngiliz sömürge yönetimine karşı başlattığı direniş hareketini desteklediği gerekçesiyle 1882 yılında üç yıl sürgün cezasına çarptırılarak Beyrut'a gönderildi. Burada ders okuttu. 1883 sonlarında Efgānî'nin daveti üzerine Paris'e gitti ve onunla el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā dergisini çıkarmaya başladı. İngilizler'in Sudan ve Mısır'dan çekilmesini sağlamak için aralarında Muhammed Ahmed el-Mehdî ve İngiliz Savunma bakanının bulunduğu bazı kişiler ve yöneticilerle görüşmeler yaptı. Dergi kapatılıp Avrupa'daki siyasî girişimleri başarısızlıkla sonuçlanınca Abduh'un, Mısır ve İslâm dünyasının kısa vadeli gayretlerle kurtarılamayacağı yönündeki kanaati pekişti ve bu konuda Efgānî'den farklı bir yol izlemeye karar verdi. 1884 yılının sonlarında Tunus'a, oradan Beyrut'a geçti. Daha çok eğitim, kültür ve düşünce konularına vurgu yapmaya ve dinler arası diyalog çalışmalarına önem vermeye başladı. Beyrut'taki evinde ve Mescidü'l-Ömerî'de siyer ve tefsir dersleri okuttu, Sultâniye Medresesi'ni ıslah edip orada hocalık yaptı, bu arada telif çalışmalarına hız verdi. Beyrut'ta ikamet ederken eşi vefat edince ikinci evliliğini yaptı. Mısır'daki dostlarına mektup göndererek memleketine dönmenin yollarını aradı. Sa'd Zağlûl ve Ahmed Muhtar Paşa gibi şahsiyetlerin aracılığıyla ve siyasete bulaşmaması şartıyla affedildi.

1889'da Mısır'a dönen Muhammed Abduh siyasî faaliyetlerden ümidini kesip idarecilere karşı yumuşak bir tavır takındı ve Efgānî ile yaptığı iş birliğini azalttı. Önce taşrada, ardından merkezde hâkimlik görevleri aldı. II. Abbas Hilmi hidiv olunca yönetimle arası düzeldi ve başta Ezher olmak

üzere ülkedeki eğitim ve yargı kurumlarının yeniden yapılandırılması için üst makamları ikna etti. Yabancı hukuk kitaplarını okumak amacıyla Fransızca öğrendi. Yaz aylarında Fransa ve İsviçre'ye yaptığı kısa seyahatlerde Fransızca'sını ilerletti. 1895 yılında kurulan Ezher İdare Meclisi'ne üye tayin edildi. Yaptığı teklifler ve hazırladığı programlar yönetimin ilgisini çekti ve 1899'da Mısır müftülüğüne getirildi. Hayatının sonuna kadar devam eden bu görevi sırasında bütün mesaisini ıslah çalışmalarına ayırdı. Şer'iyye mahkemeleri ve vakıfların idaresiyle ilgili yeni düzenlemeler yaptı. Meclisü'ş-şûra'l-kavânîn üyeliğinin yanı sıra el-Cem'iyyetü'l-hayriyye ile Cem'iyyetü ihyâi'l-ulûmi'l-Arabiyye'nin başkanlığını üstlendi; çeşitli kaynak kitapların basılmasını sağladı. 1903 yılında gittiği İngiltere'de filozof Herbert Spencer'le görüştü. Sidney Cockerell ve Edward Granville Browne eş-liğinde Oxford ve Cambridge üniversitelerini de ziyaret edip incelemelerde bulundu. Bu gözlemleri ışığında birçok konuda reform niteliğindeki yoğun çalışmalarını sürdürürken Hidiv Abbas'ın Ezher ıslahat programını sekteye uğratan bazı girişimlerinden dolayı 1905 yılında Ezher İdare Meclisi üyeliğinden ayrıldı. Aynı yıl hastalandı ve hava değişimi için gittiği İskenderiye'de 11 Temmuz 1905 tarihinde vefat etti. Cenaze namazı İskenderiye'de kılındıktan sonra naaşı devlet töreniyle Kahire'ye getirilerek 13 Temmuz'da Karâfetü'l-mücâvirîn Mezarlığı'na defnedildi. Erken yaşta ölümü onun zehirlendiği yolunda bazı spekülasyonlara yol açmıştır (Blunt, My Diaries, s. 533, 764).

Dinî Düşüncesi. Muhammed Abduh, özellikle hayatının son döneminde İslâmî ilimler ve uzun vadeli hedefler üzerinde yoğunlaşmıştır. Kısa otobiyografisinde, sıraladığı temel hedeflerinin başında düşüncenin taklit zincirinden kurtarılması ve dinin henüz ihtilâfların çıkmadığı dönemde Selef'in anladığı metotla ve ilk kaynaklarından hareketle anlaşılması gereğine vurgu yapar. Bu arada dinle akıl ve ilim arasındaki yakın ilişkiye temas eder (Reşîd Rızâ, Târîḫu'l-üstâẕ, I, 11). İtikadı Asr-ı saâdet'te olduğu gibi saf hale getirmenin yanında akıl ve ilimle ilişkisini güçlendirerek değişen dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmeyi amaçlayan Abduh, kelâm ekolleri arasındaki teolojik ihtilâflar ve teorik tartışmalar üzerinde durmanın gereksiz olduğunu, Allah'ın zâtı yerine O'nun mahlûkatı üzerinde düşünmenin hem dinin emrine hem de insanın ihtiyacına daha uygun düştüğünü belirtir (Risâletü't-tevḥîd, s. 48-58). Buna karşılık

peygamberlere ve vahye olan ihtiyaca geniş yer verir ve bunu bütün büyük dinler ve filozoflar tarafından insanda bulunduğu kabul edilen sonsuzluk

(bekā) isteğiyle insanların cemiyet halinde yaşayabilmesi için ahlâk, fazilet ve yüksek değerlere muhtaç olmaları gibi gerekçelere dayandırır. Duyular dışında herhangi bir bilgi kaynağı bulunmadığını söyleyen veya bu konuda mütereddit davranan kişileri cehaletle suçlayan Abduh'a göre vahye karşı olumsuz tavır sergilemenin sebebi sorumluluktan kaçma isteğidir. Dinî emirler insanları birtakım nefsânî arzulardan mahrum bıraktığı ve aşırılıklardan alıkoyduğu için bazıları dine cephe almaktadır. Halbuki fert ve toplumun ruh ve beden dengesini gözeten bu emirlere ihtiyaç bulunduğu aklıselim sahibi herkes tarafından kabul edilmektedir (a.g.e., s. 89-114).

Muhammed Abduh kader konusunda tartışmalara girilmesini tasvip etmemekle birlikte bir kısım ulemânın, kulların fiilleri hakkında kesb kavramına yer verilmesini Allah'a şirk koşma şeklinde değerlendirmesini de doğru bulmaz. Ona göre ameller her durumda kesb ve ihtiyarla gerçekleşir ve Allah'ın ilminin değişmezliği insanların kendi iradelerini kullanmalarına engel teşkil etmez (a.g.e., s. 61-65). Abduh'un insana atfettiği kesb klasik Eş'arî anlayışından çok daha geniş bir yetki ve hürriyet içermekte, Mâtürîdî'nin fikirlerine daha yakın görünmektedir.

Tefrikayı önleyip müslümanları daha gerekli işlere yönelteceği düşüncesiyle Selef metoduna uygun bir akîdeye öncelik verse de birçok konuda yaptığı yorumlar ve akılcı yaklaşımları dikkate alındığında Abduh'un klasik anlamda bir Selefî olarak değerlendirilmesi isabetli olmaz. M. Reşîd Rızâ onun, kelâmullahın kadîm oluşunu okunan lafzî Kur'an'a da teşmil eden Hanbelî / Selefî görüşe yaptığı eleştiriyi Risâletü't-tevḥîd'in ikinci baskısından çıkarmak istediğini söylemekle beraber (a.g.e., s. 47, dipnot) başka bir yazısında bu görüşe muhalefetinde ısrar ettiği görülmektedir (Reşîd Rızâ, Târîḫu'l-üstâẕ, I, 965-966). Nitekim akla yaptığı vurgu ve farklı yorumları sebebiyle bazı şarkiyatçılar onu Yeni Mu'tezile akımının temsilcisi diye kabul etmiştir (Caspar, IV [1957], s. 141-202; Detlev, VIII/4 [1969], s. 319-347). Ancak Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler yanında düşüncesi bir bütün olarak göz önüne alındığında böyle bir değerlendirmenin doğru olmadığı anlaşılır (krş. Hildebrandt, XLII/2 [2002], s. 258-262).

Muhammed Abduh’un itikadî meselelerde bazı tartışmalara sınır getirip bunların bilinemeyeceğini belirtmesi ve âlemin kıdemi gibi konularda filozofları tekfir etmemesi, İngiliz sömürge valisi ve bazı Batılı yazarlar tarafından agnostik veya inançsız olarak nitelenmesine yol açmışsa da (Blunt, My Diaries, s. 346; Cromer, II, 179-180; Kedourie, s. 2, 11-13) onun inkârcı düşünceler hakkındaki görüşü reddiyelerinde açıkça bellidir ve söz konusu yorumların sübjektif olduğu sonraki araştırmalarda ortaya konmuştur (Asad, sy. 2 [1976], s. 13-22; Jansen, Acta Orientalia, s. 71-74).

Tefsir kitaplarında Kur’an’ın ruhuna uymayan yorumların ve yanlış bilgilerin yer aldığını, vahyin mesajının gramer kuralları ve müfessirlerin görüşleri arasında kaybolduğunu, bu yüzden Kur’an’ın toplum hayatından uzaklaştırılıp ölülere ve hastalara okunan bir metin haline getirildiğini, halbuki Kur’ân-ı Kerîm’in birinci önceliğinin insanların ilmî ve ahlâkî seviyelerini yükseltip içtimaî durumlarını düzeltmek olduğunu belirtir ve fıkhî meselelere az yer verilmesini de Kur’an’ın bu özelliğine bağlar. Ona göre müteşâbih âyetlerin varlığı insanların düşünce alanını genişletme gayesine mâtuftur; kâinatı ve canlı varlıkları araştırma çağrısı İslâm dininde hiçbir kayıt ve şarta bağlı değildir (Risâletü’t-tevḥîd, s. 7-8). Öte yandan Abduh, bütün bir tefsir yerine günün ihtiyaçları doğrultusunda kısmî tefsirlere ihtiyaç bulunduğunu söyler (el-Aʿmâlü’l-kâmile, IV, 11, 16-17, 20).

Abduh’a göre Kur’an’a ve içindeki amelî hükümlere inanan, fakat diğer bazı gaybî konuları kavramakta güçlük çeken entelektüellerin bunlar hakkında kendi ilmî kapasitelerini tatmin edecek te’viller yapması imanlarına zarar vermez. Müslümanların da ilmen sabit olmuş konularda uzmanlarla çekişmesi veya bazı haber-i vâhid rivayetleri doğrulamak için ilimde delili bulunmayan şeyleri savunması doğru olmaz. Bu yaklaşımıyla Kur’an ve ilim arasında uzlaştırma çabalarına büyük önem verir ve bazı âyetleri kendi zamanındaki bilim anlayışına ve bilimsel verilere göre yorumlamaya çalışır. Nitekim Tefsîrü’l-Menâr’da Abduh’a atfen tabiat üstü varlıkların ve mûcizelerin izahıyla ilgili farklı te’villere yer verilmiştir. Bunlar arasında cinlerin mikropların bir cinsi olabileceği, Ebrehe ordusunu taşlarla helâk eden kuşların hastalık taşıyan sinekler şeklinde anlaşılabileceği, insanların sadece Hz. Âdem’den değil ırklarına göre çeşitli

insan orijinlerinden geldiklerinin düşünülebileceği, Hz. Meryem'in Îsâ'ya babasız hamile kalmasının çocuk sahibi olacağına dair ilâhî habere kuvvetli imanının oluşturduğu psikolojiyle izah edilebileceği şeklinde yorumlar bulunmaktadır (Reşîd Rızâ, III, 96, 309; IV, 323-326; VII, 319; Abduh, Tefsîru Cüz'i ʿAmme, s. 158; Jansen, The Interpretation, s. 34; Abduh'un Fil Vak'ası'yla ilgili yorumunun sert bir eleştirisi için bk. Elmalılı, VIII, 6126-6143).

Muhammed Abduh ictihad ruhundan uzaklaşmanın, nasların hikmet ve maksatlarından çok lafız ve şekil unsuruna önem verilmesinin olumsuz sonuçları üzerinde ısrarla durur; fıkhın otoritesinin ve müslümanlar arasındaki bilimsel iş birliği anlayışının yeniden tesis edilmesini sağlayacak kolektif çalışmalar yapılması gerektiğini savunur (el-Aʿmâlü'l-kâmile, III, 194). Mısır müftüsü iken verdiği fetvalarda tek bir mezhebin sınırları içinde kalmayıp maslahat prensibine özel önem atfeden Abduh'a göre sigorta ve tasarruf sandıkları mudârebe akdi çerçevesinde câizdir. Uzun süreli hapis, kaybolma, geçimsizlik, hastalık gibi durumlarda mahkeme kararıyla kadına boşanma hakkı doğar. Birden fazla kadınla evlenme izni yöneticiler tarafından kaldırılabilir. Kutsama ve yüceltme vesilesi kılınmamak şartıyla resim ve heykel yapılabilir. Kabirlerin üzerine bina, kubbe ve türbe inşa ederek bunları ziyaretgâh haline getirmek câiz değildir. Muhammed Abduh, "Transvalya" adıyla meşhur olan fetvasında da şapka vb. kıyafetleri giymenin, kesim şekli kendi dinlerine uygun olduğu sürece Ehl-i kitabın kestiklerini yemenin ve farklı mezhebe mensup imamın arkasında namaz kılmanın câiz olduğunu ifade eder (el-Fetâvâ, tür.yer.; el-Aʿmâlü'l-kâmile, II, 78-99, 107-132). Abduh'un bu tür fetvalarında mezhepler üstü veya onları uzlaştıran bir yaklaşım ortaya koyması zamanındaki bazı muhafazakâr âlimlerin tepkisini çekmiştir.

Şeyh Dervîş ile yaşadığı tecrübenin etkisiyle tasavvufun mâneviyatı güçlendirme ve nefsi terbiye etmedeki rolünün farkında olan Abduh sûfîlerin fukaha tarafından takibata uğratılıp sindirilmesini yanlış bulur. Kendisi de Şâzeliyye tarikatına intisap etmekle birlikte çeşitli tarikat mensupları arasında yaygınlaşan Allah ile kul arasında tevessül, hulûl veya şeyhten el alma gibi anlayışları tenkit etmiş, Sa'diyye gibi tarikatların çalgılı ve yüksek sesli zikir meclislerine karşı çıkmış, bunların naslarda bir

delilinin ve Asr-ı saâdet'te uygulamasının bulunmadığını söylemiştir. Ayrıca felsefî tasavvuf görüşlerinin halka ulaşmasını da uygun bulmamış,

bu sebeple basın yayın kontrolünden sorumlu olduğu yıllarda İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye gibi eserlerinin basılmasına sadece ehli tarafından okunabileceği gerekçesiyle izin vermemiştir (el-Aʿmâlü'l-kâmile, II, 23-26; III, 511-527; IV, 226; Reşîd Rızâ, Târîḫu'l-üstâẕ, I, 26, 106-130).

Muhammed Abduh İslâm filozoflarının, Kur'an ve Sünnet'in teşvikleri doğrultusunda sanatı geliştirip kâinatın sırlarını ve mutluluğa giden yolları keşfetme konusunda diğer din mensuplarına göre daha özgürce hareket edebildikleri, ancak Yunan düşüncesine ve özellikle Eflâtun ve Aristo'ya hayranlık ve taklit derecesinde bağlılık gösterip din âlimlerinin tepkisini çekecek kadar ilâhiyat sahasındaki tartışmalara girmekle hataya düştükleri, böylece ilim ve medeniyetin gelişmesine yapabilecekleri katkıyı azalttıkları kanaatindedir (Risâletü't-tevḥîd, s. 19-20).

Islahatçılığı ve Siyasî Görüşleri. Muhammed Abduh, müslümanların daha önce sahip oldukları ve başkalarına da kazandırdıkları yüksek medeniyet seviyesini yeniden yakalamak için gerekli azim ve gayreti göstermeleri gerektiği tezinden hareketle (a.g.e., s. 199-200) değişik alanlarda bir dizi ıslahat önerisi ortaya koymuş ve bazıları için bilfiil katkı sağlamıştır. Her şeyden önce taklit zihniyetinin İslâmî ilimlerin öğretimine de hâkim olduğunu söyleyen Abduh'a göre artık Kitap ve Sünnet'le ve ilk döneme ait eserlerle doğrudan iletişim içinde bulunan, delillere dayalı muhâkeme yapan, ilmî eleştiri ve tartışmaya açık, mezhep taassubundan uzak âlimlerin yetiştirilmesi âcil bir ihtiyaç haline gelmiştir; bu husus, hurafelerin İslâm'a mal edilmesini önleme açısından da önemlidir (a.g.e., s. 22-23; el-İslâm ve'n-Naṣrâniyye, s. 113-115, 138-139; el-Aʿmâlü'l-kâmile, III, 321-324). Abduh, ilk asırlardaki saf İslâm anlayışının temel alınması gerektiğini savunmakla birlikte bugüne hitap edecek yeni bir inşa faaliyetinin gerekliliğini de kabul eder ve bunun siyasî bir devrimle değil eğitim ve kültür yoluyla, İslâm toplumunu geleceğe taşıyacak hem iyi din eğitimi almış hem çağın gerektirdiği bilgilerle donatılmış sağlam bir neslin yetişmesiyle mümkün olabileceğine inanır. Ayrıca toplumun değişik katmanlarına yönelik bir eğitim modeli önerir. Muhammed Abduh, Ezher

Üniversitesi'nde uygulanan klasik eğitimin yenilenmesi ve seviyesinin yükseltilmesi için büyük çaba göstermiş, ders programına matematik, coğrafya gibi aklî ilimlerin dahil edilmesini sağlamıştır (el-Aʿmâlü'l-kâmile, III, 71-86; krş. Ahmad Bazli Shafie, IV/2 [1999], s. 199-230). Vakıflar ve yargı düzeni konusunda da ıslahata ihtiyaç olduğuna inanan Abduh şer'î mahkemelerin tamamen lağvedilmesi fikrine karşı çıkar ve bunların işleyişindeki aksaklıkların giderilmesi için bazı önerilerde bulunur (Taḳrîr fî ıṣlâḥi meḥâkimi'ş-şerʿiyye, tür.yer.). Davaların Fransızca değil Arapça görülmesini, bu arada Kıptîler'e ikinci sınıf insan muamelesi yapılmamasını ister.

Muhammed Abduh, çağdaş bir İslâm düşüncesi kurabilmek için modern Batı medeniyetiyle ilişkilerin önemli olduğunu düşünüyor, ancak Batı'nın bilim ve teknolojisinin alınmasını teşvik ederken dine uymayan taraflarından uzak durulmasını istiyordu. İngiliz filozofu Herbert Spencer'le diyalogunda, Doğulu aydınları sorgulamaksızın Avrupalılar'ı taklide sevkeden âmilin Batı'nın zâhirî gücü olduğunu, halbuki Batı'nın maddî gücüne rağmen insanları mânen geliştiremediğini, aksine daha da aşağı seviyeye düşürdüğünü ifade eder. Öte yandan modern Batı felsefesinde özellikle ahlâk, eğitim ve toplum felsefesiyle ilgili eserlere ilgi duyuyordu. Bazı Avrupalı yazar ve düşünürlerle şahsî temaslar kurmuş, Tolstoy'a mektup yazdığı gibi dostu Wilfrid Scawen Blunt'ın aracılığıyla Londra'da Spencer'le görüşüp fikir alışverişinde bulunmuştur (Blunt, My Diaries, s. 480-481, 851-852; Reşîd Rızâ, Târîḫu'l-üstâẕ, I, 105, 865-869).

Abduh, siyaset alanında adalet ilkesinin önemine vurgu yaparak yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin sadece itaat esasına bağlanmasının doğru olmayacağını savunur. Ayrıca meşruiyetin temelinde hukuka uygunluğun yattığına ve bunun denetlenmesi için yönetenlerin toplum tarafından sözlü veya fiilî uyarılara açık olması gereğine dikkat çeker. Ona göre İslâm toplumundaki hilâfeti Batılılar'ın teokrasi dedikleri, yetkiyi halktan değil Tanrı'dan aldığını iddia eden sistemle karıştırmamak gerekir (el-İslâm ve'n-Naṣrâniyye, s. 56-61; el-Aʿmâlü'l-kâmile, II, 319).

Halifeliğin Osmanlılar'ın şahsında müslümanların hâmiliği gibi mânevî ve sembolik rolüne işaret eden Abduh'a göre ittihâd-ı İslâm kavramı siyasî bir birlik yerine müslüman toplumlar arasında yakınlık, dayanışma ve

yardımlaşmaya dayalı dinî-içtimaî birlik şeklinde anlaşılmalıdır. Müslümanlar içinde farklı etnik ve idarî devletlerin varlığı bir realite olduğundan merkeziyetçi olmayan sistem daha yararlıdır. Bir yandan hilâfetin ümmet için taşıdığı önemin farkında bulunması, öte yandan Mısır'ın kendine has özelliği dolayısıyla müstakil bir devlet olmasını desteklemesi Abduh'u bu konularda çelişkili yazılar yazmaya sevketmiştir (el-İslâm dînü'l-ʿilm ve'l-medeniyye, s. 95-99; el-Aʿmâlü'l-kâmile, I, 331-335, 393-395).

Muhammed Abduh'un Mısır'daki İngiliz sömürge idaresiyle ilişkisi de dönemlere göre farklılık arzetmiştir. Özellikle Urâbî Paşa hareketi gibi siyasî olaylara aktif olarak katıldığı dönemlerde Cemâleddîn-i Efgānî'nin antiemperyalist çizgisinden tâviz vermeyen Abduh, sürgünden dönüp ıslahat faaliyetlerine öncelik verdiği devrede İngilizler'le iyi ilişkiler kurmaya ve bazı hedeflerine ulaşmada onların desteğini almaya çalışmıştır. Aynı yaklaşımla istibdat rejimlerine karşı mücadeledeki faaliyetlerinden yararlanmak, eğitim ve ıslahat konusunda nüfuzlarını kullanmak maksadıyla hocası Efgānî gibi o da bir ara amaçları o dönemde fazla bilinmeyen mason locasına girmiş, ancak sömürgeciliğe karşı çıkmadıkları için kısa zamanda onlardan ayrılmıştır (el-Aʿmâlü'l-kâmile, neşredenin girişi, I, 35-36). Siyasî yazılarında istibdat rejimlerine karşı şûra ve kanun hâkimiyetini savunurken son dönemlerinde toplumu hürriyet ortamına hazır hale getirecek eğitimin gerekliliğini öne çıkarmıştır.

Tesiri. Muhammed Abduh'un görüşleri ve ıslahatçı düşünce çizgisi kendinden sonra Mısır'da ve İslâm dünyasında birbirinden farklı yönelişler halinde devam etmiştir. En yakın takipçisi M. Reşîd Rızâ, onun hayatında kurduğu el-Menâr dergisi ve yayınevinde Abduh'un makale ve eserlerini neşrederek görüşlerinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Reşîd Rızâ'nın Menâr ekolü, hocasının ölümünün ardından I. Dünya Savaşı'nın İslâm dünyasındaki sonuçlarının da tesiriyle giderek daha katı bir Selefîliğe ve Batıcı modernleşme karşıtı radikal bir çizgiye kaymıştır. Bu çizgi İhvân-ı Müslimîn hareketinin doğmasını etkilemiştir. Abduh'un ıslahatçılığı ve İslâm düşüncesiyle Batı modernleşmesi arasında sentez yapmayı öngören akılcı yorumları, talebelerinden Muhammed Ferîd Vecdî ile sonraki Ezher şeyhlerinden Mustafa el-Merâgī, Mustafa Abdürrâzık ve Mahmûd Şeltût

tarafından devam ettirilmiştir. Abduh'tan etkilenenler arasında Ahmed Lutfî es-Seyyid ve Muhammed Kürd Ali gibi milliyetçi aydınlar

yanında onun ılımlı yenilikçiliğini radikallaik bir modernizme dönüştüren Kāsım Emîn ve Ali Abdürrâzık gibi düşünürler de vardır. Muhammed Abduh'un düşüncesi, Osmanlı Türkiyesi'nde Mehmed Âkif başta olmak üzere Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd çevresinde yer alan İslâmcı ekolün yanı sıra Ziya Gökalp ve İslâm Mecmuası etrafındaki modernistler üzerinde etkili olmuş, hatta İctihad grubundaki Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri gibi laik Batıcı kesimler tarafından bile kendi görüşleri doğrultusunda kullanılmıştır. Abduh'un izlerini kısa ziyaretlerde bulunduğu Tunus ve Cezayir ulemâsının faaliyetlerinde, ayrıca Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin Irak'ta ve Cemâleddin el-Kāsımî'nin Suriye'de öncülük ettiği Selefî ıslahat hareketlerinde de görmek mümkündür.

Eserleri. 1. Şerḥu Maḳāmâti Bedîʿuz-zamân el-Hemedânî (Kahire, ts.; Beyrut 1306, 1908). Eserdeki kelimeleri açıklayan tahkik ve ta'lik tarzında bir çalışmadır. 2. Risâletü't-tevḥîd*. Muhammed Abduh'un en meşhur eseridir. Beyrut Sultâniye Medresesi'nde okuttuğu ilmü't-tevhîd dersinin kardeşi Hammûde Bek Abduh tarafından tutulan notlarının geliştirilmiş şeklidir. Selef akaidi tarzında yazılan kitap M. Reşîd Rızâ'nın ta'likleriyle basılmış (1316; Kahire 1324) ve birçok dile çevrilmiştir. 3. Taʿlîḳāt ʿalâ Beṣâʾiri'n-Naṣîriyye (Bulak 1316). Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin mantık eseri üzerine yazılmıştır. 4. Taḳrîru müfti'd-diyâri'l-Mıṣriyye fî ıṣlâḥi'l-meḥâkimi'ş-şerʿiyye. Mısır müftülüğü yaptığı sırada şer'î mahkemelerin ıslahı hakkında Adalet Bakanlığı'na verdiği rapor olup Reşîd Rızâ tarafından neşredilmiştir (Kahire 1317). 5. el-İslâm ve'n-Naṣrâniyye maʿa'l-ʿilm ve'l-medeniyye. Fransız materyalistlerinden Ernest Renan'ın takipçisi Lübnan asıllı hıristiyan yazar Ferah Antûn'un el-Câmiʿa dergisinde yayımlanan, İslâm'da dinî ve siyasî otoritenin aynı şahısta toplanmış olması dolayısıyla farklı görüş ve inançlara müsamaha gösterilmediği iddialarını içeren makalesine cevaptır. 1901 yılında el-Menâr'da tefrika edilen eser Reşîd Rızâ tarafından kitap haline getirilerek birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1320, 1341, 1373). 6. Tefsîru sûreti'l-ʿAṣr (Kahire 1321). Abduh'un Cezayir'de verdiği tefsir dersinden oluşan eseri Mehmed Âkif (Ersoy) Türkçe'ye tercüme etmiştir (SM, III/73-77 [1325]). 7. Şerḥu Nehci'l-belâġa (Kahire 1321; Beyrut 1412/1992). Şerîf er-

Radî'nin eserine düşülen kısa notlardan ibarettir. 8. Tefsîru cüzʾi ʿAmme (Kahire 1322). Eserdeki bazı sûreler Sebîlürreşâd'ın muhtelif sayılarında Türkçe'ye çevrilmiştir. 9. Tefsîrü'l-Fâtiḥa. M. Reşîd Rızâ tarafından bir mukaddime ve bazı ilâvelerle birlikte basılan eseri (Kahire 1323) Abdülkadir Şener ve Mustafa Fayda Türkçe'ye tercüme etmiştir (AÜİFD, XVI [1968], s. 1-16). 10. el-İslâm ve'r-red ʿalâ münteḳıdîh. Tarihçi Gabriel Hanotaux'nun Ârî ırkın Sâmî ırktan üstünlüğü iddiasından hareketle İslâm ve Hıristiyanlık arasında mukayeseler yapan makalesine reddiyedir. Abduh, Le Journal du Paris gazetesinde çıkan ve Arapça'ya çevrilip el-Müʾeyyed gazetesinde yayımlanan bu makaleye aynı gazetede bir yazı dizisiyle cevap vermiş, makaleleri daha sonra bir araya getirilip neşredilmiş (Kahire 1327), ayrıca Hanotaux'nun yazılarıyla birlikte el-İslâm dînü'l-ʿilm ve'l-medeniyye başlığıyla birçok defa basılmıştır (Kahire 1964; Beyrut 1409/1989). Eseri Talât Harb l'Europe et Islam adıyla Fransızca'ya (Le Caire 1905), Mehmed Âkif Hanoto'nun Hücûmuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafaası başlığıyla Türkçe'ye (İstanbul 1331) çevirmiştir.

Muhammed Abduh'un bütün eserleriyle dergilerdeki makalelerini Muhammed İmâre el-Aʿmâlü'l-kâmile li'l-İmâm Muḥammed ʿAbduh adıyla, diğer bazı yazılarını ise Ali Şeleş Silsiletü'l-aʿmâli'l-mechûle başlığıyla bir araya getirmiştir (bk. bibl.). Öte yandan Tefsîrü'l-Menâr'ın Nisâ sûresinin 125. âyete kadar olan kısmı, Reşîd Rızâ'nın Abduh'un derslerinde tuttuğu notlar olup onun görüşlerini ihtiva etmektedir. Ancak Reşîd Rızâ'nın ilâve ve değerlendirmelerini bunlardan ayırmak zordur. Muhammed İmâre, bazı ayıklamalar yaparak Abduh'a ait kısmı el-Aʿmâlü'l-kâmile'nin IV ve V. ciltleri içinde neşretmiştir. Muhammed Abduh, Cemâleddîn-i Efgānî'nin el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā adıyla çıkardığı, daha sonra kitap haline gelen derginin (Beyrut 1328, 1389/1970) yazılarına da katkıda bulunmuş, onun Ḥaḳīḳat-i Mez̠heb-i Neyçerî risâlesini de er-Red ʿale'd-Dehriyyîn ismiyle Arapça'ya çevirmiştir (Beyrut 1886; Kahire 1354).

Risâletü'l-vâridât fî sırri't-tecelliyât (Kahire 1344) ve Ḥâşiye (Taʿlîḳāt) ʿalâ Şerḥi ʿAḳīdeti'l-ʿAḍuḍiyye (Kahire 1322, 1377/1958) adlı eserler Abduh'a nisbet edilerek basılmışsa da bunların Abduh'a mı yoksa Efgānî'ye mi ait olduğu tartışmalıdır (el-Aʿmâlü'l-kâmile, neşredenin girişi, I, 206-219;

Muhammed el-Haddâd, Muḥammed ʿAbduh: Ḳırâʾe cedîde, s. 68-72). Bu eserler, Abduh'un Efgānî'den aldığı dersler sırasında tuttuğu notlardan hareketle yazdığı ilk dönem çalışmaları olmalıdır (Abduh'un eserleri ve onun hakkında yapılan çalışmaların bir listesi için bk. Taşpınar, VII/2 [2003], s. 261-289).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1366, s. 7-8, 19-20, 22-23, 47-58, 61-65, 89-114, 199-200; a.mlf., el-İslâm ve'n-Naṣrâniyye maʿa'l-ʿilm ve'l-medeniyye (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1373, s. 56-61, 113-115, 138-139; a.mlf., el-İslâm dînü'l-ʿilm ve'l-medeniyye (nşr. Abdurrahman el-Cûzû), Beyrut 1409/1989, s. 95-99; a.mlf., Tefsîru cüzʾi ʿAmme, Kahire 1322, s. 158; a.mlf., Taḳrîr fî ıṣlâḥi meḥâkimi'ş-şerʿiyye, Kahire 1317/1900, tür.yer.; a.mlf., el-Fetâvâ fi't-tecdîd ve'l-ıṣlâḥi'd-dînî, Sûse 1989, tür.yer.; a.mlf., el-Aʿmâlü'l-kâmile (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut 1979-80, I, 331-335, 393-395; II, 23-26, 78-99, 107-132, 319; III, 71-86, 194, 321-324, 511-527; IV, 11, 16-17, 20, 226, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 35-36, 206-219; a.mlf., Silsiletü'l-aʿmâli'l-mechûle (nşr. Ali Şeleş), London 1987; A. M. Broadley, How We Defended Arabi and His Friends, London 1884, s. 227-237; W. S. Blunt, The Secret History of the English Occupation of Egypt, London 1907, s. VII, 105-107, 250-254, 344, 489-494; a.mlf., My Diaries, London 1932, s. 346, 480-482, 498, 533, 564-565, 764, 851-852; Earl of Cromer, Modern Egypt, London 1908, II, 179-180; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, III, 96, 309; IV, 323-326; VII, 319; a.mlf., Târîḫu'l-üstâẕi'l-İmâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh, Kahire 1344-50/1925-31, I-III; a.mlf., Gerçek İslâm'da Birlik (trc. Hayreddin Karaman), tercüme edenin önsözü, İstanbul, ts. (Nesil Yayınları), s. 52-111; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 6126-6143; Osman Emîn, Râʾidü'l-fikri'l-Mıṣrî: el-İmâm Muḥammed ʿAbduh, Kahire 1955; M. H. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā, Berkeley 1966, s. 103-152; E. Kedourie, Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam, London 1966, s. 2, 11-13; Ch. Adams, Islam and Modernism in

Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammed ʿAbduh, New York 1968; J. J. G. Jansen, “I Suspect that my Friend Abdu (...) was in Reality an Agnostic”, Acta Orientalia Neerlandica (ed. P. W. Pestman), Leiden 1971, s. 71-74; a.mlf., The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, Leiden 1974, s. 34; Abdül‘âtî M. Ahmed, el-Fikrü’s-siyâsî li’l-İmâm Muḥammed ʿAbduh, Kahire 1978; Abdülgaffâr Abdürrahîm, el-İmâm Muḥammed ʿAbduh ve menhecühû fi’t-tefsîr, Kahire 1400/1980; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, Cambridge 1983, s. 130-160; Mehmet Zeki İşcan, Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri, İstanbul 1998; E. Sirriyeh, Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World, Surrey 1999, s. 86-98; Muhammed el-Haddâd, Muḥammed ʿAbduh: Ḳırâʾe cedîde fî ḫiṭâbi’l-ıṣlâḥi’d-dînî, Beyrut 2003; a.mlf., “ʿAbduh et ses lectures: Pour une histoire critique des lectures de M. ʿAbduh”,

Arabica, XLV/1, Leiden 1998, s. 22-49; R. Caspar, “Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mo’tazilisme”, MIDEO, IV (1957), s. 141-202; W. Ende, “Waren Ğamāladdīn al-Afġānī und Muḥammad ʿAbduh Agnostiker?”, ZDMG, I/2 (1969), s. 650-659; Khalid Detlev, “Some Aspects of Neo-Mu’tazilism”, IS, VIII/4 (1969), s. 319-347; Osman Keskioğlu, “Muhammed Abduh”, AÜİFD, XVIII (1970), s. 109-166; Talal Asad, “Politics and Religion in Islamic Reform: A Critique of Kedourie’s Afghani and Abduh”, Review of Middle East Studies, sy. 2, London 1976, s. 13-22; J. W. Livingston, “Muhammad Abduh on Science”, MW, LXXXV/3-4 (1995), s. 215-234; Ahmad Bazli Shafie, “Conceptual and Circular Dimensions of Abduh’s Educational Reform”, Al-Shajarah, IV/2, Kuala Lumpur 1999, s. 199-230; Thomas Hildebrandt, “Waren Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ʿAbduh Neo-Muʿtaziliten?”, WI, XLII/2 (2002), s. 207-262; Halil Taşpınar, “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VII/2, Sivas 2003, s. 261-289; J. Schacht, “Muḥammad ʿAbduh”, EI² (İng.), VIII, 418-420.

M. Sait Özervarlı

MUHAMMED ABDULLAH DİRÂZ

(محمّد عبد الله دراز)

(1894-1958)

Mısırlı âlim ve fikir adamı.

Mısır’ın Kefrüşşeyh vilâyetine bağlı Mahalletüdiyây köyünde doğdu. 1905’te İskenderiye’de Ezher’in ilköğretim okuluna kaydoldu ve liseyi de burada tamamladı (1912). Ardından girdiği Ezher Üniversitesi’nden 1916’da âlimiyye diploması ile mezun oldu. Bu dönemde ayrıca özel dersler aldı ve Fransızca öğrendi. Mısır’ın İngilizler tarafından işgaline karşı Sa‘d Zağlûl’ün başlattığı bağımsızlık hareketine katılıp Kahire’deki yabancı büyükelçilikler nezdinde faaliyetler gösterdi. Batı’daki gazetelerde İslâm ve müslümanlar aleyhinde yapılan yayınlara karşı kaleme aldığı Fransızca makaleleri Fransa’da Le Temps gazetesinde neşredildi.

1928 yılında Ezher Üniversitesi’ne hoca tayin edildi. 1936’da üniversite tarafından Fransa’ya gönderilen Dirâz orada felsefe, dinler tarihi ve psikoloji alanlarında doktora çalışmalarına devam etti. Louis Massignon gibi şarkiyatçıların derslerine girdi. Sorbon Üniversitesi’nde Initiation au Koran ve La morale du Koran adıyla hazırladığı iki tezle 15 Aralık 1947’de edebiyat doktoru pâyesini aldı. Aynı yıl ülkesine dönünce Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde dinler tarihi okutmaya başladı. 1949’da Cemâatü kibâri’l-ulemâ’ya üye seçildi. Dârülulûm ile Arap Dili ve Edebiyatı fakültelerinde dersler verdi, tefsir ve ahlâk felsefesi okuttu. Şeriat Fakültesi’nde de hocalık yaptığı bilinmektedir. 1953’te Eğitim Politikası Yüksek Komisyonu ve Mısır Devlet Radyo ve Televizyon Yönetim Kurulu üyeliğine getirildi. Ezher Üniversitesi’nin Kültürel Danışma Komisyonu üyesi oldu. Ayrıca Mısır radyo ve televizyonunda periyodik programlarla tefsir sohbetleri yaptı; İhvân-ı Müslimîn Genel Merkezi’nde konferanslar verdi.

Muhammed Abdullah Dirâz, Ezher Üniversitesi’nin ve Mısır’daki diğer

üniversitelerin temsilcisi olarak milletlerarası ilmî toplantılara katıldı. 29 Aralık 1957 - 8 Ocak 1958 tarihlerinde Pakistan'da düzenlenen Milletlerarası İslâm Konferansı'nda bir bildiri sunmak üzere Muhammed Ebû Zehre ile birlikte Lahor'a gitti. Konferansın son gününde kalp krizi geçirerek oteldeki odasında öldü. Cenazesi Kahire'ye nakledilip burada defnedildi (M. Ebû Zehre, XI/11 [1377/1958], s. 691). Muhammed Abdullah Dirâz İslâmî ilimlere vukufu, tefekkür niteliği, fikirlerini felsefî düşünce ile temellendirmesi, Batı'nın bilimsel çalışma metodundan yararlanması, samimi ve dindar kişiliği gibi özellikleriyle her düşünce ve inançtaki insana hitap etmiş, yaşça kendisinden büyük olan Muhammed Abdülazîm Zürkānî, Ahmed Mustafa el-Merâgī ve Muhammed Ebû Zehre gibi âlimler onun düşüncelerine atıfta bulunmuştur.

Hayatı boyunca yaşadığı çalkantılara ve özellikle Mısır toplumunun geçirdiği mânevî buhrana dair gözlem ve değerlendirmeleri dikkate alındığında Muhammed Abdullah Dirâz'ın çeşitli konularda İslâm'a yöneliş anlayışını başta Mısır toplumu olmak üzere bütün İslâm dünyası için bir ıslah programı çerçevesinde sunmayı hedeflediği görülmektedir. Batı hayranlığı ve taklitçiliğini destekleyen çevrelere karşı toplumu uyarmış, Batı'nın sosyal ve kültürel emperyalizmi yüzünden dinin toplum üzerindeki etkinliğinin azalması karşısında kurtuluşun ancak İslâm'ın ve Kur'an'ın temel değerlerine dönmekte olduğunu vurgulamıştır.

Eserleri. 1. Initiation au Koran-Exposé historique, analytique et comparatif (Le Caire 1949). Paris'te doktora için yaptığı iki çalışmadan birincisidir. Eser Medḫal ile'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm adıyla Muhammed Abdülazîm Ali tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (Küveyt 1404/1984). Salih Akdemir eseri Türkçe'ye tercüme ederek Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru (Ankara 1983) ve Kur'ân'a Giriş (Ankara 2000, 2001) isimleriyle yayımlamıştır. 2. La morale du Koran (Le Caire 1950; Rabat 1983). Doktora için hazırladığı ikinci çalışmasıdır. Müellifin damadı Abdüssabûr Şâhin tarafından Düstûrü'l-aḫlâḳ fi'l-Ḳurʾân adıyla Arapça'ya çevrilen eseri (Küveyt 1393/1973, 1405/1985) Emrullah Yüksel ve Ünver Günay Kur'ân Ahlâkı adıyla Türkçe'ye tercüme etmişlerdir (İstanbul 1993). 3. en-Nebeʾü'l-ʿaẓîm (Kahire 1376/1957). Eserde Kur'ân-ı Kerîm'in mahiyetinin, çeşitli i'câz yönleriyle vahiy mahsulü olduğu ele alınmıştır. Eser daha sonra birkaç defa basılmıştır. Suat Yıldırım bu çalışmayı En Mühim Mesaj Kur'ân adıyla

Türkçe’ye çevirmiştir (Ankara 1985; İstanbul 2003). 4. ed-Dîn-Buḥûs̱ün mümehhide li-dirâseti târîḫi’l-edyân (Kahire 1389/1969). Akif Nuri (İstanbul 1978) ve Bekir Karlığa (İstanbul, ts.) tarafından Din ve Allah İnancı adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir. 5. Naẓarât fi’l-İslâm. Birkaç baskısı olan eseri (Kahire 1392/1972) Ali Özek İslâm Hakkında Bazı Görüşler adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1977). 6. Dirâsât İslâmiyye fi’l-ʿalâḳāti’l-ictimâʿiyye ve’d-devliyye. Müellifin konferans ve ilmî toplantılarda sunduğu tebliğlerin bir kısmını içeren kitabı (Küveyt 1405/1984) Nurettin Demir İslâm’ın İnsana Verdiği Değer adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir (İstanbul 1983, 1993). 7. Ve S̱iyâbeke feṭahhir. Muhtemelen İhvân-ı Müslimîn Genel Merkezi’nde verdiği konferanslardan oluşan eser Sâlih Aşmâvî’nin kısa bir önsözüyle birlikte neşredilmiştir (Kahire 1398/1978). 8. el-Muḫtâr min künûzi’s-sünne. İnanç konularına dair seçilmiş kırk hadisin şerhidir (İskenderiye 1398/1978). 9. el-Muḫtâr min Kitâbi Teysîri’l-vüṣûl ilâ ḥadîs̱i’r-resûl (Kahire 1932). 10. Ḥaḳīḳatü’l-vaḥy (Dımaşk 2000). 11. Maʿna’l-îmân ve’l-İslâm (Dımaşk 2000). Muhammed Abdullah Dirâz’ın broşür ve makale şeklinde daha başka çalışmaları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Abdullah Dirâz, Ve S̱iyâbeke feṭahhir (nşr. Sâlih Aşmâvî), Kahire 1978, neşredenin girişi, s. 3-5; a.mlf., Naẓarât fi’l-İslâm (nşr. M. Muvaffak Ebü’l-Yüsr el-Beyânûnî), Kahire 1392/1972, neşredenin girişi, s. 3-8; a.mlf., Medḫal ile’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (trc. M. Abdülazîm Ali, nşr. Seyyid M. Bedevî), Küveyt 1404/1984, neşredenin girişi, s. 7-13; a.mlf., Düstûrü’l-aḫlâḳ fi’l-Ḳurʾân (trc. Abdüssabûr Şâhin, nşr. Seyyid M. Bedevî), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. z-kc; tercüme edenin girişi, s. kd-md; Fihrisü’l-Mektebeti’l-Ezheriyye, Kahire 1369/1950, VII, 248; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 246; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn,

X, 212-213; Abdullah İbrâhim el-Ensârî, Nuḫbetü’l-ezhâr ve ravżatü’l-efkâr, Katar 1400/1979, s. 3-9; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s.

28; Enver el-Cündî, Aʿlâmü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Kahire 1981, I, 19-33; P. C. Brodeur, From an Islamic Heresiography to an Islamic History of Religions: Modern Arab Muslim Literature on 'Religious Others' with Special Reference to Three Egyptian Authors (doktora tezi, 1999), Harvard University, s. 134-136; M. Ebû Zehre, "el-Üstâẕ ed-Doktor Muḥammed ʿAbdullāh Dirâz", Livâʾü'l-İslâm, XI/11, Kahire 1377/1958, s. 689-691; A. Halim Koçkuzu, "Abdullah Draz ve 'La Morale du Koran'", SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 7, Konya 2002, s. 339-348.

Suat Yıldırım

MUHAMMED b. ABDULLAH el-ENSÂRÎ

(محمّد بن عبد الله الأنصاري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Müsennâ el-Ensârî el-Basrî (ö. 215/830)

Muhaddis ve kadı.

118 (736) yılında doğdu. Enes b. Mâlik'in soyundan geldiği için Enesî nisbesiyle de anılır. Genç yaşta ilim tahsiline başladı. Babasından ve Humeyd et-Tavîl, Mâlik b. Dînâr, İbn Cüreyc, Saîd b. Ebû Arûbe, Hemmâm b. Münebbih, Şu'be b. Haccâc gibi pek çok âlimden hadis dinledi, rivayette bulundu. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında Bündâr, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Ebû Müslim el-Keccî, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî, Kuteybe b. Saîd yer almaktadır. Rivayet konusunda sika ve sadûk olduğu nakledilir.

Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yûsuf, Osman el-Bettî ve Ubeydullah b. Hasan el-Anberî'den fıkıh tahsil eden Muhammed b. Abdullah, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd döneminde 191 (807) yılında Basra kadısı oldu. Bir süre sonra Bağdat'ın doğu yakası kadılığına tayin edildi. Halife Emîn devrinde bu görevinden alınarak mezâlim mahkemelerinde görevlendirildi. İkinci defa getirildiği Basra kadılığından Halife Me'mûn tarafından azledildi. Daha sonra hadis rivayetiyle meşgul olan Muhammed b. Abdullah Receb 215'te (Eylül 830) Basra'da vefat etti. Ölüm yılı bazı kaynaklarda 214 (829) ve 218 (833) olarak da geçmektedir. Muhammed b. Abdullah'ın rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden cüzün bazı nüshaları günümüze ulaşmıştır (Sezgin, I, 100).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 294-295; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 520; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, s. 154-155; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VII, 305; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 408-412; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 532-538; Safedî, el-Vâfî, III, 303-304; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 274-276; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 179; Sezgin, GAS, I, 100.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MUHAMMED b. ABDULLAH HASAN

(محمّد بن عبد الله حسن)

(1864-1920)

Somali'de İngiliz ve İtalyan sömürgeci güçlerine karşı mücadele veren mahallî lider.

1864'te (veya 1856) Orta Somali'nin kuzeyindeki Kob Fardod yakınlarında doğdu. Soy bakımından Hz. Peygamber'le irtibatı bulunmadığı halde kendisine karşı duyulan saygıdan dolayı "Seyyid" diye tanınmıştır. Ogādîn kabilesinin Bah Geri kolundan gelmekle birlikte annesinin mensup olduğu Dulbahaute (Dulbuhante) kabilesinin içinde Bohotle'de yetişti ve ileride başlatacağı hareketin desteklenmesi konusunda bu kabileden faydalandı. Geleneksel dinî öğrenimini tamamladıktan sonra bulunduğu çevrenin dışına çıkarak değişik hocalardan ders aldı ve on dokuz yaşında şeyh unvanını kazandı. Bilgilerini geliştirmek yanında irşad amacıyla Harar, Mogadişu ve Nairobi gibi yerlere seyahat yaptı. 1894 yılında hacca gitti; Mekke'de Sudanlı şeyh Seyyid Muhammed b. Sâlih ile tanışarak onun Sâlihiyye adıyla kurduğu tarikata girdi ve zamanla şeyhin en ünlü halifesi oldu. Bu arada Vehhâbî hareketinin de etkisiyle bid'atlardan kurtulup İslâm'ın aslî hüviyetine dönülmesi fikrini benimsedi.

Seyyid Muhammed 1895'te Aden üzerinden Somali'ye döndü ve Berberâ'da Sâlihiyye tarikatını yaymaya başladı; öncelikle akrabası olan bazı kabileler ona uydu. Tütün, alkollü içkiler, çay, kahve ve o bölgede yaygın biçimde kullanılan hafif uyarıcı kat (catha edulis) bitkisi yapraklarının çiğnenmesi aleyhinde vaazlar verdi. En büyük rakip tarikatı teşkil eden Kādiriyye mensuplarının tevessülü benimsemesi, ayrıca zikri devam ettirmek için zindelik sağladığı düşüncesiyle kat çiğnemeleri karşısında sert tavır aldı. 1897'de Kādirîler'in ciddi rekabetiyle karşılaşan ve Batı Somali sahillerindeki İngiliz sömürge idaresinin dikkatini üzerine

çeken Seyyid Muhammed, düşmanlık ortamından uzaklaşmak ve Berberâ'daki misyonerlerin müslüman çocuklarını hıristiyanlaştırma faaliyetlerinden kurtulmak amacıyla Ogādîn yaylalarına hicret etti. Buraya gelişinin ikinci yılında Berberâ'dan kaçarak kendisine sığınan bir polisin silâhını isteyen Vali Cordeaux'ya sert mukabelede bulunan Seyyid (Martin, s. 182), işgalcilere karşı mücadele başlatma düşüncesiyle asker ve silâh tedarikine yöneldi. Birkaç ay sonra binlerce mensubuyla Berberâ-Burou yolu üzerindeki işbirlikçi bir bölgeyi yağmaladı ve ilk askerî harekâtını Jigjiga'da ilerleyen Etiyopyalılar'a karşı gerçekleştirdi. 1901 yılından itibaren üç yıl içindeki İngiliz hücumlarını başarıyla durduran Seyyid Muhammed'in 17 Nisan 1903'te Albay Phunket kumandasındaki bir keşif birliğini Gumburu tepesinde mağlûp etmesi, bölgede İngilizler'i bozguna uğratan Sudan Mehdîsi'nden bu yana müslümanların kazandığı en önemli zafer sayıldı. Artık kendisi arazi özelliklerini çok iyi bilen, yarısı tüfekli 6000 kişilik bir orduya, 2000 kadar da yedeğe sahipti. 1903 yılı içinde İngilizler'in İtalyan müttefikleriyle birlikte katıldığı Obbia'nın iç kesimlerindeki çarpışmaları da kazandı. 1904'te General Egerton tarafından kuşatılan Seyyid Muhammed ve adamları ağır kayıp vermelerine rağmen İngiliz hatlarını yarıp kaçmayı başardılar. Aynı yıl Etiyopyalılar ve İtalyanlar'la anlaşan İngilizler üzerlerine aralıklarla dört defa kuvvet sevkettilerse de kesin bir sonuç alamadılar.

1904 yılında önemli miktarda zayiat veren Seyyid Muhammed 1905'te İngilizler ve İtalyanlar'la barış antlaşması imzaladı. Buna göre kendisi Nugaal vadisinin Hint Okyanusu'na açıldığı yerde üçgen şeklindeki bölgeyi kontrolünde tutacak, İlig Limanı başşehri olacak, burada silâh ticareti durdurulacak, ayrıca İtalyan, İngiliz ve Etiyopyalılar'la mücadeleye son verilecekti. Böylece düşmanları tarafından resmen tanınmakla birlikte küçük bir bölgeye sıkıştırıldı ve kendi kabileleri Ogādîn ile Dulbahaute'den uzak düşürüldü. Ancak antlaşma bir yıl içinde bozularak mücadele yeniden başlatıldı; 1908'de üç yıllık bir süre için ateşkes yapıldıysa da fazla devam etmedi. Bu arada İngilizler'le İtalyanlar, Seyyid Muhammed'in gittikçe yükselen itibarını düşürmek amacıyla hileli bir yola başvurdular. Sâlihiyye tarikatının lideri Muhammed b. Sâlih'ten onunla ilgili birçok itham içeren ve artık tarikatla,

hatta İslâm'la ilgisinin kalmadığını belirten bir mektup almayı başardılar. Mektup karargâha ulaşınca çok sayıda müridi onu terketti. Her ne kadar Seyyid Muhammed, şahsına yönelik ithamları cevaplandırdığı Ḳamʿu'l-muʿânidîn adlı bir risâle yazdıysa da tarikatın kendine taraftar ve karşıt olan iki gruba ayrılmasını önleyemedi.

1910'da barış girişimleri başarısızlıkla sonuçlanan İngilizler Somali'ye daha çok Hint birlikleri getirdiler ve yerli halktan yeni paralı askerler temin ettiler. Bu sırada Dulbahaute topraklarına geçen Seyyid Muhammed, burada en büyüğü Taleh'te olmak üzere birkaç kale yaptırdı. 1913 yılında bir İngiliz birliğini yenerek kumandanları dahil birçok askeri öldürdü; 1914'te Berberâ çevresini yağmaladı. Bu sırada müslüman olduğunu açıklayan ve onun kızlarından biriyle evlenmek isteyen yeni Etiyopya imparatoru Lidj Yassou ile bir ittifak kurduysa da bu ittifak bir yıl sonra imparatorun devrilmesiyle sonuçsuz kaldı. I. Dünya Savaşı esnasında Almanlar ve Osmanlılar'la iyi ilişkiler içinde olan Seyyid Muhammed'in devleti Bâbıâli tarafından tanındı (bu münasebetle padişaha yazdığı methiyesi için bk. a.g.e., s. 192-193). 1920 yılının ilk aylarında İngilizler tekrar saldırıya geçtiler. Uçakların bombardımanı ve kara birliklerinin ağır makineli tüfek ateşi karşısında tutunamayan müslümanlar batıya doğru çekildiler. Teslim olmayı ve devletini başka yerde kurması tekliflerini reddeden Seyyid Muhammed 21 Aralık 1920'de vefat etti. Böylece 1899 yılından beri sürdürdüğü bağımsızlık mücadelesi Somali halkı arasında bir vatan sevgisine dönüşmüş olarak sona erdi.

İtikadda Selefî-Eşʻarî, fıkıhta Şâfiî olan Seyyid Muhammed tasavvuf yoluyla bu anlayışa hizmet etmeye çalışmış ve ömrünü sömürgeci güçlerle mücadeleye adamıştır. Kendisi mehdîlik iddiasında bulunmadığı halde onu yıpratmak amacıyla muhalifleri böyle bir iddia ortaya atmış, ancak Brockelmann'ın da katıldığı bu iddiayı (Târîḫu'ş-şuʿûbi'l-İslâmiyye, s. 649) Martin ve Ali Maʻyûf çürütmüştür (bk. bibl.). Aynı zamanda yazar ve şair olan Seyyid Muhammed'in 1965 yılından sonra iki eseri ele geçmiştir. Bunlardan biri ancak dörtte bir kadarı bulunan Ḳamʿu'l-muʿânidîn, diğeri Bimâl kabilesine yazdığı cihadın faziletine dair Risâletü'l-Bimâl adlı çalışmasıdır (geniş bilgi için bk. Martin, s. 195-201).

BİBLİYOGRAFYA

D. Jardine, The Mad Mullah of Somaliland, London 1923; J. S. Trimingham, Islam in East Africa, Oxford 1964, s. 51, 102; a.mlf., The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 121, 241; Câmî Ömer Îsâ, Târîḫu'ṣ-Ṣûmâl fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ ve'l-ḥadîs̱e, Kahire 1965, tür.yer.; R. L. Hess, Italian Colonialism in Somalia, Chicago 1966, s. 65-66, 69-71, 73-75, 80-81; B. G. Martin, Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa, Cambridge 1976, s. 177-201; I. M. Lewis, A Pastoral Democracy, London 1976, s. 65-66, 67, 69, 70-72, 74-75, 79-80; a.mlf., "Muḥammad b. ʿAbd Allāh Ḥassān", EI² (İng.), VII, 389-390; C. Brockelmann, Târîḫu'ş-şuʿûbi'l-İslâmiyye (trc. Nebîh Emîn Fâris - Münîr el-Ba'lebekkî), Beyrut 1988, s. 649-651; Ali Mahmûd Ali Ma'yûf, Târîḫu ḥareketi'l-cihâdi'l-İslâmiyyi'ṣ-Ṣûmâlî ẓıdde'l-istiʿmâr, Kahire 1992, s. 46-285; R. S. O'Fahey, Arabic Literature of Africa: The Writings of the Muslim Peoples of Northeastern Africa, Leiden-Boston 2003, s. 101-102; A. S. Bemath, "Sayyīd Muhammad 'Abd Allah Hasan and the Somali Rebellion (1899-1920)", al-ʿIlm, IV, Durban-Westville 1984, s. 98-116; Seyyid Hâlid Mahmûd Tirmizî, "Muḥammed b. ʿAbdullah Ḥasan", Fikr o Naẓar, XXVII/3, İslâmâbâd 1990, s. 41-71.

Mustafa Öz

MUHAMMED b. ABDULLAH el-MEHDÎ

(محمّد بن عبد الله المهدي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. el-Hasen el-Müsennâ b. el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 145/762)

Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı Medine'de isyan eden Ali evlâdının lideri.

100 (718-19) yılında (veya 92/711, 82/701) Medine'de doğdu. Babası Hz. Hasan'ın torunu Abdullah b. Hasan, annesi Hind bint Ubeyde'dir. İlk eğitimini babasından aldı; daha sonra Nâfi‘ Mevlâ Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Tâvûs ve Ebü'z-Zinâd'dan hadis öğrendi. Kendisinden Abdullah b. Ca‘fer el-Mahremî, Derâverdî ve Abdullah b. Nâfi‘ hadis rivayet ettiler. Nesâî gibi bazı muhaddisler onu hadis konusunda güvenilir saymıştır (Zehebî, VI, 210). Geleceğin siyasî lideri olacak şekilde yetiştirilen Muhammed'e "Mehdî" lakabı babası tarafından verilmiştir. Ayrıca zühd, takvâ ve mürüvvet sahibi bir kimse olduğundan "en-Nefsüzzekiyye" lakabıyla anılmıştır. 122 (740) yılında Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de Emevîler'e karşı başlattığı harekete katılan Muhammed için Hişâm b. Abdülmelik zamanında Muhammed el-Bâkır'ı imam tanımayan Beyân b. Sem‘ân ve Mugīre b. Saîd el-İclî gibi müfrit kimseler tarafından propaganda yapıldığı bilinmektedir (Safedî, III, 299).

II. Velîd'in ölümünün (126/744) ardından devletin yıkılmaya yüz tuttuğunu gören ve Muhammed el-Bâkır ile Ca‘fer es-Sâdık dışında bir araya gelen Hâşimîler'den Abbâsî ailesine mensup İbrâhim el-İmâm, Ebü'l-Abbas (es-Seffâh) ve Ebû Ca‘fer (el-Mansûr), Muhammed b. Abdullah'a biat edilmesini kararlaştırdılar. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, toplantı sonunda Ebû Ca‘fer'in Hz. Peygamber'in ailesi içinde halifeliğe Muhammed b. Abdullah'tan daha lâyık bir kimsenin bulunmadığını söyleyerek kardeşleriyle birlikte ona biat ettiğini yazmaktadır (Meḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn, s. 256). Bundan sonra imâmetini açıklayan Muhammed b. Abdullah biat

almaya başladı. 132 (750) yılında Abbâsîler iktidara geldiğinde Muhammed ve kardeşlerinden İbrâhim onları meşrû halife olarak tanımak istemediler ve ilk halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın ziyaretine gitmediler. Halife, muhtemelen daha güçlü hasımlarıyla mücadelesi yüzünden yahut onlardan herhangi bir zarar gelmeyeceği düşüncesiyle meselenin üzerinde durmadı (İbn Sa'd, s. 374). Ebû Ca'fer, halife olmasından kısa bir süre önce 136 (754) yılında veliaht sıfatıyla hacca gittiğinde aralarında Abdullah b. Hasan'ın da bulunduğu Medine ileri gelenleri tarafından karşılandı. Ebû Ca'fer, Abdullah'a oğullarının yerini sorduğunda ondan olumlu cevap alamayınca aralarında sert tartışmalar cereyan etti. Fakat Medine Valisi Ziyâd b. Ubeydullah el-Hârisî, Muhammed b. Abdullah'ı yakalatacağını söyleyerek Ebû Ca'fer'i teskin etti. Hac dönüşü halife olan Ebû Ca'fer el-Mansûr hemen Mekke ve Medine halkından biat alınmasını emretti. Bunun üzerine biat etmek istemeyen ve hayatlarından endişe duyan Muhammed ile İbrâhim Medine'den ayrıldılar. Basra, Kûfe, Aden ve Sind gibi yerlerde bir süre izini kaybettirmeye çalışan Muhammed, Medine'ye döndüğünde Radvâ dağı yakınlarında yaşayan Cüheyne kabilesinin himayesinde saklanmaya çalıştı. Medine'de üç valiyi Muhammed ve İbrâhim'i yakalayamadıkları için değiştiren Halife Mansûr, Ebû Müslim el-Horasânî gailesi ve Hâricî hareketleri gibi önemli hadiseler ortaya çıkınca Muhammed b. Abdullah ile bir müddet ilgilenemedi. Bu sırada Mansûr ile Muhammed'in birbirine karşı hakaret ve tehdit içeren yazışmalar yaptığı da bilinmektedir (Müberred, III, 1487-1501).

140 (758) yılında tekrar hacca giden Mansûr, Medine'de Hâşimîler'i toplayıp onlara çeşitli hediyeler verdikten sonra Muhammed b. Abdullah'ın nerede

bulunduğunu öğrenmeye çalıştı; onlar da Muhammed'in kendisine muhalefet etmek istemediğini, fakat korktuğu için saklandığını belirttiler. Daha sonra halife, Abdullah b. Hasan'la yaptığı bir görüşmede yine oğlunun nerede olduğu konusunda ondan bilgi alamayınca aralarındaki münasebetler gergin bir safhaya girdi. Taberî'nin rivayetine göre bu sırada Muhammed b. Abdullah'ın adamları halifeye suikast yapmak istedilerse de Muhammed bunu kabul etmedi (Târîḫ, VII, 552). Fakat haberin duyulması üzerine Mansûr başta babası olmak üzere Muhammed'in bütün yakınlarını hapsettirdi. Üç yıldan fazla hapiste kalan ve çok sert muamelelere mâruz

kalan Abdullah b. Hasan’la yakınları sonunda nakledildikleri Kûfe’deki bir hapishanede öldüler. Bunun üzerine Muhammed, Cüheyne ve diğer bazı kabilelerle Medine ahalisinden oluşan adamları ile Medine’yi ele geçirip Vali Riyâh b. Osman’la Abbâsî taraftarlarını hapsetti (1 Receb 145 / 25 Eylül 762; bk. İbn Sa‘d, s. 376). Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’in, hilâfeti Abbâsîler’den önce -özellikle Ebû Ca‘fer ve kardeşlerinin biatlarıyla- gerçekleştiği için Muhammed b. Abdullah’ı destekledikleri, hatta İmam Mâlik’in Mansûr’un hal‘ine fetva vererek Muhammed’e biatı teşvik ettiği kaydedilir. Mu‘tezile’nin bir kısmı harekete arka çıkarken Muhammed’in kardeşi İbrâhim de 1 Ramazan 145 (23 Kasım 762) tarihinde bir isyan başlattı ve Basra’yı zaptetti; böylece Medine ile Basra Muhammed b. Abdullah’ın hâkimiyetine girmiş oldu. Halife Mansûr, yeğeni Îsâ b. Mûsâ’yı 4000 kişilik bir kuvvetle Medine üzerine gönderdi. Îsâ, Medine’ye yaklaştığında Muhammed b. Abdullah’a ve şehir ahalisine bir mektup yollayarak teslim oldukları takdirde canlarına ve mallarına dokunulmayacağını söyledi. Teklifi reddeden Muhammed ve şehrin ileri gelenleri nasıl bir savaş taktiği uygulayacaklarını tartıştılar; sonunda Hz. Peygamber’in Hendek Savaşı’nda yaptığı gibi savunmada karar kılındı. Şehrin etrafındaki hendekler derinleştirilerek gerekli hazırlıklar yapıldı. Medine önlerine gelen Abbâsî kuvvetleri ramazanın sona ermesini beklemeden savaş düzenine girdiler ve Muhammed b. Abdullah’ın ordusundan kaçmak isteyenler için İbnü’l-Cerrâh (veya Ebü’l-Cerrâh; bk. İbnü’l-Esîr, V, 547) Mescidi civarı hariç şehri tamamen kuşatma altına aldılar. Îsâ b. Mûsâ tekrar, Medine halkına teslim oldukları takdirde canlarına ve mallarına dokunulmayacağını ve şehirden ayrılmak isteyenlere izin verileceğini ilân ettiyse de Medineliler buna hakaretlerle karşılık verdiler. Savaş başladıktan birkaç gün sonra hendekleri aşarak Medine sokaklarına yayılan Abbâsî güçleri karşısında tutunamayan halkın birçoğu öldü veya yaralandı, bir kısmı savaştan çekildi, bir kısmı da çevredeki dağlara kaçtı. Muhammed, yakınlarının kendisinin Basra veya Mekke’ye gitmesi yolundaki tekliflerini reddederek mensuplarının Medine’den ayrılmasına izin verdi ve kendisi az sayıda adamıyla çarpışmaya devam etti. Neticede isyanın bastırılmasında görev alan eski Mısır valisi Humeyd b. Kahtabe tarafından öldürüldü (14 Ramazan 145 / 6 Aralık 762); isyanı iki ay on yedi gün sürmüştü (İbn Sa’d, s. 378). Tarihçiler, bu çarpışmada onun nâdir görülen bir cesaret gösterdiğini ve düşmanlarından yetmiş kişiyi öldürdüğünü nakleder (Taberî, VII, 586). Muhammed’in kesik başı Îsâ b.

Mûsâ’nın önüne konulduktan sonra Îsâ bu başın sahibinin müminlerin emîrine baş kaldırdığı için öldürüldüğünü, aslında onun âbid ve zâhid bir kimse olduğunu ifade etti. Muhammed b. Abdullah’ın kesik başı Kûfe’de bulunan halifeye gönderildi; Muhammed’in kız kardeşiyle kızının halifeye müracaatları üzerine de Medine’ye getirilerek Bakī‘ Mezarlığı’nda gövdesinin yanına gömüldü. Muhammed b. Abdullah’ın ölümünden sonra taraftarları onun mehdîliğini iddia etmişler, Zeydiyye’nin Cârûdiyye fırkasından bazıları ise ölmediğine, yeryüzünü adaletle doldurmadan da ölmeyeceğine inanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 372-378; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 421-423; a.mlf., eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 673-674; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1487-1501; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 418, 424, 431-432, 450, 452-453; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 552-609; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 306-308; a.mlf., et-Tenbîh, s. 341; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 202-277; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 529-555; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. M. Ivaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Mısır, ts. (Dârü’l-maârif), s. 147-148; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 210-218; Safedî, el-Vâfî, III, 297-300; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâʾili’l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), III, 77-87; Semîre Muhtâr el-Leysî, Cihâdü’ş-Şîʿa fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsiyyi’l-evvel, Beyrut 1398/1978, s. 111-146; M. Süleyman Abdeh, Ḥareketü’n-Nefsi’zZekiyye Muḥammed b. ʿAbdillâh b. Ḥasan, Küveyt 1983; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 84-91; Kasım İlgün, Halife Mansûr ve Dönemi: 136-158/754-775 (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 78-102; İbrâhim es-Seâfîn, Fî Miḥrâbi’l-maʿrife, Beyrut 1997, s. 131-147; Gülgûn Uyar, Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı, İstanbul 2004, s. 148-230; T. Nagel, “Ein früher Bericht über den Aufstand von Muhammad b. ‘Abdullah im Jahre 145 h”, Isl., XLVI (1970), s. 227-262; Hasan Kurûn, “Meʾsâtü’n-Nefsi’zZekiyye”, ME,

XLIX/3 (1977), s. 510-519; F. Buhl, “Muḥammad b. ʿAbd Allāh”, EI[2] (İng.), VII, 388-389.

Mustafa Öz

MUHAMMED b. ABDURRAHMAN

(bk. İBN EBÛ LEYLÂ, Muhammed b. Abdurrahman).

MUHAMMED b. ABDURRAHMAN b. HİŞÂM

(bk. MEVLÂY MUHAMMED IV).

MUHAMMED b. ABDÜLCEBBÂR el-UTBÎ

(bk. UTBÎ, Muhammed b. Abdülcebbâr).

MUHAMMED ABDÜLHAK İLAHÂBÂDÎ

(محمّد عبد الحق إله آبادي)

Muhammed Abdülhak b. Şâh Muhammed b. Yâr Muhammed İlâhâbâdî (1836-1915)

Hindistanlı âlim.

Şâban 1252'de (Kasım 1836) İlâhâbâd'ın (Allahâbâd) Nîvân köyünde doğdu. Soyu Hz. Ebû Bekir'e ulaşmaktadır (Abdullah Mirdâd Ebü'l-hayr, s. 233). İlk eğitimini İlâhâbâd'da aldı ve Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Türâb Ali Leknevî'den (ö. 1281/1864) medrese sistemine göre ders okudu ve Şeyh Abdullah Gorakpûrî'ye biat etti. Daha sonra Delhi'ye gibip muhaddis Kutbüddin Dihlevî'den ve başka âlimlerden ders gördü. Dihlevî kendisine müselselât rivayetleri için icâzet verdi. Hint alt kıtasının İngiliz hâkimiyetine geçmesi üzerine ülkeden ayrıldı (1866). Dört yıl ikamet ettiği Medine'de Şeyh Ali b. Yûsuf ve Abdülganî b. Ebû Saîd Ömerî Dihlevî'den hadis ve tefsir gibi ilimler okudu; hadis ve tasavvuf icâzeti aldı. Felsefenin yanı sıra Muhyiddin İbnü'l-Arabî mesleğine göre tasavvufla da ilgilenen Muhammed Abdülhak Mekke'ye gittikten sonra ders vermeye başladı; elli yılını geçirdiği bu şehirde pek çok talebe yetiştirdi. Bunlar arasında Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer Dihlevî ve Abdülevvel Cavnpûrî zikredilebilir. Hac vesilesiyle Mekke'ye gelen Hintli

müslümanlar kendisinden ders alıyordu. Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin Delâʾilü'l-ḫayrât'ını çok okutması ve rivayet icâzeti vermesi sebebiyle "Şeyhü'd-Delâil" lakabı ile anıldı (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 220). Muhammed Abdülhak, 19 Şevval 1333 (30 Ağustos 1915) tarihinde Mekke'de vefat etti ve Cennetü'l-muallâ'da Rahmetullah el-Hindî'nin yanına defnedildi (a.g.e., VIII, 221). Kaynaklarda ölüm tarihiyle ilgili farklı bilgilere de rastlanmaktadır. Onun hadis ilminde titiz olmadığı bildirilmiştir. Bu durum tefsirindeki rivayetlerden de anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. el-İklîl ʿalâ Medâriki't-tenzîl. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl adlı tefsirinin hâşiyesi olup Nûr Muhammed'in gayretiyle yedi cilt halinde basılmış (Bhraich 1336), daha sonra dört cilt olarak tıpkıbasımı yapılmıştır (İstanbul, ts.). Müellife şöhretini kazandıran el-İklîl'de edebî açıklamalar ve dil tahlilleri dikkat çekmektedir. Eserde Kur'an kıssalarında Nesefî'nin zikretmediği ayrıntılara girilmiş, zaman zaman İsrâiliyat'a da yer verilmiştir. Medârikü't-tenzîl'de geçen müfessirlerin, grupların ve fikir hareketlerinin tanıtımına da geniş yer ayrılmıştır. Müellif, ahkâm âyetlerini açıklarken daha çok Hanefî fıkhından, bu arada Kerhî, Cessâs ve Burhâneddin el-Mergīnânî'nin kitaplarından yararlanmıştır. Ayrıca Hintli müfessirlerden Molla Ciyûn'un tefsirinden faydalanılan hâşiyede tasavvuf kaynakları da oldukça fazladır (eserin tanıtımı için bk. M. Sâlim Kıdvâî, s. 209-214; M. Ali Ayâzî, s. 149-150). 2. Sirâcü's-sâlikîn ʿalâ Minhâci'l-ʿâbidîn (Kahire 1331). Gazzâlî'ye ait eserin şerhidir (Abdurrahman Bedevî, s. 236). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi's-Süllem (Leknev 1314). Hangi telifin hâşiyesi olduğu kesinlikle bilinmemektedir. Serkîs'in kaydettiği üzere Hamdullah es-Sendîlî'ye ait mantık kitabının hâşiyesi olabileceği gibi Ahdarî tarafından yazılan ve yine kendisi tarafından şerhedilen es-Süllemü'l-mürevnaḳ fî ʿilmi'l-manṭıḳ'ın hâşiyesi de olabilir. 4. Nihâyetü'l-emel fî mesâʾili'l-ḥac ve'l-bedel. 5. Taʿlîḳāt ʿale'd-Dürri'l-Muḫtâr. Haskefî'nin eseri üzerine yapılmış bir hâşiyedir.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1673-1674; Brockelmann, GAL Suppl., II, 268; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367-69/1948-50, III, 272; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 57-58; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 220-221; M. Sâlim Kıdvâî, Hindustânî Müfessirîn aôr Un ki ʿArabî Tefsîreyn, Aligarh 1973, s. 209-214; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 236; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü'l-ʿArab fî şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 776; Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri'n-nevr (nşr. M. Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 233; M. Ali Ayâzî, el-Müfessirûn: Ḥayâtühüm ve

menhecühüm, Tahran 1414, s. 149-150; M. Hasan Bikâî, Kitâbnâme-i Büzürg-i Ḳurʾân-ı Kerîm, Tahran 1374 hş., II, 524; Velîd b. Ahmed el-Hüseyin ez-Zübeyrî v.dğr., el-Mevsûʿatü’l-müyessere fî terâcimi eʾimmeti’t-tefsîr ve’l-iḳrâʾ ve’n-naḥv ve’l-luġa, Medine 1424/2003, III, 2128; Füyûzurrahmân, Teʿârüf-i Ḳurʾân, Lahor, ts. (Mektebe-i Medeniyye), s. 173.

Abdülhamit Birışık

MUHAMMED ABDÜLKERÎM-i ALEVÎ

(bk. ABDÜLKERÎM-i MÜNŞÎ).

MUHAMMED ABDÜLKERÎM el-HATTÂBÎ

(bk. ABDÜLKERÎM el-HATTÂBÎ).

MUHAMMED b. ABDÜLMELİK

(bk. İBNÜ'z-ZEYYÂT, Muhammed b. Abdülmelik).

MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB

(محمّد بن عبد الوهّاب)

Muhammed b. Abdilvehhâb b. Süleymân et-Temîmî en-Necdî (ö. 1206/1792)

Vehhâbîliğin kurucusu.

1115'te (1703) Arap yarımadasının Necid bölgesinde küçük bir yerleşim birimi olan Uyeyne'de doğdu. Hanbelî mezhebinde önemli âlimler yetiştiren ailesi Benî Temîm kabilesine mensuptur. Babası Abdülvehhâb b. Süleyman, Necid bölgesinin tanınmış âlimlerindendi. Muhammed, temel dinî bilgileri Uyeyne kadısı olan babasından öğrendikten sonra Mekke'ye giderek kısa bir süre orada kaldı, ardından Medine'ye geçti. Medine'de Hanbelî âlimi Abdullah b. İbrâhim b. Seyf en-Necdî ve Muhammed Hayât es-Sindî başta olmak üzere dönemin ileri gelen âlimlerinden dinî ilimleri tahsil etti. Ardından çeşitli dinî grupların bulunduğu Basra'ya gitti. Ancak hocası Muhammed el-Mecmûî ile birlikte halkın dinî yaşantısındaki bazı uygulamalara karşı çıktığı için şehirden uzaklaştırıldı. Onun karşı çıktığı uygulama, daha sonraki yazılarında hasmâne atıflarda bulunduğu Basralı Şâzelî şeyhi Muhammed Emîn el-Kavvâz'ın (ö. 953/1546) türbesine yapılan ziyaretler ve burada gösterilen ibadet derecesindeki hürmetle alâkalı olabilir. Maddî imkânlarının yetersizliği yüzünden dolayı o dönemde Hanbelîliğin önemli merkezlerinden olan Dımaşk'a gidemeyip Lahsâ (Ahsâ) yoluyla Necid'e dönen Muhammed b. Abdülvehhâb, Uyeyne emîriyle ihtilâfa düşmesinin ardından Hureymilâ kasabasına taşınan babasının yanına yerleşti. Onun Necid'e dönmeden önce Bağdat, Halep, Hemedan, İsfahan, Kum, Rey, Dımaşk, Kudüs ve Kahire'yi ziyaret ettiği kaydedilmekteyse de bu bilgiler Vehhâbî kaynaklarınca doğrulanmamaktadır (Cook, JRAS, üçüncü seri: II/2 [1992], s. 193-197).

Muhammed b. Abdülvehhâb, Necid'e vardıktan sonra bir âlim olarak görev alması beklenirken babasının 1153'te (1740) ölümünün ardından şirk olarak gördüğü bazı dinî uygulamalara karşı ıslahat hareketi başlattı. Ancak ciddi

bir muhalefetle karşılaştı. Muhaliflerinin şiddete başvurmaları ve suikast teşebbüslerinden sonra Hureymilâ'dan ayrılarak Uyeyne'ye döndü. Burada daha önceden tanıdığı Emîr Osman b. Muammer tarafından iyi karşılandı ve fikirlerinin yayılması için siyasî destek gördü. Bu dönemde fikirlerini yaymakla kalmayıp Cübeyle'de Müseylimetülkezzâb taraftarlarına karşı yapılan savaşta şehid düşen bazı sahâbîlerin kabirlerini yıktırması sert tepkilere yol açtı. Lahsâ'nın güçlü kabilelerinden Benî Hâlid şeyhi Uyeyne emîrine Muhammed'i öldürmesi veya sürgüne göndermesi konusunda baskı yapmaya başladı. Bunun üzerine Muhammed 1158'de (1745) Suûd ailesinin yönetimindeki Dir'iye'ye gitmek zorunda kaldı.

Dir'iye'ye yerleşmesi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatında bir dönüm noktası oldu. Suûd ailesi kendisine sahip çıktı ve fikirlerinin yayılmasına destek verdi. Bu destek, Muhammed b. Suûd ile oğlu ve halefi Abdülazîz dönemlerinde de devam etti. Bu dönem, Vehhâbî hareketinin geleceği ve etkinliği bakımından en önemli devre olarak görülmektedir. Muhammed dinî muhaliflerini müşrik diye adlandırdığından taraftarları bunlara karşı cihad başlattı. Vehhâbîlik hareketi, yaklaşık otuz yıl süren yavaş ve düzensiz bir yayılma döneminin ardından Suûd ailesinin Necid'in tamamına hâkim olmasıyla büyük bir ivme kazandı. Bu müddet zarfında İbrâhim b. Süleyman, 1187'de (1773) Riyad'ı terketmek zorunda kalan

Emîr İbn Devvâs ve Zeyd b. Zâmil gibi önemli muhalifler bertaraf edildi.

Vehhâbî prensipleriyle donanmış Suûdî yayılmasına Necid dışından da sert tepkiler geldi. En önemli ve uzun süreli tepkiyi Lahsâ emîrlerinin mensup olduğu Benî Hâlid kabilesi gösterdi. Vehhâbîler'e karşı dört büyük saldırı gerçekleştiren Benî Hâlid 1204'te (1789-90) ağır bir yenilgiye uğradı. Necran'daki İsmâilî Mekârime ailesi, Irak'ın büyük kabilelerinden Müntefiḳ Arapları ve Mekke Emîri Şerîf Gālib, Necid'de giderek artan Vehhâbî-Suûdî gücüne karşı mücadele ettiler. Bunların arasında en ciddi tehdidi, 1178'de (1764) Suûdî hâkimiyetine son vermeye çalışan ve Vehhâbîler'i bozguna uğratan Mekârime oluşturdu. Suûdî-Vehhâbî ittifakı, bütün bu saldırılara karşı koymakla kalmayıp gücünü daha da arttırdı. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın 1792'de ölümünün ardından Suriye, Irak ve Hicaz yönlerinde yayılma çabaları sürdürüldü.

Muhammed b. Abdülvehhâb, tevhid konusundaki düşüncesi doğrultusunda dönemindeki müslümanların birçoğunun fiilleri yüzünden müşrik sayılması gerektiğini ileri sürerek onlara karşı cihadı müslümanların en temel vazifelerinden biri kabul etmiştir (daha geniş bilgi için aş.bk.). Muhammed'in savunduğu temel prensipler aslında İslâmî olmakla birlikte bunların uygulanmasında ortaya koyduğu uzlaşmaz tutumu yüzünden kendisine saygı duyan çağdaşları dahi rahatsız olmaktaydı. Görüşleri önemli ölçüde, Hanbelî mezhebinin büyük âlimlerinden İbn Teymiyye ve onun talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin etkisi altında şekillenmekle birlikte bunların hiçbiri benimsemediği dinî hayat tarzına karşı cihad ilân etmemişti. Çağdaşı olan ulemâ arasında önemli bir yere sahip bulunan Yemenli Emîr es-San'ânî, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini başlangıçta kısmen desteklemiş olmasına rağmen öldürme ve yağmalama olayları sonrasında onu İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in fikirlerini eksik ve yanlış anlamakla suçlamış, hatta 1170'te (1756-57) kendisini zemmeden bir şiir yazmıştır.

İbn Abdülvehhâb'ın gelecek nesiller üzerinde etkisi çok büyük olmuştur. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Necid bölgesinde Vehhâbîliğin siyasî dayanağı olan Suûdîler'e vurduğu darbeden kısa bir süre sonra Suûdîler bölgede tekrar etkilerini arttırdılar. Ancak Vehhâbî prensiplerinin uygulanması konusunda eski katı ve uzlaşmaz tutumlarından vazgeçtiler. Arabistan'daki etkinliğinde Suûdîler'in siyasî ve askerî desteğine dayanan Vehhâbîlik, Arap olmayan müslümanlara da tesir etti. Bunun iki temel sebebe dayandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, İslâm'da tevhid inancına verilen önemle toplumların günlük dinî hayatları ve uygulamaları arasında birtakım farklılıkların bulunmasıdır. Bu farklılığın fazla görüldüğü toplumlarda Vehhâbîlik daha kolay yayılabilmiştir. İkinci sebep, görüşlerini Batı kültür ve nüfuzuna çok uzak bir bölgede geliştiren Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ortaya koyduğu ilkelerin Avrupa'nın kültürel nüfuzunun ciddi şekilde etkili olmaya başladığı dönemde birçok müslümanın alâkasını çekmesidir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın özellikle İslâm'ın tevhid esasına vurgu yapması ve dinin bid'atlardan arındırılması gerektiğine dikkat çekmesi çok önemlidir. Bu yönüyle Vehhâbîlik, Selefiyye hareketi üzerinde de tesirini göstermiş ve günümüz İslâmî hareketlerini kısmen yönlendirmiştir (ayrıca bk. VEHHÂBÎLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Müʾellefâtü’ş-Şeyḫi’l-İmâm Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb (nşr. Abdülazîz er-Rûmî v.dğr.), Riyad, ts. (Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), I-XII, tür.yer.; İbn Gannâm, Ravżatü’l-efkâr, Bombay 1337; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü’l-mecd fî târîḫi Necd, Riyad, ts. (Mektebetü’r-Riyâdi’l-hadîse), I, 6-16, 89-96; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu Necd, Kahire 1347, s. 76-88; G. S. Rentz, Muhammad ibn Abd al-Wahhāb (1703/04-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia (doktora tezi, 1948), University of California; H. St. J. B. Philby, Saudi Arabia, London 1955, bk. İndeks; A. M. Vasiliev, Puritane Islama? Vakhkhabizm i pervoye gosudarstvo Saudidov v Aravii, 1744/45-1818, Moskva 1967; Lemʿu’ş-şihâb fî sîreti Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb (nşr. Ahmed Mustafa Ebû Hâkime), Beyrut 1967; Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm, ed-Devletü’s-Suʿûdiyyetü’l-ûlâ, Kahire 1975; Abdullah Sâlih el-Useymîn, Târîḫu’l-memleketi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye, Beyrut 1984-95, I-II, tür.yer.; E. Peskes, Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb (1703-92) im Widerstreit, Beirut 1993; M. Cook, “The Provenance of the Lamʿ al-shihāb fī Sīrat Muhammad ibn Abd al-Wahhāb”, JTS, X (1986), s. 79-86; a.mlf., “On the Origins of Wahhābism”, JRAS, üçüncü seri: II/2 (1992), s. 191-202; Samer Traboulsi, “An Early Refutation of Muhammad ibn Abd al-Wahhāb’s Reformist Views”, WI, XLII/3 (2002), s. 373-415; H. Laoust, “Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad”, EI² (İng.), III, 677-679.

Mıchael Cook

İlmî Şahsiyeti.

Kültürlü bir aile çevresinde dünyaya gelen Muhammed b. Abdülvehhâb öğrenimine babasının rehberliğinde başladı. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra Hanbelî âlimi Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin fıkha dair eserlerini okudu. Bilgisini geliştirmek amacıyla Mekke’ye gitti; burada arzuladığı ilmî havayı bulamadığı için Medine’ye geçti. Bu şehirde karşılaştığı Hanbelî âlimi Abdullah b. İbrâhim b. Seyf en-Necdî onun en önemli hocası olmuştur. Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye anlayışı

çerçevesindeki yeni Hanbelîlik ekolünü destekleyen Abdullah b. İbrâhim'den Kütüb-i Sitte ile birlikte İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'lerini okuyup icâzet aldı. Medine'deki diğer hocaları arasında Muhammed Hayât es-Sindî, Muhammed b. Süleyman el-Kürdî, Şeyh Ali Efendi ed-Dağıstânî ve Abdüllatîf el-Afâlikî el-Ahsâî gibi âlimler sayılabilir. Daha sonra Basra'ya giden ve orada uzun süre kalan Muhammed b. Abdülvehhâb, Muhammed el-Mecmûî'den dil bilimleri, hadis ve siyer tahsil etti. Çok karışık dinî grupların bulunduğu bu şehirde Şîa ve çeşitli İslâm fırkaları hakkında bilgi edinme imkânı buldu. Özellikle halkta görülen velîlere ibadet derecesindeki hürmetin tezahürleri ve bunun sünnetle bağdaştırılamayan uygulamaları kendi tezini ileri sürmesine zemin hazırladı. Burada ortaya koyduğu fikirlerinden dolayı kendisi ve hocası şehirden uzaklaştırıldı.

Muhammed b. Abdülvehhâb, bir süre Lahsâ'da Abdullah b. Abdüllatîf eş-Şâfiî'nin yanında kalarak ondan faydalandı, ardından Hureymilâ'ya geçti. Bu şehirde bir taraftan babasının tefsir ve hadis derslerine devam ederken diğer taraftan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerini incelemeye koyuldu. Bu eserler ufkunu genişlettiği gibi İslâm dışı akımlarla mücadele gücünü de arttırdı. Çevresinde toplanan öğrencilere verdiği dersler yanında ilk eseri olan Kitâbü't-Tevḥîd'i burada kaleme aldı.

İbn Abdülvehhâb, ilk Hanbelî âlimlerinden ve bilhassa İbn Teymiyye'nin doktriniyle kısmen İbn Kayyim el-Cevziyye'nin fikirlerinden etkilenmiştir. Onun Hanbelîler tarafından Ehl-i sünnet'e uymadığı tesbit edilen Şîa, Muʿtezile ve Hâricîler gibi fırkalara karşı düşmanca duygular beslediği yazılarından anlaşılmaktadır. İbn Abdülvehhâb'a göre peygamberlerin ve semavî kitapların gönderilme sebebi olan tevhid "tevhîdü'r-rubûbiyye, tevhîdü'l-ulûhiyye (tevhîdü'l-ibâde), tevhîdü'l-esmâ ve's-sıfât" olmak üzere üç bölümde ele alınmalıdır. Birinci nevi tevhid yaratma, rızık verme ve kâinatı idare etme gibi fiillerinde Allah'ı birlemektir. Gerek müslümanlar gerekse gayri müslimler

Allah'ın bu nevi fiillerinde bir ve tek olduğunu kabul ederler. Tevhîdü'l-ulûhiyye sadece Allah'a ibadet etmek demektir. Resûl-i Ekrem zamanında müşrikler de rubûbiyyet tevhidini benimsiyorlardı, ancak onların bu durumu ulûhiyyet tevhidini kapsamıyordu. Peygamberler, kavimlerini yalnız

Allah'ın rızık veren ve kâinatı idare eden bir yaratıcı olduğu anlamındaki tevhid inancına çağırmıyor, özellikle ibadetin münhasıran O'nun için yapılması gerektiğini önemle vurguluyorlardı. Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye'nin, "İbadet Allah'ın sevdiği ve razı olduğu her türlü sözü, ayrıca zâhir ve bâtın amelleri ihtiva eden bir kavramdır" şeklindeki tarifine uyarak dua etme, mânevî alanda yardım isteme, adakta bulunma ve tevekkül etme gibi hususları da ibadet saymış, bunların sadece Allah için yapılması gerektiğini belirtmiştir. Yardım istemede birincisi hastanın şifa bulması, insan gücünü aşan bir sıkıntının bertaraf edilmesi, hidayete ulaştırma gibi sadece ilâhî kudretin yeteceği şeyler, diğeri ise karşılıklı yardımlaşma çerçevesinde insanların üstesinden gelebileceği hususlar olmak üzere iki ayrı şekilde değerlendirilebilir. Yardımın sadece yaşayan insandan talep edilmesi gerekir. Kişinin müslüman kardeşinden kendisi için dua etmesini istemesi de câizdir; fakat ölmüş bir kimseden veya yanında bulunmayan birinden (şeyh, imam) istekte bulunulması şirk sayılır. Bu sebeple dünya hayatında kendisiyle Allah arasına vasıta ve şefaatçi koyma, birinin mânevî gücüne sığınma gibi dua çeşitlerinin hepsi reddedilmelidir. Halk arasında velî diye tanınan kimselerin kabirlerini ziyaret için seyahatte bulunmak, türbelerine dilekler asmak, isimlerini tâzim ifadeleriyle anmak, onlardan duaların kabul edilmesini talep etmek şirktir. Mu'tezile ve Hâricîler gibi şefaati reddedenlerle onu Peygamber'in sahip olduğu bir hak şeklinde düşünenlere karşı olan Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre Resûlullah'ın sadece sâlihler için değil ümmetinin âsileri için de kıyamet gününde Allah'tan şefaat izni isteyeceği ve onların bu sayede cennete gireceği birçok hadiste belirtilmiştir. Fakat şefaat yalnız Allah'a ait olup Resûl-i Ekrem ancak O'nun izniyle şefaat edebilecektir. Bundan dola-yı Peygamber'in şefaatine nâil olabilmek için şefaatin Allah'tan istenmesi gerekmektedir. Ashabın Resûlullah'ın duası ile Allah'a tevessül etmekten anladığı şey onun sağlığında câizdi; vefat ettiğinde ise bunu bırakmışlar ve amcası Abbas'tan kendileri için dua etmesini istemişlerdir. Muhammed b. Abdülvehhâb yaygın sûfî telakkilerine karşı çıkarak gavs, aktâb, evtâd, abdal gibi mânevî rütbeleri reddetmekte ve bunları haram bid'atlardan saymaktadır.

Tevhidin isimler ve sıfatlar sistemiyle tamamlanacağını söyleyen İbn Abdülvehhâb'a göre Kur'an ve hadislerden oluşan naslarda yer alan isim ve sıfatların benimsenmesi gerekir. Bu sebeple, "Allah cisim, cevher yahut

arazdır" diyen kimse bid'atçı olduğu gibi aksini söyleyen de bid'atçıdır. Ayrıca Allah'ın sıfatlarını sayı ile sınırlandırmayıp naslarda geçenleri olduğu gibi kabul etmeli ve bunların hakikatine inanmalıdır. Muhammed b. Abdülvehhâb kabir ziyaretini iki kısma ayırır. Meşrû ziyaretin âhiretin hatırlanması, ölülerin unutulmaya terkedilmemesi ve onlar için Allah'a dua edilmesi amacına dayandığını söyler. Buna karşılık ölülerden yardım ve şefaat istenmesi için yapılan ziyaretlerin haram olduğunu belirtir. Ayrıca kabirlerde mescid inşa ederek buralarda ibadet maksadıyla toplanmak, bu tür ziyaretler için yolculuğa çıkmak -Hz. Peygamber'in kabri de olsa-câiz değildir.

İbn Teymiyye'nin, dinin tevhide ve Allah'ın koyduğu esaslara göre ibadet ilkelerine dayandığı düşüncesinden hareket eden Muhammed b. Abdülvehhâb, başta Sünnîlik bünyesine sokulan kelâm ilmini ve naslara dayandırılmak istenen tasavvufun bütün şekillerini, ayrıca taklidi şiddetle eleştirir, bunları bid'at olarak değerlendirir. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusunda yine İbn Teymiyye'nin etkisinde bulunmasına rağmen düşüncelerinin uygulanması hususunda onu geride bıraktığı görülür. Zira İbn Teymiyye bu görevin yapılabilmesi için mâruf ve münkerin bilinmesi, tatbikatta nezaketle davranılması, karşılaşılacak zorluklara sabredilmesi gibi esaslar koyarken İbn Abdülvehhâb'ın bunlara uymadığı ve çevresinde mensubu olmayanların nefretini celbettiği bilinmektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a ait fikirlerin büyük bir kısmının hem kendi devrinde hem daha sonra eleştirilmesine rağmen düşünce sisteminin geniş bir sahada etkili olduğu, Batı'nın İslâm dünyasını işgal devresinde dinî değerlerin arındırılması ve İslâmî şuurun uyanması konusunda önemli ölçüde rol oynadığı bilinmektedir. Başlangıçtan itibaren özellikle hac mevsimlerinde dünyanın çeşitli bölgelerinden gelen müslümanlar Vehhâbî düşüncelerini tanıma fırsatını bulmuşlardır. Hindistan'da Tarîkat-ı Muhammediyye hareketinin kurucusu Ahmed Şehid'in 1822 yılında hacca geldiğinde bid'atların izâlesi ve Selef akîdesine dönüş konusunda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşüncelerinden geniş ölçüde etkilendiği, ayrıca Kuzey Afrika'da Muhammed b. Ali es-Senûsî tarafından başlatılan Senûsiyye hareketinin gerçekleştirdiği inkılâplar hususunda onun görüşlerinden faydalanıldığı kabul edilir. Bu arada Yemen'de Zeydiyye âlimlerinden Şevkânî, Muhammed b. Abdülvehhâb'la karşılaşmamasına

rağmen özellikle ictihadın teşvik edilmesi ve taklidin ortadan kaldırılması gibi meselelerde onunla aynı kanaati paylaşmıştır. Bid‘atlarla mücadele edilmesi gereğini duyan, bir kısım mukallitlerce kapandığı ileri sürülen ictihad kapısının açılması düşüncesinde olan Muhammed Abduh da İbn Abdülvehhâb'dan kısmen etkilenmiştir (Ahmed Emîn, s. 21-23).

Osmanlı-Türk toplumunda ise Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşünceleri ve başlattığı hareket tasvip görmemiş, kendisi bir isyancı olarak, düşünceleri de Hâricî telakkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Onun, ulûhiyyet tevhidi anlayışı çizgisinde yaratılmışlara ibadet konumunda gördüğü aşırı saygı ve bağlılık, kabir ziyareti, mistisizmi andıran derunî hayat, dinin temel hükümlerine akıl ve bilim açısından yaklaşımda bulunup onların sistemleştirilmesi, haberî sıfatların bu çerçevede yorumlanması gibi konulara yöneltti̇ği sert eleştiriler çok aşırı bulunmuştur. Bu tür bir din anlayışının hem samimi müslümanları itham altında bırakmak, onları şirkle suçlamak, hem de İslâmiyet'i bütün insanlığa hitap eden evrensel bir din olmaktan çıkarıp bir kabile dini haline getirmek gibi olumsuz sonuçlara götüreceği endişesi dile getirilmiştir. Bunun yanında tevhid inancını özünde zedeleyecek, dinin görünümüne zarar getirecek telakki ve davranışların müslüman toplum hayatından ayıklanmasının gereği de vurgulanmıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ölümünden sonra nesli onun ilmî fonksiyonunu sürdürmüştür. Suûd b. Abdülazîz'in Hicaz'ı zaptetmesinde (1805-1806) kendisine katılan ve Irak'taki hareketini destekleyen Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, bid‘at ehlinden kabul ettiği İsnâaşeriyye ve Zeydiyye doktrinlerine karşı reddiyyeler kaleme almıştır. Yine İbn Abdülvehhâb'ın torunu olup Dir‘iye kadılığı yapan, bu arada siyasete de

karışan Süleyman, Vehhâbîlik ve Irak münasebetlerini ele alan Kitâbü't-Tavżîḥ isimli bir eser yazmıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ilmî ve siyasî görüşleri günümüze kadar özellikle Suudi Arabistan'da ve Körfez ülkelerinde etkilerini sürdürmüştür.

Eserleri. 1. Kitâbü't-Tevḥîd*. Müellifin, öğretilerini en sert biçimde Hanbelî doktrini üzerine bina ederek kaleme aldığı temel eseri olup tevhid, şirk, şirke götüren hususlar, şefaat vb. konuları ele almaktadır. Üzerinde birçok çalışma yapılan ve yabancı dillere çevrilen eserin çeşitli neşirleri

gerçekleştirilmiştir (meselâ Kahire 1366/1946; Riyad 1382/1962; Beyrut 1390/1970; Medine 1980, 1409/1989). 2. Keşfü'ş-şübühât. Gerçek tevhide uymayan müslümanlara bir reddiye olan eser birçok defa yayımlanmıştır (Kahire l380/1961; Medine 1395/1975; Tâif 1400/1980; Cidde 1400/1980; Riyad 1404/1984; Mekke 1406/1986; diğer neşirleri için bk. Ahmed Muhammed ed-Dübeyb, s. 54-57). 3. Kitâbü'l-Uṣûli'ṣ-ṣelâṣe. Abdülazîz b. Suûd'un isteği üzerine yazılmış ilmihal türündeki risâlede rab isminin anlamı üzerinde durulmuş, dinî rükünlerin açıklanmasına çalışılmış ve Hz. Peygamber'in sîretine kısaca yer verilmiştir (Riyad 1380/1960, 1382/1962, 1390/1970, 1400/1980; Medine 1410/1990). 4. Kitâbü Uṣûli'd-dîn (nşr. İsmâil el-Ensârî - Abdullah b. Abdüllatîf Âlü'ş-Şeyh, Riyad 1400). 5. Kitâbü Fażli'l-İslâm. İslâm kavramı, büyük günahlar, bid'at, iman esasları gibi konuları içerir (Riyad 1390/1970). 6. Mebâdiʾü'l-İslâm. Ahmed Celâl ve Muhammed Gālî tarafından İngilizce'ye çevrilerek metniyle birlikte yayımlanmıştır (Fundamentals of Islam, Riyad 1400/1980). 7. el-Kebâʾir (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Kahire l987). Son iki eser M. Reşîd Rızâ'nın açıklamalarıyla Mecmûʿatü'l-ḥadîṣ içinde neşredilmiştir (Riyad 1400). 8. Mesâʾilü'l-câhiliyyeti'lletî ḫâlefehâ Resûlullâh. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin açıklama ve ilâveleriyle basılmıştır (Kahire 1347, 1376, 1394/1974; Tâif 1394/1974; Riyad 1408/1988). 9. ʿAḳīdetü'l-fırḳati'n-nâciye (nşr. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut 1399/1979). 10. Risâle fi'r-red ʿale'r-Râfıża (nşr. Nâsır b. Sa'd er-Reşîd, Kahire 1980). 11. Eḥâdîṣ fi'l-fiten ve'l-ḥavâdiṣ (nşr. Muhammed Hasan Selâme - Muhammed Şevkī Hıdr, Riyad l398). 12. Mecmûʿu'l-ḥadîṣ ʿalâ ebvâbi'l-fıḳh. İlk cildi Halîl İbrâhim Molla Hâtır, II. cildi de Mahmûd et-Tahhân tarafından neşredilmiştir (Riyad 1398). 13. Mebḥaṣü'l-ictihâd ve'l-ḫilâf. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn adlı eserindeki ictihad ve hilâf bahislerinin özeti olup Abdurrahman b. Muhammed es-Sedhan ve Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrîn'in tashihiyle yayımlanmıştır (Riyad 1398). 14. Muḫtaṣarü'l-İnṣâf ve'ş-Şerḥi'l-kebîr. Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin el-Mukniʿ isimli kitabı üzerine Ali b. Süleyman el-Merdâvî tarafından kaleme alınan el-İnṣâf ve Ebü'l-Ferec İbn Kudâme'nin yazdığı eş-Şerḥu'l-kebîr adlı şerhlerin muhtasarı olup Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî ve Sâlih b. Muhammed Hasan tarafından neşredilmiştir (Riyad 1398). 15. el-Mesâʾilüʾlletî laḫḫaṣahâ Şeyḫülislâm Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb min fetâvâ İbn Teymiyye. İbn Teymiyye'nin 135 fetvasının özetlendiği bu çalışmayı Ebü'l-Fidâ es-Seyyid Abdülmaksûd el-Eserî yayımlamıştır (Riyad 1408/1988). 16. Fetâvâ ve

mesâʾil. Yaklaşık kırk fetvayı ihtiva eder. 17. Muḫtaṣaru sîreti'r-Resûl (nşr. M. Hâmid el-Fıkī, Riyad 1375/1956; Medine 1408/1988; Abdurrahman b. Nâsır v.dğr., Lahor 1408/1988). Hz. Muhammed'in Hayatı, Muhtasaru Siyeri'r-Resul (Ankara 1977) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 18. Muḫtaṣaru Ẕâdi'l-meʿâd. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait eserin özetidir (Beyrut 1391/1971, 1984). 19. Naṣîḥatü'l-müslimîn. M. Reşîd Rızâ'nın açıklamalarıyla Mecmûʿatü'l-ḥadîs̱ içinde neşredilmiştir (Riyad 1400). 20. el-Ḫuṭabü'l-minberiyye. Otuz sekiz hutbe içermektedir. Son iki eser Sâlih b. Abdurrahman el-Atram ve Muhammed b. Abdürrâzık ed-Düveyş tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1399). Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bunların dışında tefsir, akaid ve fıkıhla ilgili bazı risâleleri, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ve kendi davetini açıklama konusunda elli bir adet yazışması bulunmaktadır. Onun bütün çalışmaları Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî, Muhammed Biltâcî ve Seyyid Hicâb tarafından Müʾellefâtü'ş-Şeyḫi'l-İmâm Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb adıyla on iki cilt halinde neşredilmiştir (Riyad, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Müʾellefâtü'ş-Şeyḫi'l-İmâm Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb (nşr. Abdülazîz er-Rûmî v.dğr.), Riyad, ts. (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), I-XII, tür.yer.; İbn Gannâm, Târîḫu Necd (nşr. Nâsırüddin el-Esed), Beyrut 1405/1985, s. 81-180; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü'l-mecd fî târîḫi Necd, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), I, 7-102; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu Necd el-Ḥanbelî, Mekke 1349, s. 6-89; H. St. J. B. Philby, Arabia, London 1930, s. 8-26; Ahmed Emîn, Züʿamâʾü'l-ıṣlâḥ fî ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), s. 10-25; Îżâḥu'l-meknûn, I, 307; II, 273, 342, 361; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 350; Brockelmann, GAL, II, 390; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 437-441; Haydar Bammat, İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri (trc. Bahadır Dülger), Ankara 1963, s. 377-386; Fazlur Rahman, Islam, London 1966, s. 196-201; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, Târîḫu'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye fî ʿaṣri'ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Beyrut, ts. (Metâbiu dâri'l-kütüb), s. 55-76,

141-145, 158-204; Enver el-Cündî, Terâcimü aʿlâmi'l-muʿâṣırîn fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Kahire 1970, s. 393-400; Ahmed b. Hacer Âlü İbn Ali, eş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Mekke 1395, s. 15-80; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 497-498; Ahmed Muhammed ed-Dübeyb, Âs̱ârü'ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Riyad 1402/1982; C. Zeydân, Âdâb, III, 349-350; Mes'ûd en-Nedvî, Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Riyad 1404/1984; Cemîl b. Ömer eş-Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Fevvâz ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1986, s. 150-169; Selâhaddin el-Muhtâr, Târîḫu'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Beyrut, ts. (Mektebetü'l-hayât), s. 35-38, 55; Abdullah Sâlih el-Useymîn, eş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Riyad 1412/1992; Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", JAOS, CXIII/3 (1993), s. 349-351; H. Laoust, "Ibn ʿAbd al-Wahhāb", EI² (İng.), III, 677-679; J. O. Voll, "Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad", ERE, VI, 551-552; Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan", DİA, III, 257; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", a.e., XV, 531-532, 539; Ayman al-Yassini, "Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 159-160.

Mustafa Öz

MUHAMMED b. ABDÜSSELÂM

(bk. HUŞENÎ, Muhammed b. Abdüsselâm).

MUHAMMED b. ACLÂN

(محمّد بن عجلان)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Aclân el-Kureşî elMedenî (ö. 148/765)

Muhaddis ve fakih tâbiî.

Abdülmelik b. Mervân'ın hilâfeti yıllarında (685-705) doğduğu belirtilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 317). Kureyş'ten Velîd b. Utbe'nin kızı Fâtıma'nın âzatlısıdır. Medine'de yaşamakla birlikte Mısır'a gidip İskenderiye'de evlendiğine (Mizzî, XXVI, 107), Yahyâ el-Kattân'ın Kûfe'de onu gördüğüne dair bilgilerden (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 321) bazı seyahatler yaptığı anlaşılmaktadır.

en-Nefsüzzekiyye Muhammed b. Abdullah el-Mehdî'nin Medine'de Abbâsîler'e

karşı başlattığı harekât içinde yer alan Muhammed b. Aclân, Ca'fer b. Süleyman el-Hâşimî Medine valisi olunca yakalanıp valinin huzuruna getirildi. Ca'fer b. Süleyman onun elinin kesilmesini veya başka bir şekilde cezalandırılmasını emretti, ancak şehrin ileri gelenlerinin arzusu üzerine serbest bırakıldı. Muhammed b. Aclân 148 (765) yılında Medine'de vefat etmiş olup bu tarih 147 ve 149 olarak da kaydedilmiştir.

Muhammed b. Aclân babasından ve Enes b. Mâlik, Ebân b. Sâlih, Âsım b. Ömer b. Katâde, İyâs b. Muâviye, Bükeyr b. Abdullah b. Eşec, Sevr b. Zeyd ed-Dîlî gibi âlimlerden hadis rivayet etmiş; kendisinden oğlu Abdullah, İbrâhim b. Ebû Able el-Makdisî, Esbât b. Muhammed el-Kureşî, Bişr b. Mufaddal, Bişr b. Mansûr, Hayve b. Şüreyh ve diğerleri rivayette bulunmuştur.

Mescidi Nebevî'de bir ders halkası oluşturan Muhammed b. Aclân çok hadis rivayet etmesi, fıkıh bilgisi ve fetvaları ile dikkati çekmiş, ibadete düşkünlüğü ve güzel ahlâkıyla tanınmıştır. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b.

Hanbel, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebü'l-Hasan el-İclî, Nesâî ve Ya'kūb b. Şeybe gibi âlimler onu sika kabul etmiş, fakat bazı hadisçiler hâfızasının zayıflığından söz etmiştir. Zehebî, hadislerinin sahih niteliğinde değilse de hasen derecesinden daha aşağı olmadığını söylerken (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 322) muhtemelen onun hâfızasıyla ilgili bu durumu dikkate almıştır. Naklettiği hadislerin Ṣaḥîḥayn'da ancak şâhid olarak yer alması da bu yönüyle ilgili olmalıdır. Diğer dört Sünen müellifinin eserlerinde rivayetlerine yer verdiği Muhammed b. Aclân'dan nakledilen bir hadisle ilgili bir soru üzerine İmam Mâlik'in söylediği, "İbn Aclân bu tür şeyleri bilmezdi ve âlim değildi" sözünü de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür (a.g.e., VI, 320; VIII, 104).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Daʿavât", 13, "Tevḥîd", 13; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, I, 196-197; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 354-356; Tirmizî, el-ʿİlel (es-Sünen içinde, nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1385/1965, V, 745; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 410; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 595; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 580, 599, 604-605; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 49-50; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 386-388; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VIII, 114-115; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 317-322; VIII, 104; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 644-647; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXVI, 101-108; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 341-342.

Zekeriya Güler

MUHAMMED AHMED DEHMÂN

(محمّد أحمد دهمان)

Muhammed b. Ahmed b. Hâlid Dehmân ed-Dımaşkī (1899-1988)

Suriyeli tarihçi ve muhakkik.

Şam'da doğdu. İlk öğrenimine Şam kurrâ ve ulemâsından olan babası Ahmed Dehmân'ın yanında başladı. Daha sonra medrese tahsiline devam etti ve aralarında Ebü'l-Hayr el-Meydânî ile Muhammed el-Kutb'un bulunduğu pek çok âlimden ders aldı. Ancak onu en çok etkileyen hocası ıslah hareketinin önde gelen isimlerinden Abdülkādir Bedrân'dı. Osmanlılar'ın I. Dünya Savaşı'nın ardından Suriye'den çekilmesiyle yeni kurulan hükümet tarafından müderris tayin edildi, bu arada Osmanlı ve Memlük tarihiyle ilgilendi. Özellikle Şam tarihine yöneldi ve kendisi de bir Hanbelî ve Selefî olduğundan Hanbelîliğin merkezi durumundaki Sâlihiye semtiyle ilgili çalışmalar yaptı, burayı tanıtan metinler neşretti. Müslümanların geri kalmasının asıl sebebini ilmî yetersizliğe bağlayan Dehmân ilme önem verilmesi ve ıslah çalışmaları yapılması için gayret gösterdi. Bu konuda görüşlerini dile getirmek amacıyla el-Miṣbâḥ dergisini çıkardı. Küçük Âdiliyye Medresesi'nde Mektebü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye adıyla bir müessese kurarak burada bir kısım fikir arkadaşlarıyla birlikte Arap edebiyatı ve İslâm kültürü hakkında konferanslar verdi. Ayrıca çeşitli gazetelerde, Mecelletü't-Temeddüni'l-İslâmî ve Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿArabî'de yazılar yazdı. Suriye ilim hayatına yaptığı katkılar sebebiyle 1983'te birinci dereceden Suriye üstün başarı nişanı ile ödüllendirildi. Muhammed Ahmed Şam'da vefat etti.

Eserleri. A) Telifleri. Kitâbü'ṣ-Ṣıyâm (Dımaşk 1922); Dürûsü't-tecvîdi'l-ḥadîs̱e (Dımaşk1924); Fî riḥâbi Dımaşḳ (Dımaşk 1982); Dirâsât fi's̱-s̱eḳāfeti'l-İslâmiyye (Dımaşk 1983); Vülâtü Dımaşḳ fî ʿahdi'l-Memâlîk (Dımaşk 1984); Muʿcemü'l-elfâẓi't-târîḫiyye fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî (Dımaşk 1990).

B) Neşirleri. Dârimî, Sünenü'd-Dârimî (baskı yeri yok, 1349); İbn Vaddâh, Kitâbü'l-Bidaʿ ve'n-nehyü ʿanhâ (Dımaşk 1400/1980; Kahire 1411/1990); Ebû Amr ed-Dânî, el-Muḳniʿ fî maʿrifeti mersûmi meṣâḥifi ehli'l-emṣâr maʿa Kitâbi'n-Naḳṭ (Dımaşk 1359/1940, 1403/1983); Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Târîḫu medîneti Dımaşḳ (X. cilt, Dımaşk 1952); İbn Ecâ el-Halebî, el-ʿIrâk beyne'l-Memâlîk ve'l-ʿOs̱mâniyyîn el-Etrâk maʿa Riḥleti'l-Emîr Yeşbek min Mehdî ed-Devâdâr (Dımaşk 1406/1986); İbn Hacer el-Askalânî, İnbâʾü'l-ġumr bi-ebnâʾi'l-ʿumr (Dımaşk 1399); İbn Kennân, el-Mürûcü's-sündüsiyyetü'l-fesîḥa fî telḫîṣi târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye (Dımaşk 1366/1947); Şemseddin İbn Tolun, İʿlâmü'l-verâ bi-men vülliye nâʾiben mine'l-Etrâk bi-Dımaşḳı'ş-Şâmi'l-kübrâ (Dımaşk 1383/1964, 1984), el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye (Dımaşk 1368-1375, 1980) ve Naḳdü'ṭ-ṭâlib li-zeġali'l-menâṣıb (Hâlid Muhammed Dehmân ile birlikte, Beyrut 1412/1992); İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (I-II, Dımaşk 1345); Muvaffakuddin İbn Kudâme, Muḫtaṣaru Minhâci'l-ḳāṣıdîn (Dımaşk 1347); Erbîlî, Medârisü Dımaşḳ (Dımaşk 1947); Fahreddin İbnü's-Sââtî, ʿİlmü's-sâʿât ve'l-ʿamelü bihâ (başka risâlelerle bir arada, Dımaşk 1402/1981).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 196-197; Süleyman Sâdeddin, Min aʿlâmi'l-fikri'l-ʿArabî fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1991, s. 163-164; Nizâr Abâza - M. Mutî' el-Hâfız, Târîḫu ʿulemâʾi Dımaşḳ, Dımaşk 1991, III, 532-537; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü'l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 219; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü'l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 164-165; Şâkir Fahhâm, "Ârâʾü ve enbâʾü'l-üstâẕ Muḥammed Aḥmed Dehmân", MMLADm., LXIII/3 (1988), s. 527-537.

Mahmûd el-Arnaût

MUHAMMED AHMED KĀDİRÎ

(محمّد أحمد قادري)

Ebü'l-Hasenât Seyyid Muhammed Ahmed Kādirî (1896-1961)

Pakistanlı âlim ve siyaset adamı.

Hindistan'ın Alvar şehrinde doğdu. Babası Birelvî ekolünün önde gelen şahsiyetlerinden Seyyid Dîdâr Ali Şah'tır. İran'ın Meşhed şehrinden Hindistan'a gelen atalarının soyu Hz. Hüseyin'e ulaşır. Muhammed Ahmed, Kur'an'ı ezberledikten sonra Farsça ve Urduca'sını geliştirdi; terzilik, saatçilik vb. işlerle meşgul oldu. On beş yaşına kadar Arap dili ve edebiyatı ile temel dinî konularda kendini yetiştirdi. Hocaları arasında babasından başka Birelvî cemaatinin kurucusu Ahmed Rızâ Han Birelvî ve Naîmüddin Muradâbâdî yer alır. Hakîm Nevvâb Hâmiyyüddin Ahmed Han Muradâbâdî'den geleneksel tıp (tıbb-ı Yûnânî) öğrenerek tabiplik icâzeti aldı.

Bir süre Alvar'da imam-hatiplik görevinde bulundu. Burada Tehaffuz-ı Hukūkı'l-müslimîn cemiyetinin kurulmasına öncülük etti. 1920'de gittiği Agra'da üç yıl tabiplik yaptı. 1926'da Lahor'a yerleşti. Babasının yerine Mescidi Vezirhan'a imam oldu ve Devâhâne-i Kādirî adıyla bir sağlık birimi kurdu. Yayın faaliyetlerini yürüten Bezm-i Tanzîm adlı merkez de buraya bağlı olarak açıldı. Muhammed Ahmed, Lahor'da Dârülulûm-i Hizbü'l-ahnâf adlı medresenin teşkilinde görev aldı (1926) ve bu medresede hocalık yaptı. 1945'te hacca gitti. Dönüşünde siyasî faaliyetlere ağırlık verdi ve Muhammed Ali Cinnah'a destek sağladı. Pakistan'ın kurulmasının ardından Cem'iyyet-i Ulemâ-yi Pâkistân adıyla bir cemaat ve parti tesis etti ve ilk başkanı oldu; bu görevini vefatına kadar sürdürdü. 1948'de parti olarak Keşmir'in bağımsızlık hareketine destek verdi; bu sebeple kendisine "Gāzî-yi Keşmîr" lakabı verildi.

İngilizler'in yönetimi zamanında devletin en üst görevlerine getirilen Kādiyânîler'in Pakistan'da gittikçe güçlenmesi Sünnî ulemâsını rahatsız

etmiş, bunun üzerine harekete geçen ulemâ bazı tedbirler alınmasını ve Kādiyânîler'in İslâm dışı ilân edilmesini istemişti. "Tahrîk-i Hatm-i Nübüvvet" adı altında yürütülen faaliyetler sebebiyle mevcut yönetim, içlerinde Mevdûdî'nin de bulunduğu birçok âlimle birlikte Muhammed Ahmed'i de tutukladı (27 Şubat 1953). Karaçi, Sukkur, Haydarâbâd-Sind ve Lahor hapishanelerinde bir süre hapis yatan ve bu sırada sağlığı iyice bozulan Muhammed Ahmed 20 Ocak 1961 tarihinde Lahor'da vefat etti. Cenazesi, vasiyetine uyularak Dâtâ Gencbahş-ı Lâhûrî diye bilinen Hücvîrî'nin Lahor'daki Dâtâ Gencbahş Camii hazîresine defnedildi. Muhammed Ahmed, adını daha çok siyasî faaliyetlerle duyurmuş olmakla birlikte çoğu risâle şeklinde elliyi aşkın eser kaleme almış, "Hâfız" mahlasıyla şiirler yazmıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'sine olan ilgisi sebebiyle konuşmalarında ve yazılarında ondaki bilgileri ve şiirleri kullanmıştır.

Eserleri. 1. Tefsîrü'l-Ḥasenât be-Âyât-ı Beyyinât (Lahor 1956; I-VII, 1992-1998). Telifine Lahor'daki cezaevinde başlanan eserin sekiz cüzü burada tamamlanmış, müellifin vefatı üzerine Kāf sûresinin 30. âyetinin tefsirinin ardından 28. cüzün sonuna kadar çalışmayı oğlu Muhammed Halîl Ahmed sürdürmüş, daha sonra eksik kalan yerler de ikmal edilmiştir. Hadislerin seçiminde dikkatsiz olan Muhammed Ahmed tefsirinde İsrâiliyat'a çokça yer vermiştir. 2. H̱aṣâʾiṣ-i Muṣṭafâ ʿaleyhi't-taḥiyyetü ve'ṡ-ṡenâ (Lahor, ts., Encümen-i Nusretü'l-İslâm). 3. Ṭîbü'l-verde Şerḥ-i Ḳaṣîde-i Bürde-i Şerîf. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'ye ait kasidenin Urduca şerhidir (Lahor 1998, 5. bs.). 4. Medenî Tâcdâr: Mîlâd Nambır. Eserde Hz. Peygamber'in doğumu münasebetiyle yapılan törenler ele alınmıştır (Lahor, ts., Makbûl-i Âm Press; Bezm-i Tanzîm). 5. Evrâḳ-ı Ġam. Hz. Âdem'den Kerbelâ Vak'ası'na kadar geçen olaylara ve peygamberlere dair hacimli bir çalışmadır (Lahor 1972, 1975, 1987). Eser ilk çıkışında Şiî yanlısı diye eleştirilince müellif tarafından yeniden düzenlenmiştir. 6. el-H̱âlid. Hâlid b. Velîd hakkındadır (Lahor, ts.). 7. Şemîm-i Risâlet. 125 hadisin tercüme ve şerhidir (Lahor, ts., Kütübhâne Makbûl-i Âm). 8. Kân-ı Nübüvvet key Cevâhir Pârey. Eserde aile hayatı ve ahlâk gibi konularla ilgili 200 hadis tercüme edilerek kısaca açıklanmıştır (Lahor, ts., Dîn-i Muhammedî Press). 9. Ḥadîṡ-i "Lâ edri" kâ Beyân aôr Müʾmin ka Îmân. Diyûbendî cemaatinden Mevlânâ Ahmed Ali Lâhûrî'ye cevap olarak yazılmıştır (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 10. el-ʿAḳāʾid (Lahor, ts.), Alâmât-ı Ḳıyâmet (Lahor, ts.), Îmân u Küfr-i İnsân

(Lahor, ts.), el-Vuḍûʾ (Lahor, ts.), Miʿrâc-ı Mübârek (Lahor 1351), Aḥkâm-ı Leyletü'l-Berât (Lahor, ts.) adlı altı kitapçık Bezm-i Tanzîm tarafından "Hanefî Silsile-i Dîniyyât" adıyla seri halinde yayımlanmıştır. 11. Vehhâbiyôn key Şer ki Kahânî Un ki Ekâbir ki Zübanî. "Yâ Resûlellah" ve "yâ Şeyh Abdülkādir-i Geylânî" şeklindeki nidâların şer'î durumuyla ilgili tartışmaları ihtiva eden bir çalışmadır (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 12. Berâhîn-i Ḥanefiyye li-Iṣlâḥi'l-Vehhâbiyye. Bid'at olduğu ileri sürülen bazı hususlar ve cumanın farziyetine dair bir risâledir (Lahor, ts., Matbaa-i Kerîmî). 13. Mirzâʾiyet per Tebṣıra. Kādiyânîlik hakkında çeşitli tarihlerde yayımlanan yedi risâlenin ortak adıdır (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 14. Ḫaksârî Mez̠heb aôr İslâm. Hâksâr hareketi ve kurucusu İnâyetullah Han aleyhinde kaleme alınmıştır (Lahor 1939). 15. Cemʿ-i Ḳurʾân-ı ʿAẓîm aôr Eḥâdîs̠-i Nebî-i Raḥîm per Muḥaḳḳiḳāne Tebṣıra. Hadisleri reddederek sadece Kur'an'la amel etmenin gerekli olduğunu iddia eden Ehl-i Kur'ân ekolü hakkındadır (Lahor, ts., Dîn-i Muhammedî Press). 16. Refîḳu's-sefer ilâ beledi ḫayri'l-beşer (Lahor 1364). 17. Feżâʾilü Ramażân el-Mübârek maʿa Aḥkâm-ı Ṣıyâm (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 18. Terâvîḥ kâ S̠übût (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 19. es-Suʾâl ve'l-cevâb fî mesʾeleti'l-ḥicâb (Lahor, ts., Neşriyyât-ı Merkezî Cem'iyyet-i Ulemâ-yi Pâkistân). 20. Felsefe-i Tekbîr u Vuḍûʾ aôr Namaz (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 21. Felsefe-i Cihâd aôr Keşmîr (Lahor, ts., Neşriyyât-ı Merkezî Cem'iyyet-i Ulemâ-yi Pâkistân). 22. Kelâmü'l-merġūb Tercüme-i Keşfü'l-maḥcûb. Hücvîrî'ye ait eserin tercümesi olup başına Hakîm Muhammed Mûsâ Amritsarî'nin uzun bir mukaddimesi eklenmiştir (Lahor 1393). 23. Taḥḳīḳī Maḳāle. Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh ve tasavvufa dair makaleleri içeren bir risâledir (Lahor, ts., Mektebetü'l-hasenât). 24. Beyâż-ı Kebîr. İlâç ve tedavilerle ilgili alfabetik bir çalışmadır (Lahor 1350). 25. Dîvân-ı Ḥâfıẓ Alvarî (Lahor, ts.). 26. Müseddes-i Ḥâfıẓ (Lahor 1924). 27. Ṣubḥ-i Nûr. Dinî içerikli bir romandır (Lahor, ts., Matbaa-i Kerîmî).

BİBLİYOGRAFYA

M. Ahmed Kādirî, Tefsîrü'l-Ḥasenât, Lahor 1992, I, 27; III, 99; IV, 831; ayrıca bk. Şemîm Hüseyin'in girişi, I, s. m-n; İntizâr Hüseyin'in girişi, I, s.

s-‘a; M. Abdülhakîm Şeref Kādirî, Tez̠kire-i Ekâbir-i Ehl-i Sünnet, Lahor 1976, I, 422-428; Rızâü’lMustafâ Çiştî, Maḫzen-i Berekât, Lahor 1978, s. 12; M. Sâdık Kasûrî, Ekâbîr-i Tahrîk-i Pâkistân, Lahor 1979, I, 46-50; M. Sıddîk Hezârvî, Teʿârüf-i ʿUlemâ-i Ehl-i Sünnet, Lahor 1979, s. 23, 30; a.mlf., Târîḫsâz-i Şaḫṣiyât, Lahor 1992, s. 179-185; İkbâl Ahmed Fârûkī, Tez̠kire-i ʿUlemâ-i Ehl-i Sünnet ve Cemâʿat-i Lahor, Lahor 1987, s. 315-335; Mahmûd Ahmed Kādirî, Tez̠kire-i ʿUlemâ-i Ehl-i Sünnet, Faysalâbâd 1992, s. 59-61; M. İshak Battî, Nuḳūş-ı ʿAẓamet Rafte, Lahor 1996, s. 490-494; M. Celâleddin Kādirî, Târîḫ-i Âl İndiyâ Sünnî Kanfırıns: 1925-1947, Gucerât 1420/1999, s. 212; Seyyid Sâbir Hüseyin Buhârî, Ḳāʾid-i Aʿẓam kâ Meslek, Lahor 1420/1999, s. 232; Seyyid Âlem, Sünnî Kanfırıns, Karaçi, ts. (Encümen-i Tâcdâr-ı Harem), s. 21; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 195-196, 204; Urdû Câmiʿ Ensiklopediya, Lahor 1987, I, 54; Şâhkâr-ı İslâmî Ensiklopediya, Lahor, ts. (Mektebe-i Şâhkâr), s. 70.

Khalıd Zafarullah Daudı

MUHAMMED AHMED el-MEHDÎ

(محمّد أحمد المهدي)

Muhammed Ahmed b. Abdillâh b. Fahl b. Abdilvelî b. Abdillâh el-Mehdî (ö. 1302/1885)

Mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan Sudanlı mutasavvıf.

1258 (1842) veya 1260 yılında Sudan'ın Dongola vilâyetinde Nil nehri üzerinde bulunan Lebeb adasında doğdu. Dindarlığı ile bilinen köklü bir aileye mensuptur.

Soyunun Hz. Peygamber'e ulaştığını gösteren nesep zinciri (Ismā'īl b. Abd al-Qādir, s. 56) mehdîlik iddiasını temellendirmek üzere düzenlenmiş olabileceği için şüphelidir. Gemi yapımcısı olan babası Abdullah, Omdurman'ın (Ümmüdürman) kuzeyindeki Kerari'ye yerleşti ve Muhammed çocuk yaşta iken orada vefat etti. Dinî ilimlere büyük ilgi gösteren Muhammed Ahmed, ilk bilgileri Emîn es-Suveylih'ten aldıktan sonra Gubüş'e giderek Muhammed el-Hayr'ın medresesine devam etti. Burada halktan zorla alınan paralarla hazırlandığını düşündüğü yemekleri yemediği nakledilir (Holt, The Mahdist State, s. 37).

1277 (1861) yılında öğrenimini tamamlayan Muhammed, diğer öğrencilerin aksine Ezher Üniversitesi'ne gitmeyip tasavvuf yolunu seçti ve Sudan'da Semmâniyye tarikatının kurucusu Şeyh Ahmed Tayyib'in torunu Muhammed Şerîf Nûrüddâim'e intisap etti. Beraber bulundukları yedi yıl içinde takvâsı ve şeyhine bağlılığı sebebiyle büyük şöhret kazandı. Daha sonra irşad amacıyla seyahatlere çıktı. Kardeşleriyle birlikte kaldığı Hartum'da büyük amcası Ahmed eş-Şerîf'in kızı ile evlendi. Kardeşleri Beyaz Nil'deki Kevve yakınlarında ormanlık bir mevki olan Ebâ adasına gittiklerinde onlara katıldı ve 1287 (1870) yılından itibaren adaya yerleşerek tarikatını kurdu. Kısa zamanda âbid ve zâhid kişiliğiyle hem ada sakinlerini kendine bağladı hem de dışarıdan adaya gelenlerin dikkatini çekti. Çevrede bulunan Kinâne ve Digaym kabilelerinden pek çok kişi

kendisine intisap etti.

Muhammed Ahmed, 1288'de (1871) şeyhine Ebâ yakınındaki Aradeyb'de yerleşme teklifinde bulununca şeyhi kabul ederek buraya geldi. Ancak 1295'te (1878) şeyhi Nûrüddâim'le arasında geçimsizlik çıktı. Bunun sebebi bazılarına göre şeyhin, oğlu için düzenlediği sünnet merasiminde müzikli danslı eğlence yaptırmasına Muhammed'in karşı çıkması, bazılarına göre ise taraftarları artan Muhammed'in mehdîliğini iddia ederek şeyhine yardımcılık teklifinde bulunmasıdır (Naûm Şukayr, s. 326-328). Neticede şeyh Muhammed'i tarikattan ihraç etti. Muhammed üç defa barışmaya teşebbüs ettiyse de sonuç değişmedi. Bunun üzerine kendisinin tarikata bağlı olduğunu, ortada dine aykırı bir durum varsa bundan şeyhin sorumlu tutulması gerektiğini belirterek onunla ilgisini kesti. Diğer bir Semmânî şeyhi olan ve Hartum'un 120 mil güneyinde Mavi Nil üzerindeki Müsellemiye'de bulunan Veddüzzeyn el-Kureşî bu olayı duyduğunda Muhammed Ahmed'in kendisine katılmasını istedi, o da bunu kabul etti. Böylece Muhammed Ahmed'in şöhreti daha geniş bir çevrede duyuldu. Veddüzzeyn âniden vefat edince Muhammed Müsellemiye'ye gitti, şeyhin bütün müridleri kendisine intisap etti. Ayrıca Dârfûr'un güneybatısındaki Teâyişe kabilesinden Abdullah b. Muhammed et-Teâyişî de kendisine bağlandı.

Muhammed Ahmed, Ebâ'ya döndüğü zaman mehdîlikle ilgili geleneksel haberlerle daha yakından ilgilenmeye başladı. Kendi ifadesine göre Hz. Peygamber rüyasında onun âhir zamanda beklenen mehdî olduğunu defalarca müjdelemiştir (M. İbrâhim Ebû Selîm, el-Ḥareketü'l-fikriyye fi'l-Mehdiyye, s. 19). Rüyasını ilk defa Rebîülâhir 1298'de (Mart 1881) Abdullah et-Teâyişî'ye ve diğer müridlerine anlattı. Bölgedeki tarikat şeyhleriyle âlimlere bunu hissettirecek mektuplar yazdı; Kordofan ve Cibâlünnûbe'ye seyahate çıkarak güvendiği kimselere davetini açıkladı. Ebâ'ya döndükten sonra Kitap ve Sünnet'te belirtilen mehdî olarak görevlendirildiğini söyleyip yolladığı mektuplarla şeyhlerin ve âlimlerin kendisine tâbi olmasını istedi (mektup örnekleri için bk. Naûm Şukayr, s. 329-334). Mektuplardan biri Sudan'ın umumi valisi Mehmed Rauf Paşa'ya ulaştığında paşa bir dervişin devlete zarar veremeyeceğini ve mektubun cezbe halinde yazılmış olabileceğini düşünerek onu dikkate almadı. Fakat gerçek durumu öğrenince Muhammed Ahmed ile görüşmesi için yardımcısı

Muhammed Bey Ebü's-Suûd'u Ebâ'ya gönderdi. Muhammed Ahmed mehdîlik iddiasından vazgeçmesi yolundaki nasihatleri dinlemediği gibi tehditlere de aldırmadı. Bunun üzerine Hartum'dan Ebü's-Suûd kumandasında iki bölük asker gönderildi. Muhammed de kendisine inanan kabileleri cihada davet etti. Bir gemiyle yola çıkan Osmanlı askerleri adaya yaklaşınca Muhammed Ahmed düzenlediği âni bir baskınla onları yenilgiye uğrattı, yüzerek kaçabilenler canlarını kurtardı (16 Ramazan 1298 / 12 Ağustos 1881). Böylece ilk isyanı başlatan Mehdî adadan ayrıldı ve Nûbe dağlarına yerleşti. Mehmed Rauf Paşa'nın gönderdiği 500 kişilik yeni kuvvet Ebâ'ya ulaştığında Mehdî ve adamları burayı terketmiş bulunuyordu. Muhammed Ahmed "ensar" adını verdiği adamlarıyla birlikte Kadîr dağına ulaştı. Bu bölge Kordofan'la Fâşûdâ arasında bulunduğu için Fâşûdâ Valisi Râşid Eymen 1400 kişilik bir kuvvetle Mehdî'nin üzerine yürüdü. Ancak durumu daha önce öğrenen Mehdî hükümet kuvvetlerini yine bozguna uğrattı, vali de savaş alanında öldü (16 Muharrem 1299 / 8 Aralık 1881).

Mehdî'nin üst üste kazandığı galibiyetler ve ele geçirilen büyük miktardaki ganimetler mensupları arasında gerçek mehdî oluşunun delili kabul edildi ve gün geçtikçe itibarı arttı. Mehmed Rauf Paşa Mısır'ı gelişmelerden haberdar etti. Bu sırada Ahmed Urâbî Paşa meselesiyle meşgul olan hükümet genel vali olarak Abdülkadir Hilmi Paşa'yı Sudan'a gönderdi. Kadîr bölgesini ele geçirmek üzere Yûsuf Hasan eş-Şellâlî Paşa kumandasındaki güçler bölgeye geldiyse de Mehdî kuvvetlerini küçümseyen paşa tedbir almadan karargâhını kurdu. Mehdî kuvvetleri Osmanlı-Mısır askerlerine saldırarak kumandanları dahil çok sayıda kişiyi öldürdü ve büyük ölçüde ganimet elde etti (12 Receb 1299 / 30 Mayıs 1882). Ardından Kordofan'a doğru ilerlemek için durumun uygun olduğunu düşünen Muhammed Ahmed eyaletin başşehri Ubeyd üzerine yürümeye karar verdi. İdareye muhalif olan Hamer, Bideyriyye, Havâzime ve Cevâmia kabileleri arasında birliği sağlamak için Abdullah Veddünnûr'u görevlendirdi. Mehdî'ye bağlı güçler Kordofan'ın kuzeyindeki Ashaf şehrini ele geçirdi, bunlara karşı Bârâ'dan gönderilen hükümet kuvvetleri mağlûp edildi. İlerleyen Mehdî güçleri eylül ayında Bârâ'yı zaptetti. Mehdî kuvvetlerinin başarıları üzerine Mehmed Said Paşa Ubeyd'in çevresine hendek kazılmasını emretti. Şehre doğru ilerleyen Mehdî güçleri Mısır kuvvetlerinin üstün ateş gücü karşısında durakladı. Başta Muhammed

Ahmed’in iki kardeşiyle Teâyişî’nin bir kardeşi ve Kadı Ahmed Cebbâre olmak üzere önemli şahsiyetler öldü; bu savaşta ensar büyük kayıplar verdi; buna rağmen şehre hâkim olmayı başardı (24 Şevval 1299 / 7 Eylül 1882). Hartum’da durumun vehametini gören Abdülkadir Hilmi Paşa 750 kişilik bir orduyu Ubeyd’e gönderince Mehdî, Ubeyd ve Bârâ yolu üzerindeki bütün su kuyularını kapattırdı. Hartum’dan Bârâ’ya ulaşan hükümet birlikleri yapılan savaşta büyük kayıplar verdi (Zilkade 1299 / Eylül-Ekim 1882).

İngilizler’in Mısır’a hâkim olması Sudan’daki işleri karmaşık duruma getirmişti. İngilizler’in elinde etkisiz kalan Hidiv Tevfik Paşa ile vezirleri, Mehdî kuvvetlerine karşı yapılacak başarılı bir seferle yeniden itibar kazanacaklarını düşünerek Ekim 1882’de Hartum’a kuvvet sevkettiler.

Genel valiliğe Alâeddin Sıddık Paşa, kumandanlığa da İngiltere’nin Hint ordusundan emekli albayı William Hicks getirildi. Mehdî güçlerinin Cebeleyn’de toplandığını haber alan Hicks hemen harekete geçerek Merabi’de onları mağlûp etti (29 Nisan 1883). Arkasından Hartum’a dönüp Kordofan üzerine sefer hazırlıklarına başladı; harekete geçerek Omdurman’a ulaştı ve Ubeyd’de bulunan Mehdî’ye saldırmak için yola çıktı. Hicks kuvvetlerinin hareketini öğrenen Muhammed Ahmed, Ubeyd’den ayrılıp şehir dışında karargâh kurdu. Çıkardığı keşif birliklerinin yanı sıra askerlerine Hicks kuvvetlerini takip etme ve yolları kapatıp irtibatlarını kesme tâlimatı verdi. Muhammed Ahmed 21 Ekim 1883’te bütün işlerin Allah’ın takdirinde bulunduğunu, O dilemedikçe hiçbir silâhın müessir olamayacağını, dolayısıyla mehdîliğinin yalan sayılmaması gerektiğini ifade eden bir bildiriyi (Holt, The Mahdist State, s. 64) muhalif kuvvetlere ulaştırdı. 24 Ekim’de Rahad’a varan Hicks kuvvetleri burada kabilelerin kendilerine katılmasını bekledilerse de gelen olmadı. Nihayet ilk karşılaşma 3 Kasım’da gerçekleşti; ormanlık bölgede iki gün süren çatışmanın ardından hükümet kuvvetleri ensar tarafından kuşatıldı. Mehdî, Şeykân’da umumi taarruz başlatılmasını emretti. Bu savaşta başta Hicks olmak üzere 250 civarında İngiliz ve Mısırlı subay öldürüldü (5 Kasım 1883). Bir hafta sonra Mehdî Ubeyd’e girdi. Bu zafer geniş yankılar uyandırdı. Muhammed Ahmed’i ziyaret etmek için birçok ülkeden delegeler Sudan’a akın etti. Dârfûr ve Bahrülgazâl’de Mısır idaresi tamamen çöktü. Hartum’daki yönetim Mehdî’nin yakında başşehri istilâ edeceği

düşüncesiyle birliklerini Fâşûdâ, Kevve, Şât ve Duveym gibi yerlerden çekmeye başladı. Muhammed Ahmed artık Sudan'ın batı bölgelerinin hâkimiydi; Dârfûr ve Bahrülgazâl de Aralık 1883 ve Nisan 1884'te Avrupalı valilerce Mehdî kuvvetlerine teslim edildi. Bu başarıları üzerine Mehdî bütün İslâm beldelerini zaptetme hevesine kapıldı; müridlerine Hz. Peygamber'in kendisine Ubeyd Mescidi'nde namaz kıldığı gibi Hartum, Berber, Medine, Mısır ve Kûfe mescidlerinde de namaz kılacağı müjdesi verdiğini söyledi.

Muhammed Ahmed, Sevâkinli Osman Dikne'yi 8 Mayıs 1883 tarihinde Kızıldeniz'in dağlık bölgesindeki Bica'ya gönderdi. Osman Dikne burada Şeyh Tâhir el-Meczûb'un desteğiyle önce Sinkat'ta Süleyman Paşa kuvvetlerini, ardından Trinkitat'tan Tuker üzerine yürüyen İngiliz kumandanı Baker Paşa'nın güçlerini yenilgiye uğrattı. Kızıldeniz'deki limanları korumayı üstlenmiş olan İngiltere Sevâkin'de duruma müdahale kararı aldı. Kraliçe Victoria'nın Mısır'da bulunan İngiliz orduları kumandanı General Stephenson'a asker gönderilmesi yolundaki tâlimatı üzerine General Graham üç taburluk bir kuvvetle Sevâkin'e geldiğinde Tuker'in Mehdî güçleri tarafından ele geçirildiğini öğrendi. Osman Dikne kuvvetleriyle mücadelesini sürdüren Graham ensara karşı bazı galibiyetler elde ettiyse de başarılı olamadı ve 1884 Şubatından itibaren Sevâkin dışındaki bütün doğu bölgeleri Muhammed Ahmed'in hâkimiyetine geçti.

İngiltere hükümeti, 1874'te Hartum'da görev yapan General Charles Gordon'u hidiv adına umumi askerî vali olarak görevlendirdi. 1884 Şubatında Hartum'a gelerek Sudan'ın geleceğiyle ilgili plan hazırlayan Gordon, Sudan halkının Mehdî'nin etrafında toplanabileceğini ve kendi emrindeki Sudanlı askerlerin karşı tarafa geçebileceğini düşünmüyordu. Bir taraftan Mehdî kuvvetleri Hartum'a çok yaklaşmış, diğer taraftan Osman Dikne'nin güçleri Nil'i Kızıldeniz'e bağlayan yolu tutmuş, Berber'in Mayıs 1884'te ensar tarafından ele geçirilmesiyle Nil'in Mısır yönü de kesilmişti. Muhammed Ahmed, 1884 yılı Nisan-Ekim aylarında asıl güçlerini Ubeyd'den alıp Hartum'un karşısındaki Omdurman'a yığdı. General Gordon, 8000 civarındaki düzenli asker ve başı bozuklarla bizzat savaşa katıldı. Çoğu Sudan yerlilerinden oluşan birinci alayın er ve subayları silâhlarını bıraktı, daha çok Mısırlı askerlerden teşekkül eden ikinci alay savaşa devam etti. Mehdî kuvvetleri 26 Ocak 1885'te Hartum'u ele geçirdi.

Ardından Hartum'a giren ve büyük camide kılınan cuma namazında bizzat imamlık görevini yerine getiren Mehdî böylece Kızıldeniz'den Dârfûr'a, Dongola'dan Bahrülgazâl'e kadar Mısır Sudanı'nın başlıca vilayetlerine hâkim oldu. İdare merkezi Omdurman'a nakledilerek burada bir mescidle evler inşa edildi. Mehdî Omdurman'da birkaç ay kaldıktan sonra 9 Ramazan 1302'de (22 Haziran 1885) muhtemelen tifüsten öldü. Kurduğu Mehdî Devleti'nin yönetimi halifesi Abdullah et-Teâyişî'ye geçti ve onun 2 Eylül 1898'de mağlûp edilip ertesi yıl öldürülmesine kadar devam etti.

İnsanlarla kolay anlaşan, öfkesine yenilmeyen, gösterişten uzak bir hayat süren, ibadete ve zikre fazlasıyla düşkün olan Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin dört eşi ve çok sayıda câriyesinin bulunduğu, onu erkek, onu kız yirmi çocuğunun dünyaya geldiği kaydedilmektedir (Naûm Şukayr, s. 606-608). Başlangıçta müridlerine ferdî olarak tasavvufa dayalı bir ruh terbiyesi telkin ederken daha sonra müslümanları Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi toplum hayatı yaşamaya davet etmiştir. 1881'den itibaren ileri sürdüğü mehdîlik iddiasının kısa zamanda büyük ilgi görmesinde hem mistik kişiliğinin uyandırdığı güvenin hem de bölge halkının yaşadığı iktisadî, siyasî ve içtimaî sıkıntıların büyük rolü olmuştur. Başlangıçta mücerret iddia gibi görünen düşünceleri giderek bir devletin teşekkülüyle sonuçlanmıştır. Devletin bünyesindeki ana kurumlardan biri olan Mehdîlik Yüksek Komuta Kurulu bizzat Mehdî ile üç halifesinden teşekkül etmiş, Ubeyd'i zaptedip bölgesel bir otorite haline geldiğinde hazine idaresini kurmuş, vergiler tarh etmiş, zekât toplamak için memurlar tayin etmiştir. Savaşlarda elde edilen ganimetlerin beşte biri Mehdî'nin hissesine ayrılmış, kalanı taksim edilmiş, devletin kuruluşundan itibaren para bastırılmıştır. Gönderilme amacının akîdeyi ve sünneti ihya etmek olduğunu söyleyen Mehdî, Kitap ve Sünnet'e göre hüküm verilmesi esasını getirmiş, kendisi de en yüksek yargı mercii olarak kararlar vermiştir.

Geleneksel tasavvufî çizgiye bağlı olan Mehdî Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir hayata vurgu yapmış, her türlü bid'ata karşı çıkmış; mal, ziynet eşyası, aşırıya varan düğün harcamaları, müzik, şarap ve sigara konularında aşırı hassasiyet göstermiştir. Bilhassa cemaatle namaz kılmaya büyük önem vermiş, cihadı en büyük farîzalardan biri olarak görmüş, mehdîliğini kelime-i şehâdetin üçüncü cümlesi haline getirmiş, kendi anlayışına muhalif olanlara karşı çok katı davranmıştır.

Muhammed Ahmed düşünce, hüküm, hutbe ve tavsiyelerini “menşur” adı verilen yazılarla ortaya koymuş, başta yakın çevresi olmak üzere çeşitli muhitlere gönderdiği menşurlar (çok önemli kabul edilen bir menşur için bk. a.g.e., s. 611-616) Hartum’un ele geçirilmesinden sonra taş baskısı yapılarak etrafa dağıtılmıştır. Muhammed İbrâhim Ebû Selîm bunları el-Menşûrâtü’l-Mehdiyye adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1969). Aynı müellif menşurlar dahil olmak üzere Mehdî’nin bütün mektup, yazışma, emir ve diğer belgeleri de el-Âs̱ârü’l-kâmile li’l-İmâm el-Mehdî ismiyle neşretmiş

(Hartum 1990) ve ayrıntılı bir fihristini hazırlamıştır (Fihrisü âs̱âri’l-İmâm el-Mehdî, Beyrut 1995). Mehdî’nin basit seviyede inanç konularıyla namaz, oruç, dua gibi ibadetlere dair risâleleri er-Râtibü’ş-şerîf adıyla basılmıştır (Hartum 1953).

Başta mehdîlik iddiası olmak üzere Muhammed Ahmed’in Kur’an ve hadislerle kendi risâleleri dışındaki dinî kitapların okunmaması gerektiğini söylemesi, kendi tarikatı dışındaki tarikatları yasaklaması, yaratılıştan beri devam eden ilâhî nurun kendisine intikal ettiğini ve mâsum olduğunu ileri sürmesi, mehdîliğinden şüpheye düşenleri ağır biçimde eleştirmesi, kendinden önceki dönemi Câhiliye devri olarak nitelemesi, namazı terkedene ölüm cezası uygulaması, sigara içenin tövbe edinceye kadar dövüleceğini, toprağın beytülmâle ait olduğunu ve alınıp satılamayacağını belirtmesi, kadınların altın ve gümüş ziynetlerini yasaklaması İslâm âlimlerinin tepkisini çekmiştir. Şâkir el-Gazzî Risâle fî buṭlânı daʿvâ Muḥammed Aḥmed el-Mütemehdî (nşr. Naûm Şukayr, Târîḫu’s-Sûdân içinde, s. 620-629) ve Ahmed el-Ezherî Risâle fî tekẕîbi daʿvâ Muḥammed Aḥmed el-Mütemehdî (bk. a.g.e., s. 629-642) adıyla risâleler kaleme alarak hadislerde bildirilen mehdînin zuhur yeri ve zamanı ile diğer sıfatlarının Muhammed Ahmed’le uyuşmadığını, dolayısıyla onun mehdîlik iddiasının bâtıl olduğunu ifade etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ismāʻīl b. Abd al-Qādir, The Life of the Sudanese Mahdi (trc. Haim Shaked), New Brunswick 1978, s. 56, ayrıca bk. tür.yer.; A. B. Theobald, The Mahdīya: A History of the Anglo-Egypt Han Sudan (1881-1899), London 1952, tür.yer.; P. M. Holt, The Mahdist State in the Sudan (1881-1898), Oxford 1958, s. 37-116; a.mlf., "al-Mahdiyya", EI² (İng.), V, 1247-1253; Mekkî Şübeyke, es-Sûdân ʿabre'l-ḳurûn, Kahire 1964, s. 209-315; J. S. Trimingham, Islam in the Sudan, London 1965, s. 93-96; M. İbrâhim Ebû Selîm, el-Menşûrâtü'l-Mehdiyye, Beyrut 1969, tür.yer.; a.mlf., el-Ḥareketü'l-fikriyye fi'l-Mehdiyye, Beyrut 1981, s. 16-21, 141-168; Enver el-Cündî, Terâcimü'l-aʿlâmi'l-muʿâṣırîn fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Kahire 1970, s. 375-386; a.mlf., el-ʿÂlemü'l-İslâmî ve'l-istiʿmârü's-siyâsî ve'l-ictimâʿî ve'ṡ-ṡeḳāfî, Beyrut 1983, s. 268-271; Naûm Şukayr, Târîḫu's-Sûdân (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1981, s. 321, 326-328, 329-334, 606-608, 611-616, 620-642; Celâl Yahyâ, el-ʿÂlemü'l-ʿArabiyyü'l-ḥadîṡ, Kahire 1982, I, 358-374; Hasan Ahmed Mahmûd, el-İslâm ve'ṡ-ṡeḳāfetü'l-ʿArabiyye fî İfrîḳıyâ, Kahire 1986, s. 262-372; M. Mahcûb Mâlik, el-Muḳāvemetü'd-dâḫiliyye li-ḥareketi'l-Mehdiyye, Beyrut 1407/1987, tür.yer.; I. M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1989, s. 854-856; Abdülazîz Hüseyin es-Sâvî - M. Ali Câdeyn, eṡ-Ṡevretü'l-Mehdiyye fi's-Sûdân, Kahire 1411/1990, s. 117-124; M. Hiskett, The Course of Islam in Africa, Edinburgh 1994, s. 70-72; A. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History, Leiden 2000, s. 257-260; E. L. Dietrich, "Muhammed Ahmed", İA, VIII, 491-493; J. O. Hunwick, "Muḥammad Aḥmad", ERE, X, 146-148; R. S. Kramer, "Mahdīya", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), New York 1995, III, 20-22; H. Mekkî Muhammed Ahmed, "Hartum", DİA, XVI, 251-253.

Mustafa Öz

MUHAMMED b. AKĪLE

(bk. İBN AKĪLE).

MUHAMMED ALİ

(محمّد علي)

(1878-1931)

Hindistan Hilâfet Hareketi'nin önderlerinden; gazeteci-yazar ve şair.

Râmpûr'da doğdu. Bir subay olan babasını iki yaşında iken kaybettiği için ilk eğitimiyle annesi ilgilendi. Daha sonra ağabeyi Şevket Ali'nin himayesinde Aligarh'ta Mohammadan Anglo-Oriental College'a ve arkasından Allahâbâd Üniversitesi'ne devam ederek buradan lisans diploması aldı; İngiltere'ye gidip Oxford Üniversitesi'nde tarih yüksek lisansı yaptı. 1902'de Hindistan'a döndüğünde Aligarh'ta okuduğu koleje öğretmenlik için başvurduysa da İngiliz yöneticileri tarafından ihtilâlci fikirlerinin okula zarar verebileceği gerekçesiyle reddedildi. Bunun üzerine Râmpûr ve Baroda eyaletleri eğitim bakanlıklarında yaklaşık iki yıl çalıştıktan sonra istifa edip Aligarh'a ağabeyinin yanına döndü. 1906'da Dakka'da Müslüman Eğitim Konferansı için toplanan ve burada Hindistan Müslümanları Birliği'nin kurulduğunu ilân eden liderler arasında yer aldı. Bu arada gazetelerde İslâm dünyasını ilgilendiren hususlarda makaleler yazmaya başladı ve gazetecilik mesleğinde karar kıldı. 1911'de Kalküta'da İngiliz yönetimine karşı Hindular'la müslümanların birlikte hareket etmesini savunan haftalık İngilizce Comrade gazetesini, 1913'te Delhi'de bir yıl önce buraya taşıdığı Comrade'ın yanı sıra günlük Urduca Hemderd gazetesini çıkarmaya başladı. Bunların ikisi de kısa zamanda Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın el-Hilâl ve Mevlânâ Zafer Ali Han'ın Zemindâr adlı gazeteleriyle birlikte Hindistan müslümanlarının en etkili siyasî yayın organları oldu.

Modern Hint-İslâm tarihinin en hararetli ve en etkili siyasî liderlerinden olan Mevlânâ Muhammed Ali'nin asıl önemi, özellikle 1911 Trablusgarb Savaşı'ndan itibaren ağabeyi Şevket Ali ile beraber Osmanlı Devleti ve hilâfeti lehindeki faaliyetlerinden gelmektedir. Basın yoluyla kitleleri harekete geçirmesinin yanında Balkan Savaşı'nda yardım toplanmasına ve Türkiye'ye bir sağlık heyetinin gönderilmesine de öncülük eden

Muhammed Ali, I. Dünya Savaşı'nın başlangıcında önce İttihat ve Terakkî liderleriyle yazışarak mevcut şartlarda Osmanlılar'ın savaşa girmesinin İslâm dünyası için felâketle sonuçlanacağını söyleyip tarafsız kalınması için uğraştı; bunu başaramayınca yazılarıyla Hint müslümanlarını İngilizler'e karşı Osmanlılar'ı desteklemeye çağırdı. Osmanlı Devleti'nin savaşa katılması üzerine Londra'da yayımlanan Times gazetesindeki bir yazıda Türkler'e yöneltilen sert tenkitlere Comrade'da yayımladığı bir makale ile cevap verdi (24 Eylül 1914). Bu makale, İngiliz propagandalarına karşı Hindistan'da Türk tezini en iyi anlatan ve en geniş yankı uyandıran yazılardan biri olarak kabul edilmiştir. Muhammed Ali, bu arada İslâm'ın mukaddes beldelerini gayri müslimlerin saldırılarından korumak için Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be adlı cemiyetin kurulmasına da öncü olmuş ve Osmanlılar'a verilmek üzere bir uçak alımı kampanyası başlatmıştı. Onun bu faaliyetleri karşısında İngilizler 1915'te kendisini tutukladılar ve savaş süresince hapiste tutup gazetelerini de kapattılar. Hapiste iken Eylül 1917'de Hindistan Müslümanları Birliği'nin başkanlığına seçildi. 1919'da serbest bırakılınca Hindistan Kongre Partisi'ne katıldı ve pasif direniş sırasında Gandi'yi destekledi. 1920'de, içinde yer aldığı Hindistan Hilâfet Hareketi'nin önderlerinden biri olarak Osmanlı hilâfetinin siyasî ve dinî konumuna zarar verilmesini önlemek için Londra'ya gidip İngiltere hükümetiyle yapılan müzakerelere katıldı. Burada istedikleri sonucu alamayınca arkadaşlarıyla beraber Paris'e ve Roma'ya geçerek Fransız ve İtalyan yetkililerle görüştü. Sevr Antlaşması'nın gündeme gelmesi üzerine Hindistan'a döndü ve artık Hindistan'ın bir dârülharp olduğu gerekçesiyle Hindistan Hicret Hareketi'ni desteklemeye başladı. Ekim 1920'de, daha önce kurulmasına öncülük ettiği Yeni Delhi'deki Jamia Millia Islamia'nın rektörlüğüne getirildi. 14 Eylül 1921'de İngilizler aleyhindeki faaliyetlerinden dolayı tekrar

tutuklandı ve ancak 29 Ağustos 1923'te tahliye edildi. Aynı yılın aralık ayında Hindistan Kongre Partisi'nin başkanlığına seçilerek Hindu-müslüman kardeşliği için çalışmaya başladı. Fakat daha sonra Hindistan müslümanlarının giderek artan Hindu iddialarına karşı daha büyük bir himayeye muhtaç olduğunu anladı ve zamanla Pakistan'ın kurulması gerektiği fikrini benimsedi; bu arada Comrade ve Hemderd gazetelerini tekrar yayıma soktu. 1924'te Türkiye'de halifelik ilga edilince bu tarihten itibaren siyasetini Hindistan'ın bağımsızlığı üzerinde yoğunlaştırdı. 1928'de

bağımsızlık ilkelerinden tâviz verdiği gerekçesiyle Kongre Partisi'nden ayrıldı. Hindistan'ın geleceğiyle ilgili olarak Kasım 1930'da Londra'da yapılan görüşmeler sırasında rahatsızlandı ve son konuşmasında özgürlüğüne kavuşmadıkça Hindistan'a dönmeyeceğini söyledi. 4 Ocak 1931'de Londra'da vefat edince vasiyeti gereği Hindistan'a götürülmeyip Kudüs'te toprağa verildi.

Muhammed Ali, gazete sütunlarında binlerce sayfayı bulan makalelerine rağmen hapiste iken yazdığı otobiyografisiyle (My Life: A Fragment, Lahore 1942) zaman zaman kaleme aldığı bazı siyasî risâleleri dışında müstakil bir eser bırakmamıştır. 1923'te Hz. Peygamber'in hayatını yazmaya başladıysa da tamamlayamadı. "Cevher" mahlasıyla kaleme aldığı şiirleri kendisi hayatta iken değişik gazete ve dergilerde yayımlandı ve daha sonra Dîvân-ı Cevher adıyla kitap haline getirildi (nşr. Nûrurrahman, Lahor 1962). Hayatı ve faaliyetleriyle ilgili bilgilerin bulunduğu özel evrakı halen Jamia Millia Islamia'da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammad Ali Papers, Jamia Millia Islamia, New Delhi; Home Poll. D. Proceedings, May 1915, 36, Home Poll. D. Proceedings, Oct. and Dec. 1915, National Archives of India; Muhammed Ali, Mevlânâ Muḥammed ʿAlî ki Yûrap ki Sefer (nşr. Muhammed Server), Lahore 1941, s. 19-35; a.mlf., My Life: Fragment (ed. Afzal Iqbal), Lahore 1942; Ahmed Caʻferî, ʿAlî Birâderân, Lahore 1963; Abid Husain, The Destiny of Indian Muslims, New Delhi 1965, s. 24-25; Afzal Iqbal, Life and Times of Mohamed Ali, Lahore 1974; F. Robinson, Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims: 1860-1923, Cambridge 1974, s. 178-179; Mohamed Ali: Life and Work (ed. Moinul Haq), Karachi 1978; M. Naeem Qureshi, Mohamed Ali's Khilafat Delegation to Europe, Karachi 1980; Mushirul Hasan, Mohamed Ali: Ideology and Politics, New Delhi 1981; Allah Bakhsh Yusufi, Maulana Mohamed Ali Jauhar, Karachi 1984; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997, s. 187-242; Syed Tanvir Wasti, "The

Circles of Maulana Mohamed Ali”, MES, XXXVIII/4 (2002), s. 51-62; Zafarul-Islam Khan, “Muḥammad ʿ Alī”, EI² (İng.), VII, 421-422; “Muhammad Ali”, Encyclopaedia of Muslim Biography: India Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Sing), New Delhi 2001, IV, 1-4.

Azmi Özcan

MUHAMMED ALİ CİNNAH

(bk. CİNNAH, Muhammed Ali).

MUHAMMED ALİ el-HADDÂD

(محمّد علي الحدّاد)

Muhammed b. Alî b. Halef el-Haddâd el-Hüseynî (1865-1939)

Mısırlı kıraat âlimi, Mâlikî fakihi.

Mısır'ın güneyinde Yukarı Saîd bölgesindeki Benî Hüseyin köyünde doğdu. Bazı kaynaklarda doğum yeri Benî Hasan olarak zikredilmektedir (Ziriklî, VII, 196). Haddâd el-Kebîr lakabıyla meşhur olan dedesi Halef el-Hüseynî bölgenin tanınmış âlimlerindendi. İlk öğrenimine muhtemelen köyünde başlayan Muhammed Ali bu sırada Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Tahsilini ilerletmek için Kahire'ye gidip Ezher'e bağlı orta okula kaydoldu (1877). Ailesinin kıraat ilmindeki geleneği, sesinin güzelliği ve Kur'an tilâvetindeki üstün kabiliyeti onu Kur'an ilimleri alanında çalışmaya yöneltti. Kahire'de amcası Hasan b. Halef el-Hüseynî'den tecvid dersleri aldı ve kırâat-i aşere okudu. Ezher'deki öğrenimi esnasında çeşitli ilimlerde kendini yetiştirdi ve Şeyhü'l-Ezher Selîm el-Bişrî, Muhammed Abdülfettâh Ebü'n-Necâ, Hârûn Abdürrezzâk gibi âlimlerden faydalandı. 1898 yılında Ezher Üniversitesi'nden âlimiyye diploması alarak mezun olduktan sonra imtihana girerek aynı üniversitede hocalığa başladı. Kıraat ilminde Mısır kāriler şeyhi unvanını aldı (1905). Oğlu Ebû Bekir el-Haddâd es-Sagīr, Hümâm Kutub, Muhammed Ahmed el-Mağribî gibi kāriler onun öğrencilerinden bazılarıdır. Mısır Kralı I. Fuâd zamanında bastırılan resmî mushafın hattı onun tarafından Hz. Osman'ın mushafındaki imlâya uygun şekilde yazıldı. Mısır'daki Cem'iyyetü'l-muhâfaza ale'l-Kur'âni'l-Kerîm'in kuruluşunda büyük katkıları oldu. Aynı zamanda Mâlikî fakihi olarak tanınan Muhammed Ali el-Haddâd 20 Zilhicce 1357'de (10 Şubat 1939) Kahire'de vefat etti ve burada defnedildi. Muhamed Ali'nin kendine has bir tilâvet tarzı vardı. Sesini iyi kullanması, harflerin mahreclerine gösterdiği özen, tecvid ilminin kurallarına uymadaki disiplini onun Kur'an tilâvetinin belli başlı özellikleridir.

Eserleri. İrşâdü'l-iḫvân ʿalâ hidâyeti'ṣ-ṣıbyân fî tecvîdi'l-Ḳurʾân (Kahire

1320); Saʿâdetü'd-dâreyn fî beyâni ve ʿaddi âyi muʿcizi's-s̱eḳaleyn (Kahire 1343); el-Kevâkibü'd-dürriyye fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-meṣâḥifi'l-ʿOs̱mâniyye (Kahire 1344); el-Âyâtü'l-beyyinât fî ḥükmi cemʿi'l-ḳırâʾât (Kahire 1344); es-Süyûfü's-sâḥiḳa li-münkirî nüzûli'l-ḳırâʾât mine'z-zenâdıḳa (Kahire 1344); Fetḥu'l-mecîd fî ʿilmi't-tecvîd (Kahire 1344); Tuḥfetü'r-râġıbîn fî tecvîdi'l-Kitâbi'l-Mübîn (Kahire 1344); İrşâdü'l-ḥayrân fî resmi'l-Ḳurʾân (Kahire, ts.); Şerḥu baʿżi'ş-Şâṭıbiyye (Kahire, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 745; Fihrisü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-mevcûde bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1361/1942, I, 15; Fihrisü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, Kahire 1369/1950, I, 48, 99, 172; Zeki M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Kahire 1369/1950, II, 172; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 196-197; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 8; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fi'l-Cumhûriyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-mütteḥide (Mıṣr) beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1969, s. 21, 23; a.mlf., el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 39, 40, 41, 43; Muhammed Ali ed-Dıbâ', "Tercemetü'l-üstâẕ el-Ḥaddâd el-Ḥüseynî", el-İslâm, VIII/1, Kahire 1358/1939, s. 9-10.

Muhammed Aruçi

MUHAMMED ALİ LÂHÛRÎ

(محمّد علي لاهوري)

(1874-1951)

Kādiyânîliğin Lahor kolunun kurucusu, müellif.

Hindistan'ın Pencap bölgesinde Kapurthala eyaletinin Murar köyünde doğdu. Hindu olan büyük dedesi Hari Chand, Bâbürlüler döneminde İslâmiyet'i kabul etmiştir. Muhammed Ali, Batı tarzındaki okullarda öğrenim gördü ve 1894'te Lahor'daki Government College'dan mezun oldu. S. Muhammed Tufeyl, onun İslâm hakkında düzenli bir eğitim almadığını ve Kur'an'ı kendi kendine öğrendiğini yazar (Mavlana Muhammad Ali, tercüme edenin girişi, s. ii). 1894'te Lahor Islamia College'a matematik hocası tayin edildi. İngiliz dili ve hukuk alanındaki yüksek lisansını tamamladı. 1897-1899 yıllarında Lahor Oriental College'a öğretim üyesi oldu. Bir süre avukatlık yaptı; ardından Kādiyânîliğin

lideri Gulâm Ahmed'le yakınlık kurdu. Kādiyân'a yerleşerek Gulâm Ahmed'in teşvikiyle ilmî çalışmalara başladı. Bir süre onun konuşma ve yazılarını İngilizce'ye çevirdi, bazı telif denemeleri yaptı. Kādiyânîler'in ilk sayısı Ocak 1902'de çıkan yayın organı The Review of Religions dergisinin editörlüğünü üstlendi. Gulâm Ahmed, 1905'te açıkladığı vasiyetinde kendisinden sonra cemaatini yönetmek üzere teşkil ettiği Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'ye Muhammed Ali'yi de aldı.

Gulâm Ahmed'in halifesi Hakîm Nûreddin'in 1914'te ölümü üzerine ikinci halife seçilen Mirza Beşîrüddin, Gulâm Ahmed'in peygamberliğine inanmayanları kâfir ilân edince Muhammed Ali bazı arkadaşlarıyla birlikte Kādiyân'ı terkedip Lahor'a yerleşti. Burada Ahmediyye Encümen-i İşâât-ı İslâm adıyla cemaatin bir şubesini açtı ve ölümüne kadar başkanlığını yaptı. Cemaat faaliyetlerinin büyük bir kısmı Lahor merkezli olarak yürütüldüğü için bu yeni hareketin mensuplarına Lahorî Ahmedîleri denildi. Muhammed Ali, cemaat faaliyetleri için şube açmak ve tebliğde bulunmak amacıyla

yakın bölgelere seyahatler düzenledi, dünyanın çeşitli bölgelerine davetçiler gönderdi. 13 Ekim 1951 tarihinde Karaçi'de öldü ve Lahor'da defnedildi.

Kendilerinden ayrıldığı Kādiyânîler kadar iyi teşkilâtlanmış olan Muhammed Ali, Kādiyânîliğin Kādiyân ve Rebve koluna sert eleştiriler yöneltmiş, Ahmedîliğin asıl amacının İslâmiyet'i yaymak olduğunu söylemiş; peygamberliğin Hz. Muhammed'le sona erdiğini, Gulâm Ahmed'in peygamber değil müceddid ve beklenen mesîh olduğunu ileri sürmüş (a.g.e., tercüme edenin girişi, s. vi); Gulâm Ahmed'in kitaplarındaki vahiy ve nübüvvet gibi ifadelerin sembolik anlatımlar şeklinde ve tasavvufî çerçevede anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.

Muhammed Ali hıristiyan misyonerlerinin İslâm'a yönelik eleştirilerine cevap vermiş, Osmanlılar'a kayıtsız kalan Gulâm Ahmed'in ve sonraki Kādiyânîler'in aksine Osmanlı hilâfetini desteklemiş, bu amaçla iki risâle kaleme almıştır. Geleneksel İslâm anlayışını devam ettirmesine rağmen Gulâm Ahmed'in hayatına ve eserlerine aşırı vurgu yapması, onu beklenen mesîh olarak anması, modernist görüşlerinde Seyyid Ahmed Han ile Batıcılar'ı takip etmesi, modern bilimin verilerine çok güvenmesi (Ali Nadwi, s. 139-140) yüzünden birçok kişi ona tereddütle yaklaşmıştır. Ebü'l-Hasan Nedvî, 1959'da yazdığı kitabında Muhammed Ali'nin görüşlerine olumsuz bakışını ilmî seviyede sürdürürken (a.g.e., s. 137-138) eserlerinde aşırı bir çizgi takip eden İhsan İlâhî Zahîr onu müslümanları aldatmakla suçlamıştır. Pakistan'da ulemânın girişimiyle Kādiyânîler'in hem Kādiyân kolu hem Muhammed Ali'ye bağlı Lahor grubu İslâm dışı azınlık ilân edilmiş, bu hüküm anayasaya ve ceza kanununa da konulmuştur. Neticede Lahor Ahmedîleri Pakistan'da pasif hale gelmişlerse de başka ülkelerdeki faaliyetlerini yaygınlaştırmışlardır.

Muhammed Ali Lâhûrî, Hindistan Hilâfet Hareketi liderlerinden Aligarh Koleji mezunu Muhammed Ali Cevher ile zaman zaman karıştırılmıştır. Bunun en dikkat çekici örneği The Muslim World'da yayımlanan bir makaledir (Montgomery, LI [1966], s. 111-122). Farklı kaynaklarda bu iki şahsa ait bilgilerin aynı kişiye aitmiş gibi gösterilmesi sonucunda ciddi bir karışıklık meydana gelmiştir.

Eserleri. A) Kur'an ve Tefsir. 1. The Holy Quran: Translation with

Commentary (Lahor 1913, 1917, 1920, 1935, 1951, 1963; London 1917, 1921). Bir müslüman tarafından yapılan ilk tam İngilizce Kur'an meâli olarak tanıtılmakla birlikte bu hususta öncelik, Muhammed Abdülhakîm Han'ın aynı adla yayımlanan (Karnal 1905; Patiala 1905) meâline aittir (World Bibliography, s. 87-88). Eser Gulâm Ahmed'in tavsiyesi üzerine hazırlanmıştır. Muhammed Ali, meâldeki açıklamaları özetleyip Kur'an metnini çıkarmak suretiyle Translation of the Holy Quran adıyla eserin yeni bir versiyonunu neşretmiştir (London 1928, 1930; Lahor 1934, 1948, 1951). Meâl diğer birçok Batı diline de çevrilmiştir. 2. Beyânü'l-Ḳurʾân. Kur'an'ın Urduca tercümesidir. Nükâtü'l-Ḳurʾân adıyla yayımlanan (I-II, Lahor 1915; III-IV, Lahor 1916) bir çalışmaya dayanan meâl sonradan düzenlenerek bu adla basılmıştır (I-III, Lahor, 1920-1923). Lahorî, Urduca tercümeyi de ihtisar etmiş ve Ḥamâʾil-i Şerîf ismiyle neşretmiştir (Lahor 1929). 3. Cemʿu'l-Ḳurʾân (Lahor 1917). Kur'an tarihine ve şarkiyatçıların bu konudaki eleştirilerine dair olan eser, Collection and Arrangement of the Holy Quran adıyla İngilizce olarak da yayımlanmıştır (Lahor 1934). 4. Back to the Quran (Lahor 1923). 5. Selections from the Holy Quran (Lahor 1933). Kur'an'dan seçilen âyetlerin 125 konu başlığı altında tercümelerini ihtiva eden eseri Ömer Rıza Doğrul Kur'an'dan İktibaslar adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1934). 6. Introduction to the Study of the Holy Quran (Lahore 1936). Bir önceki eserin yeniden düzenlenmiş ve kısmen genişletilmiş şekli olup Kur'an'ın tedvini ve temel mesajıyla ilgilidir; eserde ayrıca şarkiyatçıların tenkitlerine de cevap verilmiştir. 7. Prayers of the Holy Quran (Lahor 1948). Edʿiyetü'l-Ḳurʾân adıyla Urduca'ya tercüme edilmiştir.

B) Hadis. 1. Cemʿ-i Ḥadîs̱ (Lahor 1920). 2. Fażlü'l-Bârî (Lahor 1937). Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin Urduca tercümesi olan eserde hadislerin kısa açıklamasında yer yer Gulâm Ahmed'in bakış açısı da yansıtılmıştır. 3. Maḳām-ı Ḥadîs̱ (Lahor 1926, 1932). Fażlü'l-Bârî'nin mukaddimesinin müstakil neşri olup eserde hadisin değeri ve tedvini konularındaki tartışmalara yer verilmiş ve eleştiriler cevaplandırılmıştır. 4. A Manual of Hadith (Lahor 1945). Kitapta günlük hayatla ilgili 690 hadis Arapça metinleri ve İngilizce tercümeleriyle birlikte kaydedilmiştir. Eser Eḥâdîs̱ü'l-ʿamel adıyla Urduca'ya çevrilmiştir (Lahor 1948).

C) Siyer ve İslâm Tarihi. 1. Aḥmed-i Müctebâ (Lahor 1917). Kur'an'da,

Hz. Îsâ tarafından Ahmed ismiyle müjdelendiği bildirilen kişinin (es-Saf 61/6) Hz. Muhammed olduğunu kanıtlamak amacıyla yazılmış olup kaynakları arasında Gulâm Ahmed'in eserleri de vardır. 2. Sîret-i Ḫayrü'l-beşer (Lahor 1919). Müellifin en meşhur eseri olan kitapta Batılılar'ın Hz. Peygamber'e yönelttiği eleştirilere de cevap verilmiştir. Muḥammed Muṣṭafâ adıyla bir muhtasarı bulunan eserin (Lahor 1929) İngilizce çevirisi Mevlânâ Muhammed Ya'kūb Han tarafından yapılmış (Muhammad the Prophet, Lahor 1924), bu tercüme The Prophet of Islam adıyla ihtisar edilmiştir (Lahor 1928). Müellif, kitabın İngilizce tercümesinin ikinci edisyonuna (Lahor 1932) "Islamic Wars" ve The Alleged Atrocities of the Prophet

(Lahor 1930) adıyla iki risâle eklemiştir. Bu baskının otuzu aşkın yabancı dile çevrildiği bildirilmektedir. Ömer Rıza Doğrul, eseri -ilk İngilizce tercümesini esas alarak-Peygamberimiz Aleyhisselâm (İstanbul 1341-1342), Ali Genceli Peygamberimizin Hayatı: Sîretü'n-nebî adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (Ankara, ts.). 3. Ḫilâfet-i İslâmiye be-Rû-ı Ḳurʾân u Ḥadîs̱ (Lahor 1920). I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı hilâfetini sona erdirme çabalarına karşı yazılmıştır. 4. Muhammad and Christ (Lahor 1921). Misyonerlerin Hz. Îsâ'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu iddiası üzerine telif edilen eser çeşitli dillere çevrilmiştir. 5. Târîḫ-i Ḫilâfet-i Râşide (Lahor 1924, 1932). Mevlânâ Ya'kūb Han tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (The Early Caliphate, Lahor 1932). 6. Cihâd-ı Salṭanat-ı Afġānistân aôr Aḥmedî Müselmân (Lahor 1925). 7. Abu Bakr (Lahor 1929). 8. Umar (Lahor 1929). 9. Uthman (Lahor 1929). 10. Ali (Lahor 1929). 11. Ḫâtemü'n-nebiyyîn (Lahor 1937). Urduca bir siyer kitabıdır. 12. Living Thoughts of the Prophet Muhammad (London 1947). Eserin müellifi tarafından yapılan Urduca çevirisi de yayımlanmıştır (Zinde Taʿlîm, Lahor 1948).

D) Kelâm ve Mezhepler Tarihi. 1. en-Nübüvve fi'l-İslâm (Lahor 1915). Mirza Beşîrüddin'in, Gulâm Ahmed'in nübüvvetine inanmayanları tekfir eden fetvasına cevaptır. Kitabı S. Muhammed Tufeyl Prophethood in Islam adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Vooking 1992). 2. ʿİṣmet-i Enbiyâʾ (Lahor 1915). 3. Mesîḥ Mevʿûd (Lahor 1918). 4. Şinâhat-ı Meʾmûrîn (Lahor 1919). Peygamber olarak gönderildiğini iddia eden kimselerde bulunması gereken özellikler hakkındadır. 5. Îseviyyet ka Âḫırî Sehârâ

(Lahor 1920). 6. Hestî Bârî Teʿâlâ (Lahor 1930). 7. The Prophet's Message (Lahor 1930). 8. el-Mesîḥu'd-Deccâl ve Yeʾcûc ve Meʾcûc (Lahor 1931, 1932). 9. History and Doctrines of the Babi Movement (Lahor 1932, 1933). 10. History of the Prophets (Lahor 1946).

E) Kādiyânîlik ve Gulâm Ahmed Kādiyânî. 1. el-Muṣliḥu'l-Mevʿûd (Lahor 1914). Gulâm Ahmed'in hayatı ve düşüncelerinin anlatıldığı bir çalışmadır. 2. Âyetullāh (Lahor 1915). Senâullah Amritsarî'nin Gulâm Ahmed'e yaptığı yeminleşme / lânetleşme (mübâhele) teklifiyle ilgilidir. 3. The Split in the Ahmadiyya Movement (Lahor 1918). 4. Mirʾâtü'l-ḥaḳīḳat (Lahor 1919). Mirza Beşîrüddin'in Ḥaḳīḳatü'l-emr adlı kitabındaki iddialara cevaptır. 5. Żarûret-i Müceddidiyye (Lahor 1920). 6. Ḥaḳīḳat-i İḫtilâf (Lahor 1922). Kādiyânîlik hareketinin bölünme sebebinin ele alındığı kitap, aslında Mirza Beşîrüddin'in müellifin kendisini ve Hoca Kemâleddin'i münafık ilân etmesiyle ilgili Âʾîne-i Ṣadâḳat adlı eserine cevaptır. 7. Redd-i Tekfîr-i Ehl-i Ḳıble (Lahor 1922). Eserde Mirza Beşîrüddin'in, Gulâm Ahmed'in nübüvvetini tasdik etmeyenleri kâfir saymasının yanlışlığı anlatılmaktadır. 8. Taḥrîk-i Aḥmediyyet (Lahor 1931). Kādiyânîlik tarihinin anlatıldığı kitap, müellifinin sağlığında S. Muhammed Tufeyl tarafından The Ahmadiyyah Movement: Tahriki Ahmadiyyat adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Lahor 1973 [yeni baskı]). 9. World-Wide Religions Revolution (Lahor 1932). Kādiyânîliğin dünyada gördüğü itibara dair bir risâledir. 10. The Founder of the Ahmadiyya Movement (Lahor 1937).

F) Diğer Eserleri. 1. Ġulâmî (Lahor 1915). 2. Cihâd-ı Kebîr (Lahor 1916). İslâm tebliğinin gerekliliğiyle ilgili bir risâledir. 3. Meẕheb ki Ġaraż (Lahor 1923). Dinlerin hikmeti hakkındadır. 4. The Call of Islam (Lahor 1924). İslâm'ın tanıtılması, tebliği ve bunun Kādiyânîlik yoluyla nasıl yapılacağına dair olan kitap 30.000'den fazla basılıp dağıtılmış ve Daʿvet-i ʿAmel adıyla Urduca'ya çevrilmiştir. 5. Islam the Religion of Humanity (Lahore 1928). Ömer Rıza Doğrul bu risâlenin tercümesini Peygamberimiz Aleyhisselâm adlı kitabının sonuna eklemiştir (s. 275-298). 6. The Islamic Institution of Prayer (Lahor 1929). 7. Maġrib meyn Teblîġ-i İslâm ya İslâm ka Devr-i Cedîd (Lahor 1934). 8. The Religion of Islam: Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam (Lahor 1935, 1936). 1928 yılında yazılmaya başlanan kitap müellifin en önemli eseri olup F. A. Klein'in aynı başlıkla yayımlanan kitabına (London 1906) cevap mahiyetindedir. Kitap,

sünnet ve icmâ, inanç, ibadet, muâmelât ve ukūbat konularının ele alındığı eserde birçok kaynak kullanılmıştır. Başka dillere çevrilen bu çalışma Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (İslâm Dini, trc. Naciye Hamdi Akseki, birinci kısım: İstanbul 1361/1942; ikinci kısım: İstanbul 1365/1946). 9. The Muslim Prayer Book (Lahor 1939). 10. Islam and the Present War (Lahor 1940). II. Dünya Savaşı'yla ilgili olup Urduca ve İngilizce hazırlanmıştır. 11. Neyâ Niẓâm-ı ʿ Âlem (Lahor 1942). Eserde gerçek barışın İslâm sayesinde sağlanabileceği anlatılmaktadır. Müellif bu Urduca kitabını genişleterek İngilizce'ye çevirmiştir (The New World Order, Lahor 1944).

BİBLİYOGRAFYA

Maulana Muhammad Ali, The Ahmadiyyah Movement: Tahriki Ahmadiyyat (trc. S. Muhammad Tufail), Lahore 1973, s. 25-27; ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. ii-iii, vi, x, xiii-xiv; Mümtâz Ahmed Fârûkī - Muhammed Ahmed, Mücâhid-i Kebîr yaʿnî Sevâniḥ-i ʿ Ömrî Ḥażret-i Emîr-i Merḥûm Mevlânâ Muḥammed ʿ Alî, Lahor 1962; a.mlf.ler, A Mighty Striving: Life Story of Maulana Muhammad Ali (trc. Akhtar Jabeen Aziz - Zahid Aziz), [baskı yeri yok] 2004 (Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc. U.S.A.); S. Abul Hasan Ali Nadwi, Qadianism: A Critical Study (trc. Zafar Ishaq Ansari), Lucknow 1980, s. 137-140; İhsan İlâhî Zahîr, İslâm Dünyasında İngiliz Emperyalizmi Kâdiyânîlik (trc. Arif Aytekin), İstanbul 1985, s. 238-248; Ḳādiyâniyân key Bârey mê Vifâḳī Şerʿ î ʿ Adâlet ka Fayṣala, İslâmâbâd 1985, s. 8-10; World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Quran (haz. İsmet Binark - Halit Eren), İstanbul 1406/1986, s. 87-88; Ethem Ruhi Fığlalı, Kādiyânîlik: Ahmediyye Mezhebi, İzmir 1986, s. 93-95, 106-113; a.mlf., "Kādiyânîlik", DİA, XXIV, 137-139; Tâhâ ed-Desûkī Hubeyşî, el-Ḳādiyâniyye ve maṣîruhâ fi't-târîḫ, Kahire 1409/1989, s. 97-110; Ch. H. Kennedy, "Towards the Definition of a Muslim in an Islamic State: The Case of the Ahmadiyya in Pakistan", Religious and Ethnic Minority Politics in South Asia (ed. D. Vajpeyi), New Delhi 1989, s. 91; M. P. [Mohammed Marmaduke William Pickthall], "The Perfect Polity", IC, X/4 (1936), s. 659-662; The Star, Lahore 20 October 1951; The Dawn, Karachi 16

October 1951; J. W. Montgomery, “The Apologetic Approach of Muhammad Ali and Its Implications for Christian Apologetics”, MW, LI (1966), s. 111-122; Sajida S. A. Alvi, “Lāhorī, Muḥammad ʿAlī”, ER, VIII, 423.

Azmi Özcan

MUHAMMED ALİ ŞAH

(محمّد علي شاه

(1872-1925

İran’da hüküm süren Kaçar hânedanının altıncı hükümdarı (1907-1909).

21 Haziran 1872’de Tebriz’de doğdu; Muzafferüddin Şah’ın oğludur. On yaşında iken “İ‘tidâdü’ssaltana” unvanını aldı; yirmi yaşında Azerbaycan eyaleti askerî birliklerinin kumandanlığına getirildi. Muzafferüddin Şah 1896 yılında hükümdarlığa gelince onu veliaht tayin etti ve Azerbaycan’ın idaresiyle görevlendirdi. 1905’te babası Avrupa seyahatine çıktığında saltanat vekili olarak Tahran’da bulundu; bu sırada Meşrutiyet yanlısı reformcularla görüşmeler yaptı.

9 Ocak 1907 tarihinde Muzafferüddin Şah’ın vefatı üzerine ortamın karışık ve

hazinenin boş olduğu bir dönemde İran tahtına çıkan Muhammed Ali Şah o günden itibaren ülkeyi sarsacak olan ciddi meselelerle yüz yüze geldi. Bir yandan monarşinin güç kaybetmesine karşı şiddetle direnirken bir yandan da İran üzerinde gittikçe hararetlenen Rus-İngiliz siyasî rekabetiyle uğraşarak Rusya’nın tarafını tuttu. 31 Ağustos 1907’de imzalanan antlaşmayla başşehir Tahran ve İsfahan dahil İran’ın kuzeyi Rusya’nın, güneyi İngiltere’nin nüfuzu altına girdi. Onun veliahtlığı sırasında reformcularla görüşmesine rağmen tahta çıkar çıkmaz meşrutiyete karşı cephe alması, Muzafferüddin Şah’ın son aylarında bazı siyasî haklar elde etmeyi başaran kimseler tarafından güvenilmez bulunmasına sebep oldu. O günlerde meydana gelen siyasî hadiseler, bu arada daha fazla reform isteyen bazı gizli grup ve derneklerin takip edilmesi, şah ile bir yıl önce babasının açtığı ilk meclisin (Meclisi Şûrâ-yı Millî) ve onun hazırladığı anayasayı (Nizâmnâme-yi Hukūk-i Millet) destekleyenlerin arasını açtı; bu sırada bazı gazete ve dergiler kapatıldı. 1908 yılı Haziran ayında Tahran’da sıkıyönetim ilân edildi ve kumandanlığına bir Rus albayı getirildi. Bu durum hükümetin,

Rusya'nın bütün ülkeyi kontrolü altına almasına izin vereceği yönünde şüphelerin doğmasına yol açtı. Muhammed Ali Şah 23 Haziran 1908'de meclise top ateşi açtırdı; ertesi gün aralarında Cemâleddin İsfahânî ve Mirza Cihangir Han gibi ünlü simaların bulunduğu muhalefetin önde gelen bazı temsilcileri ve milliyetçi liderler tutuklandı veya öldürüldü. Şah dört gün sonra da meclisi feshederek anayasayı askıya aldı. Ancak bunlar sadece muhalefete güç kazandırdı. Başta Tebriz olmak üzere İsfahan, Reşt ve Meşhed'de başlayan karışıklıklar kısa sürede bütün ülkeye yayıldı; ayaklanmaları bastırmak için gönderilen kuvvetler de bir sonuç alamadı. Bu arada durumdan faydalanan Bahtiyârîler İsfahan'ı ele geçirdi. Neticede muhalif güçler, hükümet kuvvetlerine karşı Kerec yakınlarındaki Bâdâmek'te kazandıkları zaferin ardından 12 Temmuz 1909'da Tahran'a girdi. Muhammed Ali Şah Ruslar'ın sefâret binasına sığınarak canını kurtarabildi; daha sonra da küçük yaştaki oğlu Ahmed Mirza lehine tahttan ferâgat ettirildi (16 Temmuz 1909) ve Ruslar'ın diplomatik girişimleriyle Odesa'ya sürgüne gönderildi (9 Eylül 1909).

Muhammed Ali Şah, İran'a tekrar dönebilmek için Kasım 1910'da taraftarlarıyla Viyana'da yaptığı görüşmelerin ardından hazırladığı ve Ruslar'ın da desteklediği güçlü bir ordu ile Hazar denizi üzerinden Esterâbâd yakınlarına geldi; daha önce anlaştığı taraftarları da Kürdistan'da isyan başlattılar. Hükümetin gönderdiği orduyla 5 Eylül 1911 tarihinde Verâmin yakınlarında karşılaşan Muhammed Ali'nin kuvvetleri bozguna uğradı. Önde gelen adamları öldürülen eski şah kaçtığı Esterâbâd'dan bir gemiyle Rusya'ya geri gitmek zorunda kaldı (Şubat 1912); bu başarısız teşebbüs onun saltanat ümitlerini de sona erdirdi. İhtiraslı ve mücadeleci kişiliğine rağmen tahtını koruyabilmek için gerekli sağ duyu ve siyasî zekâdan yoksun olan Muhammed Ali Şah 5 Nisan 1925 tarihinde İtalya'nın San Remo şehrinde öldü; naaşı sonradan babasının da mezarının bulunduğu Kerbelâ'ya nakledildi.

BİBLİYOGRAFYA

E. G. Browne, The Persian Revolution of 1905-1909, Cambridge 1910, s. 133-323; Abbas İkbâl, Târîẖ-i Mufaṣṣal-ı Îrân, Tahran 1346 hş., s. 852-858; Firuz Kazemzadeh, Rusian and Britain in Persia: 1864-1914, Nev Haven 1968, s. 448-628; N. Keddie, "Iran under the Later Qajars, 1848-1922", CHIr., VII, 204-206; Rahîm Reîsniyâ - Abdülhüseyin Nâhîd, Dü Mübâriz-i Cünbüş-i Meşrûṭa, Tahran 1349/1970, tür.yer.; Ferîdûn Âdemiyyet, İdeoloji-yi Nehḍat-i Meşrûṭiyyet-i Îrân, Tahran 2535/1976, s. 143-487; Hüseyin Baykara, İran İnkılâbı ve Azatlık Hareketi, İstanbul 1978, s. 67-122; Ḫâṭırât-ı Seyyid ʿAlî Muḥammed Devletâbâdî, Tahran 1362, s. 22-167; P. Sykes, Târîẖ-i Îrân (trc. M. Takī Fahr-ı Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1366, II, 546-594; M. Cevâd Meşkûr, Târîẖ-i Îrânzemîn, Tahran 1366 hş., s. 365-372; Mehdî Ensârî, Şeyẖ Fażlullāh-i Nûrî ve Meşrûṭiyyet, Tahran 1369, s. 71-156, 210-228; Ahmed-i Kesrevî, Târîẖ-i Meşrûṭâ-yı Îrân, Tahran 1370, s. 332-567, 577-900; Mehdî Melikzâde, Târîẖ-i İnḳılâb ve Meşrûṭiyyet-i Îrân, Tahran 1371/1992, I-VII, tür.yer.; Abdullah Müstevfî, Şerḥ-i Zindegânî-yi men yâ Târîẖ-i İctimâʿî ve İdârî-yi Devre-yi Ḳācâriyye, Tahran 1371/1992, s. 170-287; R. M. Burrell, "Muḥammad ʿAlī S̲h̲āh Ḳād̲j̲ār", EI² (İng.), VII, 431-432; İsmail Safa Üstün, "İran", DİA, XXII, 402; Faruk Sümer, "Kaçarlar", a.e., XXIV, 52.

Osman Gazi Özgüdenli

MUHAMMED b. Ali eş-ŞELMEGĀNÎ

(محمّد بن علي الشلمغاني)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Alî eş-Şelmegānî (ö. 323/935)

Müşebbihe’den Azâfire fırkasının kurucusu olup İbn Ebü’l-Azâfir diye de anılan, mensuplarının ilâh saydığı aşırı Şiî lideri

(bk. MÜŞEBBİHE).

MUHAMMED ALİ TERBİYET

(محمّد علي تربيت

(1875-1939

Azerbaycanlı devlet adamı ve yazar.

Tebriz’de doğdu. Tanınmış bir aileye mensuptur. Babası Mirza Sâdık Han’ın soyu Afşarlılar’dan Nâdir Şah’ın (1736-1747) münşî ve vak‘anüvisi, Târih-i Cihângüşâ-yı Nâdirî’nin yazarı Türk asıllı Mehdî Han’a ulaşır. Muhammed Ali öğrenimi sırasında özellikle tabiat bilimleri, matematik ve astronomiye ağırlık verdi. 1893-1895 yılları arasında Tebriz’de Muzafferî Medresesi’nde öğretmenlik yaptı. Daha sonra bir grup arkadaşıyla birlikte burada Terbiyet Medresesi’ni kurdu. Bu okul kapanınca bir süre Lokmâniyye Medresesi’nde astronomi, coğrafya ve edebiyat okuttu. Kardeşi Mirza Ali Muhammed Han ile birlikte açtığı kitabevi çok geçmeden Meşrutiyet yanlılarının toplantı yeri haline geldi. Bu arada Seyyid Hasan Takīzâde, Seyyid Hüseyin Adâlet ve Yûsuf Han İ‘tisâmülmülk gibi meşrutiyet hareketinin önde gelenleriyle birlikte İran’da ilk ilmî dergi olan Gencîne-i Fünûn’u çıkardı (Ocak 1903 - Ocak 1904). Meşrutiyet’in ilânından bir yıl önce yine başta Takīzâde olmak üzere bir grup aydınla birlikte Mısır’a gitti ve orada Kemâl gazetesinin neşrine katkıda bulundu (1905). 1906’da I. Meşrutiyet’in ilânından rahatsız olan Muhammed Ali Şah 1908’de meclisi kapatıp anayasayı ilga edince buna karşı direnen Tebriz’deki gizli örgütün üyeleri arasında Muhammed Ali Terbiyet de vardı. Burada haftada iki gün yayımlanan ve sadece yirmi beş sayı çıkan İttihâd adlı bir dergi neşretti. Ancak karışıklıkların devam etmesi sebebiyle bir süre sonra yurt dışına çıkan Muhammed Ali İstanbul’a gitti ve başta Almanya olmak üzere Avrupa ülkelerini gezdi, İngiltere’de Edward Granville Browne ile tanıştı. Kütüphanelerde İran tarihi ve kültürüyle ilgili eserleri inceledi. I. Dünya Savaşı’nda İran’ı Rus işgalinden kurtarmak amacıyla Berlin’de kurulan komiteye katıldı. İran’a döndükten sonra 1921’de Doğu Azerbaycan Millî Eğitim müdürlüğüne getirildi ve 1925 yılına kadar bu görevde kaldı. Bu sırada Gencîne-i Maârif adlı aylık bir

dergi çıkardı; ayrıca Mecma-i Edeb adıyla bir edebiyat cemiyeti kurdu. Çalıştığı yerin bir odasını kütüphane haline getirdi ve bugün kendi adıyla anılan kütüphanenin çekirdeğini oluşturdu. Aralarında kız

okulları da bulunan birçok tesisi eğitime açtı. 1927'ye kadar Gîlân Millî Eğitim müdürlüğünde bulundu. 1928-1930 yılları arasında Tebriz belediye başkanlığı yaptı. Onun zamanında Tebriz'de önemli imar faaliyetleri gerçekleştirildi. Daha sonra birkaç dönem milletvekilli seçilen Muhammed Ali Tebriz'de öldü.

Eserleri. Fazileti, bilgisi ve güçlü hâfızası ile tanınan Muhammed Ali Terbiyet çok sayıda makale ve kitap yazmış olup başlıcaları şunlardır: 1. Dânişmendân-ı Âẕerbâycân. Azerbaycan şair ve ileri gelenlerinin biyografisini içerir (Tahran 1314 hş., 1377 hş.). 2. Târîḫ-i Maṭbûʿât-ı Îrân. Edward Browne tarafından yazma nüshasına dayanılarak İngilizce'ye tercüme edilmiş ve onun The Press and Poetry of Modern Persia adlı eserinin (Cambridge 1914) birinci bölümü olarak yayımlanmıştır. 3. Zâd u Bûm. İran tarihi ve coğrafyasına dairdir (Tebriz 1316, 1319 hş.). 4. Taḳvîm-i Terbiyet. Müellifin seçme yazılarından oluşur (Tebriz 1306 hş.). Ayrıca Doğu Azerbaycan Millî Eğitim müdürü iken çıkardığı dergi başta olmak üzere birçok dergide ilim, edebiyat ve siyaset alanlarıyla ilgili çok sayıda makale yazmıştır. Bunların Farsça olanlarının bir kısmı Hüseyin Muhammedzâde-yi Sadîk tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır (Tahran 2535 şş.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., önsöz, s. 2-5; a.mlf., Maḳālât-ı Terbiyet (haz. Hüseyin Muhammedzâde-i Sadîk), Tahran 2535 şş., s. nohbistunoh; Browne, LHP, IV, 458, 467; Storey, Persian Literature, I/2, s. 1111-1112; Mehdî Melikzâde, Târîḫ-i İnḳılâb-ı Meşrûṭiyyet-i Îrân, Tahran 1351 hş., I, 123, 211, 396; II, 936-937, 1070-1071; III, 1338, 1340; Selâmullah Câvid, Gûşeyî ez Ḫâṭırât, Tahran 1353 hş., s. 5-14; Muhammed Sadr-i Hâşimî, Târîḫ-i Cerâyid ü Mecellât-i Îrân,

İsfahan 1361 hş., III, 170-172; Mühendis Kerîm Tâhirzâde Behzâd, Ḳıyâm-ı Âẕerbâycân der İnḳılâb-ı Meşrûṭiyyet-i Îrân, Tahran 1363 hş., s. 463-465, ayrıca bk. tür.yer.; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş., III, 424; Mustafa Alamûtî, "Muḥammed ʿAli Terbiyet ve Hemsereş Hâcer Terbiyet", Nîmrûz, XVI/790, London 2004 (www.nimrooz.com/html/790/index.htm); Nassereddin Parvin, "Ganjīnaye Fonun", EIr., X, 285.

Rıza Kurtuluş

MUHAMMED BAHÂEDDİN ERZİNCÂNÎ

(ö. 879/1474 [?])

Anadolu'da faaliyet gösteren ilk Halvetî şeyhlerinden.

Erzincan'ın Kerliç (Keserliç / Keleriç) kasabasında (bugün Üzümlü ilçesinin Karakaya köyü) doğdu. Kaynaklarda Pîr Muhammed Erzincânî olarak geçen (Atâî, s. 62; Hulvî, vr. 149a; Sarı Abdullah Efendi, s. 143; Mehmed Nazmi Efendi, vr. 80b) ve bazan kısaca Şeyh Pîrî veya Pîrî Halîfe olarak anılan adına XX. yüzyılın başlarında yazılan eserlerde (Osmanlı Müellifleri, I, 47; Tomar-Halvetiyye, s. 27) Bahâeddin kelimesinin eklendiği görülmektedir. Hayatı hakkındaki son derece sınırlı bilgiler, büyük ölçüde Cemâleddin Hulvî'nin 1030 (1621) yılında tamamladığı Lemezât adlı eserine dayanmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî'nin Nefeḥâtü'l-üns'ünü tercüme ederken esere Anadolu'da yetişen velîleri de ilâve eden Lâmiî'nin, Muhammed Erzincânî'nin mürşidi ve Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî ile Pîr Şükrullah, Dede Ömer Rûşenî ve Habib Karamânî gibi halifelerine yer verdiği halde ondan sadece ismen Molla Pîrî diye bahsetmesinin sebebi anlaşılamamaktadır.

Hulvî, Erzincan'da bir medresede müderris olan Muhammed Erzincânî'nin gördüğü bir rüya üzerine Şirvan'a gidip Yahyâ-yı Şirvânî'ye intisap ettiğini, seyrü sülûkünü tamamladığında halife tayin edilerek irşad göreviyle Erzincan'a gönderildiğini, doğduğu kasabada bir zâviye ve mescid yaptırıp Halvetiyye tarikatını yaymaya başladığını söyler. Onun Şirvan'a ne zaman gittiği, orada ne kadar kaldığı ve Erzincan'a hangi tarihte döndüğü bilinmemektedir. Ancak Şirvan'a gitmeden önce müderrislik yaptığına göre bu sırada otuz kırk yaşlarında olduğu ve mürşidi 868'de (1464) veya ertesi yıl vefat ettiğine göre Erzincan'a bu tarihten önceki yıllarda döndüğü söylenebilir. O dönemde Erzincan ve çevresine hâkim olan Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan'ı Fâtih Sultan Mehmed ile savaşmaması konusunda uyardığına dair menkıbe, Muhammed Erzincânî'nin bölgedeki mânevî

nüfuzunu göstermesi bakımından önemlidir. Menkıbeye göre Muhammed Erzincânî'nin uyarısını dinlemeyip Fâtih ile savaşa girişen ve Otlukbeli'nde uğradığı yenilgiden sonra şeyhin zâviyesine gelip âkıbetinin ne olacağını soran Uzun Hasan şeyhten Fâtih'in kerem sahibi bir sultan olduğu ve kendisini asla üzmeyeceği cevabını alınca rahatlamış, şeyhin halifelerinden Pîr Ahmed'i Fâtih'e elçi olarak göndermiştir. Hulvî, Osmanlılar'la Akkoyunlular arasındaki barış antlaşmasının bu olayın ardından gerçekleştiğini söyler.

Cemâleddin Hulvî'nin verdiği bilgiye göre Muhammed Erzincânî, 869 (1465) yılında Erzincan Câmi-i Kebîri'nde halvette iken meydana gelen deprem sırasında yedi müridiyle birlikte vefat etmiş ve bu caminin yakınına defnedilmiştir. Ancak Erzincânî'nin, günümüze ulaşan tek eseri Makāmâtü'l-ârifîn'de kitabını 873'te (1468-69) telif ettiğini belirtmesi Hulvî'nin vefat tarihi konusunda yanıldığını göstermektedir. Öte yandan Otlukbeli Meydan Savaşı'nın aynı tarihlerde (878/1473) cereyan etmiş olması, Erzincânî'nin bu tarihte hayatta bulunduğunu gösterdiği gibi yukarıdaki menkıbeyi de doğrulamaktadır. Şeyhin vefat tarihi son dönem kaynaklarında 879 (1474) olarak verilmektedir (Hocazâde Ahmed Hilmi, s. 39; Osmanlı Müellifleri, I, 47; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 209). Kabrinin doğum yeri Kerliç'te Şeyhlik Mezarlığı'nda olduğunu

ileri sürenler de vardır (Tuygun, s. 24). Pîrdaşı Dede Ömer Rûşenî'nin, mürşidleri Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'de aşk, cezbe, irfan, zühd, takvâ, ilim ve melâmiyye hallerinin mevcut olduğunu, aşkı kendisine, cezbeyi Alâeddin Rûmî'ye, zühdü Habib Karamânî'ye, takvâyı Pîr Şükrullah'a, irfanı ise Muhammed Erzincânî'ye verdiğini söylemesi onun tasavvufî şahsiyetini anlama konusunda önemlidir.

Muhammed Erzincânî, Akkoyunlu Devleti sınırları içindeki Erzincan'dan dışarıya çıkmamakla birlikte yetiştirdiği İbrâhim Tâceddin Kayserî, Pîr Fethullah, Pîr Ahmed Erzincânî ve Cemâl-i Halvetî gibi halifeleri vasıtasıyla Halvetiyye'nin Anadolu'da yayılmasında önemli rol oynamıştır. Halvetiyye, II. Bayezid devrinde tarikatın Cemâliyye kolunun pîri Cemâl-i Halvetî tarafından İstanbul'da yayılmıştır. Diğer halifesi İbrâhim Tâceddin Kayserî'nin silsilesine mensup Yiğitbaşı Ahmed Efendi tarikatın bir diğer kolu Ahmediyye'nin pîri olup bu iki koldan birçok şube doğmuş ve

Halvetiyye Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde en yaygın tarikat haline gelmiştir (DİA, XV, 392-393).

Çok sayıda manzum ve mensur eseri bulunduğu kaydedilen Muhammed Erzincânî'nin günümüze sadece seyrü sülûk makamlarına (atvâr-ı seb'a) dair 815 beyitlik Türkçe bir eseri ulaşmıştır. Mesnevi nazım şekliyle ve sade bir dille yazılan kitabı Manisa Murâdiye Kütüphanesi'nde gördüğünü söyleyen Bursalı Mehmed Tâhir adını Makāmâtü'l-ârifîn ve maârifü's-sâlikîn olarak kaydeder (Osmanlı Müellifleri, I, 47). Bugün Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde mevcut bir mecmuanın içinde (Eski Eserler, nr. 1308/1, vr. 1a-23b) yer alan eserin zahriyesinde adı yukarıdaki şekilde kaydedilmekle birlikte metni incelendiğinde müellifin çalışmasına bir isim vermediği görülmektedir. Eser muhtemelen müstensih tarafından bu şekilde adlandırılmıştır. Necdet Okumuş'un Makāmâtü'l-ârifîn ve maârifü's-sâlikîn adıyla yayımladığı (İstanbul 1992), eser ve müellifi hakkında Zaur Şükürov bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Muhammed Erzincânî'ye ait olduğu kaydedilen eserlerden (Kara, I, 23) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcut olanlar (FY, nr. 954, 1127) Yahyâ-yı Şirvânî'ye aittir. Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki eser ise (nr. 4904) 940 (1534) yılında hazırlanan Câmiu'l-meânî adlı mecmua olup baş tarafında Yahyâ-yı Şirvânî'nin risâleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 579; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 62; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyye, nr. 1100, vr. 149a-151b; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 142-143; Mehmed Nazmi Efendi, Hediyyetü'l-ihvân, İÜ Ktp., TY, nr. 1604, vr. 80b; Hocazâde Ahmed Hilmi, Ziyâret-i Evliyâ, İstanbul 1325, s. 39; Osmanlı Müellifleri, I, 47; Tomar-Halvetiyye, s. 27; Hediyyetü'l-ʿ ârifîn, II, 209; Ali Kemâlî [Aksüt], Erzincan, Erzincan 1932, s. 268; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1990, I, 23; Ünal Tuygun, Dünden Bugüne Karakaya, Erzincan 1997, s. 24; Nuri Akbayar, Osmanlı Yer Adları Sözlüğü, İstanbul 2003, s. 96; Zaur Şükürov, XV. Asır Mutasavvıf

Şâirlerinden Bahâüddin Erzincânî ve Makâmâtü'l-ârifîn ve Maârifü's-sâlikîn Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", DİA, XV, 392-393.

Zaur Şükürov

MUHAMMED BAHÎT

(bk. BAHÎT, Muhammed).

MUHAMMED BAHTİYÂR HALACÎ

(محمّد بختيار خلجي)

(ö. 602/1206)

Leknevtî Halacîleri'nin kurucusu ve ilk hükümdarı (1202-1206).

Afganistan'ın kuzeyinde Sîstan ile Gazne arasındaki Germsîr'de yaşayan Halacî Türkleri'ne mensuptur. Bir süre Gazne'de Dîvân-ı Arz'da çalıştıktan sonra Gurlu kumandanlarının hizmetine girdi; şahsî gayret ve dirayetiyle etrafına çok sayıda asker toplayarak Aşağı Ganj kıyılarına akınlara başladı. Daha sonra Delhi Sultanlığı'nı kuran, o sıralardaki Gurlu kumandanlarının en büyüğü Melik Kutbüddin Aybeg tarafından takdir edilip Bihâr'ın fethi için hazırladığı ordunun başına getirildi. Muhammed Bahtiyâr 589'da (1193) Bihâr'ı, ardından bölgede Budizm'in en önemli merkezi durumunda bulunan Uddandapûr Kalesi'ni aldı. Bu başarılar ona bütün Bengal bölgesinin kapılarını açtı, böylece Bengal, Benâres ve Batı Asam'ı da fethetti. Bu arada ele geçirdiği Hindu Senâ hânedanının tarihî başşehri Gavr'ı (Leknevtî) merkez yaparak Bihâr ve Bengal'de hüküm süren ve bölgedeki ilk Türk devleti olan Leknevtî Sultanlığı'nın temellerini attı (598/1202). Ancak bağımsızlığını açıkça ilân etmedi ve hutbeyi Gurlu Hükümdarı Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed adına okutmaya, asıl tâbi olduğu kumandan Kutbüddin Aybeg'e de çok sayıda fil ve savaş aracı göndermeye devam etti. Muhammed Bahtiyâr'ın bastırdığı sikkelerin bir yüzünde elinde gürz tutan bir süvari figürü, altında da Sanskritçe "Gavr'ın fethi adına" ibaresi bulunmaktadır. Bu durum onun Asya'dan Bengal'e belli bir siyasî kültürle geldiğini gösterir. Muhammed Bahtiyâr 601'de (1205) Tibet seferine çıktıysa da bölgenin sarp yapısından ve zor iklim şartlarından dolayı başarılı olamadı; geri dönüşü sırasında da Brahmaputra nehrini geçerken askerlerinin pek çoğunu kaybetti. Kaynaklarda bu durumun onu çok etkilediği ve üzüntüsünden hastalanıp ertesi yıl öldüğü belirtilmektedir. Ancak daha sonra Kutbüddin Aybeg tarafından Bengal valiliğine getirilen

Ali Merdân adlı bir kumandan tarafından öldürüldüğü de söylenir. Cenazesi Bihâr’da defnedildi.

Muhammed Bahtiyâr Halacî’nin kumandasında gerçekleştirilen fetihlerle birlikte İslâmiyet’in ilk defa girdiği birçok yere yeni müslüman Türk nüfusu iskân edilmiş, yerli halka din değiştirmesi hususunda baskı yapılmamıştır. Bu sırada bölgenin İslâmlaşmasında büyük etkisi görülen Kādirî, Çiştî ve Nakşibendî şeyhleri de dergâh açarak faaliyette bulunmuştur. Leknevtî hânedanının ilk başkadısı Rükneddin es-Semerkandî’nin mühtedî bir Hindu rahibi (brahman) olması da din konusunda zorlama olmadığının delili sayılmaktadır. Bu dönemde birçok cami, medrese ve dergâh yapıldığı belirtilmekteyse de bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Muhammed Bahtiyâr’ın kısa zamanda istikrarı sağlaması ve yeni bir idarî yapılanma gerçekleştirerek topraklarını

Ganj nehrinin güneyi, kuzeyi ve doğusunu esas almak üzere üç ana bölgeye ayırması (bu idarî yapı daha sonraki sultanlıklar tarafından da muhafaza edilmiştir) Bengal ve Bihâr’da hayat seviyesinin yükselmesine zemin hazırlamış ve özellikle ticareti arttırmıştır. İbn Battûta’nın bölgeyi “çeşitli güzellikler barındıran dünyanın en ucuz yeri” şeklinde tanımlaması da (er-Riḥle, s. 610) bunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 422-431; a.e.: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan (trc. H. G. Raverty), New Delhi 1970, I, 517-520, 548-573; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 610; The History of India (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), London 1869, II, 305-314; Cambridge History of India: Turks and Afghans (ed. T. W. Haig), Cambridge 1928, III, 42-50; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1946, I, 273-274; S. P. B. Nigam, Nobility under the Sultans of Delhi: A. D. 1206-1398, Delhi 1968, s. 23-26; Khaliq Ahmad Nizami, “The Conquest of Northern India 1192-1206”, CHIn., V, 171-178; Muhammad Mohar Ali, History of the Muslims of Bengal, Riyad 1985, I/A,

s. 49-87; I/B, s. 693, 700-701, 737, 760, 928, 936, 971; R. M. Eaton, The Rise of Islam and Bengal Frontier 1204-1760, Berkeley 1993, s. 28-34; P. L. Gupta, “On the Date of the Horseman Type Coin of Muhammad bin Sam”, Journal of the Numismatic Society of India, sy. 38 (1973), s. 81-87; M. Hidayet Hosain, “Muhammed Bahtiyar”, İA, VIII, 493; C. E. Bosworth, “Muḥammad Bak̲h̲tiyār K̲h̲ald̲j̲ī”, EI^2 (İng.), VII, 433; Enver Konukçu, “Bengal Sultanlığı”, DİA, V, 438; a.mlf., “Halacîler”, a.e., XV, 227; “Bahtiyār Haljī Ihtiyaruddin Muhammad”, Encyclopaedia of Muslim Biography, India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Sing), New Delhi 2001, II, 73-78.

Azmi Özcan

MUHAMMED el-BÂKIR

(محمّد الباقر)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Alî b. Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 114/733 [?])

İsnâaşeriyye'nin beşinci ve İsmâiliyye'nin dördüncü imamı.

3 Safer veya 1 Receb 57 (16 Aralık 676 veya 10 Mayıs 677) tarihinde yahut bundan bir yıl önce Medine'de doğdu. Babası Kerbelâ Vak‘ası'ndan sağ kurtulan Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn, annesi Fâtıma bint Hasan'dır. Baba tarafından Hz. Hüseyin'in, anne tarafından Hz. Hasan'ın torunudur. Bâkır lakabı, "bâkırü'l-ilm" tamlamasının kısaltılmış şekli olarak "ilmi yarıp derinliklerine ulaşan, geniş ilim sahibi" anlamına gelir. Zaman zaman Şâkir, Emîn, Hâdî ve Şebîh lakaplarıyla da anılmıştır. Sonuncu lakap onun Hz. Peygamber'e benzemesinden dolayı verilmiştir. Küçük yaşta Kerbelâ Vak‘ası'na (10 Muharrem 61 / 10 Ekim 680) şahit olan Muhammed, İmâmiyye rivayetlerine göre çocukluk devresinde iken ashaptan Câbir b. Abdullah tarafından Resûl-i Ekrem'e benzerliği dolayısıyla tanınmış ve kendisine Resûlullah'ın selâmları iletilmiştir (Küleynî, I, 469-470; İbn Bâbeveyh, I, 233; Tabersî, s. 263). Bu olay onun ileride imam olacağının işaretlerinden biri kabul edilmektedir. Hayatının büyük bir kısmını Medine'de geçiren Muhammed el-Bâkır babasından önemli ölçüde faydalandı. Ayrıca Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahabîlerle Saîd b. Müseyyeb ve Muhammed b. Hanefiyye'den hadis naklettiği gibi başta büyük dedesi Ali b. Ebû Tâlib olmak üzere ulaşamadığı diğer ashaptan gelen bazı hadisleri mürsel olarak rivayette bulundu. Bu tür rivayetlerinden yedisi Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (I, 77-80, 90, 101, 103), onu da Hâkim'in el-Müstedrek'inde (II, 22, 428, 588; III, 144, 163, 173, 516, 568; IV, 22, 345) yer almaktadır.

94'te (712-13) veya bir yıl sonra babasının ölümü üzerine imâmet görevini üstlenen Muhammed el-Bâkır, ilmî çalışmalarını sürdürmesi yanında Emevîler'e karşı babasının uyguladığı sükûnet politikasını izledi; yönetimle mücadele etme hususundaki düşüncelere katılmadığı gibi dolaylı olarak da

destek vermedi. Bu sebeple kardeşi Zeyd b. Ali'nin düşüncelerini onaylamadığı ve zaman zaman onu uyardığı bilinmektedir. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'le hac esnasında Mekke'de karşılaşan ve onun huzurunda Abdullah b. Ömer'in âzatlı kölesi Nâfi' ile yaptığı münazarada (Küleynî, VIII, 120-122) galip gelen Muhammed el-Bâkır, Basra fakihlerinden Katâde b. Diâme, Kādî Ömer b. Zer, Mu'tezile ileri gelenlerinden Amr b. Ubeyd, Nâfi' b. Ezrak ve oğlu Abdullah, Tâvûs el-Yemânî, Muhammed b. Münkedir ve Ebû Hanîfe ile de münazaralarda bulundu (Şeyh Müfîd, s. 264-265; Meclisî, XLVI, 347-359; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 652-654). Bazı Şiî kaynakları, Muhammed el-Bâkır'ın Abdullah b. Nâfi' b. Ezrak'la yürüttüğü tartışmaların yerine 65 (685) yılında ölen Nâfi' b. Ezrak'la yaptığı münazarada onu mağlûp ettiğini naklederse de Nâfi'in bu sırada en çok sekiz yaşında olan bir çocukla münakaşaya girmesi mümkün değildir. Ayrıca Şiî kaynaklarında Ebû Hanîfe ile tartışmalarında onu müşkül durumda bıraktığı kaydedilmekle birlikte Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin Bâkır'ın öğrencilerinden olduğu, onun da Ebû Hanîfe hakkında övücü beyanlarda bulunduğu bildirilmektedir (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, I, 38; Bezzâzî, II, 37-38, 79). Bu arada Muhammed el-Bâkır'ın halife Hişâm tarafından Şam'a çağrıldığı ve burada çeşitli münazaralara katıldığı belirtilmektedir. Şam'da Hişâm ile karşılaşınca sıkıntıya uğrayan, hapsedilen veya kötü şartlar altında Medine'ye gönderilen Muhammed el-Bâkır, daha önce Medine'de Ömer b. Abdülazîz'le görüşmesinde ondan iyi muamele görmüş ve Fedek hurmalığının Ali neslinin mülkiyetine intikal ettirilmesini sağlamıştı. Kendisine mehdî olup olmadığı sorulduğunda bu iddiayı reddetmiş, mehdînin Ömer b. Abdülazîz'den başkası olamayacağını ima etmişti (İbn Sa'd, V, 322). Ayrıca Abdülmelik b. Mervân'ın oğlu Sa'd el-Hayr ile yazıştığı, gönderdiği iki mektupta ona Peygamber ailesine mensup bir Emevî olarak iltifat ettiği görülmektedir (Küleynî, VIII, 52-57). Şiî şair Küseyyir Azze'nin Medine'de defin merasimine katılan Muhammed el-Bâkır (105/723), huzurunda kendisini öven bir başka Şiî şair Kümeyt'i de ödüllendirmiş ve ona Emevîler'i methetmek için izin vermiştir.

Muhammed el-Bâkır 114 yılının Zilhicce ayında (Ocak-Şubat 733) Medine'de vefat etti ve Bakī' Mezarlığı'na defnedildi. Bazı rivayetlerde ölüm tarihi 1-4 yıl sonra gösterilmektedir. Ümmü Ferve bint Kāsım, Ümmü Hakîm bint Esed ve iki ümmüveled hanımından yedi çocuğu dünyaya gelmiştir. Ölümüyle birlikte ortaya çıkan vâkıfe fırkalarından Bâkıriyye

grubu, Câbir b. Abdullah'ın kendisine Hz. Peygamber'den selâm getirdiği yolundaki rivayete dayanarak onun beklenen mehdî olduğunu, ölmediğini, yeryüzüne tekrar döneceğini ileri sürmüşse de (Bağdâdî, s. 59-60; Şehristânî, I, 165-166; Meclisî, XLVI, 223-228) bu telakki uzun süre devam etmemiştir. Sünnî ve Şiî kaynaklarının büyük bir âlim olduğu konusunda ittifak ettiği Muhammed el-Bâkır'dan başta oğlu Ca'fer es-Sâdık, Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr, Ebû İshak es-Sebîî, İbn Şihâb ez-Zührî, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Rebîatürre'y, Leys b. Ebû Süleym, İbn Cüreyc, A'meş, Evzâî, Meymûn el-Kaddâh gibi şahsiyetler rivayette bulunmuştur (Zehebî, IV, 401-402). İbn İshak'ın sîre rivayetleri hususundaki önemli kaynaklarından biri olan ve Kerbelâ hadisesiyle ilgili bazı nakilleri Taberî'de yer alan (Târîḫ, V, 346-351, 389-390) Muhammed el-Bâkır, Nesâî'ye göre

Medine'deki ilk fıkıh âlimlerinden biridir. Sünnî hadis kaynaklarında az sayıda rivayetlerine yer verilen Bâkır'dan gelen hadisler daha çok sûfî çevrelerce rağbet görmüştür.

Şiî rivayetlerinde Muhammed el-Bâkır, Şiîdinî ve hukukî öğretilerin başlatıcısı ve daha sonra oğlu Ca'fer'le birlikte İmâmiyye Şîası'nın kurucusu olarak gösterilir. Küleynî'nin nakline göre (el-Uṣûl, II, 20) Şiîler helâl ve haramın neden ibaret olduğunu, hac ibadetinin nasıl ifa edileceğini Bâkır'dan öğrenmişlerdir; ileride ortaya çıkacak İsnâaşeriyye Şîası'nın temel düşünceleri de onun görüşleri çerçevesinde formülleştirilmiştir. İmâmetin Hz. Peygamber'den Ali'ye, ondan diğer imamlara nasla intikali, her imamın kendisinden sonraki imamı tayin etmesi, bütün imamların Fâtıma neslinden geleceği, imamların özel bir ilme ve mutlak otoriteye sahip bulundukları, imamın düşmanlarıyla mânevî ilginin kesilip takıyyeye müsaade edilmesi, müt'a nikâhının meşruiyeti, abdestte mestler üzerine meshetmenin yasaklanması gibi hususlar Muhammed el-Bâkır'a dayandırılmaktadır. Onun öğretileri doğrultusunda gelişen İmâmî telakkinin ictihada değil, nakle önem verdiği anlaşılmaktadır. Muhammed el-Bâkır, çeşitli kelâm meselelerinde müstakil düşüncelere sahip olan ve bu konularda kendisiyle tartışan öğrencilerinden Zürâre b. A'yen'e müminle kâfir arasında orta bir yer bulunmadığını belirtmiştir (Küleynî, II, 402-403). Diğer bir öğrencisi olup muhalifleriyle tartışırken imamın ortaya koyduğu deliller yerine kendi delillerini kullanan Muhammed b. Tayyâr'ın bu tavrı kabul görmemiştir (Berkî, I, 213). Birçok öğrencisi onun ifadelerini rivayet

koleksiyonları tarzında kaydetmiş, bu da İmâmî fıkhının temellerini teşkil etmiştir.

Muhammed el-Bâkır zamanında bilgi ve otoritelerini kendisinden aldıklarını iddia eden bazı müfrit Şiîler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri Kûfeli Ebû Mansûr el-İclî'dir. İclî, kendisinin Bâkır'ın peygamberi ve ölümünden sonra vasîsi olduğunu ilân etmiştir. Yine 70.000 gizli rivayete mazhar oldukları ileri sürülen Mugīre b. Saîd el-İclî, Câbir b. Yezîd el-Cu'fî ve Hamza b. Umâre el-Berberî de onun yaşadığı dönemde Kûfe aşırılarının başında yer almış ve Muhammed el-Bâkır bu kişilerle bir ilgisinin bulunmadığını açıklamak zorunda kalmıştır.

Kardeşi Zeyd ile samimi ilişki içinde bulunduğu bilinen Muhammed el-Bâkır onu Emevîler'e karşı gerçekleştirmek istediği, hazırlıkları iyi yapılmamış bir isyan hareketinin fayda vermeyeceği yolunda ikaz etmiştir. Bu arada öğrencilerinden bir kısmının ve özellikle Ebü'l-Cârûd'un Zeydiyye'ye intikal ettiği ve hocasının bazı düşüncelerini ilk Zeydî toplumu içinde yaydığı bilinmektedir. Bu sebeple daha sonraki Zeydî müelliflerince imam kabul edilmemesine rağmen büyük bir ilmî otorite olarak benimsenmiştir.

Sünnî kaynakları, Muhammed el-Bâkır'ı Medine'deki Sünnî ilim çevresinde muhafazakâr, güvenilir bir râvi olarak görür. Rivayete göre Muhammed el-Bâkır, Ehl-i beyt içinde günahı şirk kabul eden, rec'ata inanan ve Ebû Bekir ile Ömer'e dil uzatan kimselerin bulunmadığını, kendisinin bu iki sahâbîye karşı sevgi duyduğunu ve onların hidayet imamı olduklarını beyan etmiş, bunun yanında Hz. Hüseyin'in intikamını alma bahanesiyle ortaya çıkan Muhtâr es-Sekafî'yi yalancı diye nitelendirmiştir (İbn Sa'd, V, 321; Zehebî, V, 402). Buna karşılık Muhammed el-Bâkır'ı mâsum imam olarak kabul eden Şîa onun bilgilerinin tamamen ilâhî kaynağa dayandığını, kardeşi Zeyd b. Ali'nin Emevîler'le mücadelesi esnasında öleceği ve Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Abbâsî halifesi olacağı gibi geleceğe yönelik hadiseleri haber verdiğini ileri sürmüş, Bâkır'ın hayvanların dilinden anladığını ve körleri iyileştirme gibi mu'cizeleri bulunduğunu iddia etmiştir.

Muhammed el-Bâkır'ın dinî konulardaki beyanları öğrencilerinin

teliflerinde yer almışsa da ona nisbet edilen en önemli eser Tefsîru Ebi'l-Cârûd adıyla bilinir. Kendisinin bu öğrencisine yazdırdığı, ondan da Ebû Basîr'in rivayet ettiği eserin muhtevası (İbnü'n-Nedîm, s. 36), kısmen Ali b. İbrâhim b. Hâşim el-Kummî'nin tefsirine dercedilmiş olarak muhafaza edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "bḳr" md.; el-Müsned, I, 77-80, 90, 101, 103; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 20; V, 320-324; Belâzürî, Ensâb, III, 116; Berkī, el-Meḥâsin (nşr. Celâleddin el-Hüseynî), Tahran 1370, I, 213; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 305, 320-321; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 33, 37, 44, 46, 71, 75, 77; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 25, 30, 34, 38, 50, 52, 54; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 346-351, 389-390; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 9, 14, 18, 23, 24, 26; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 469-472; II, 20, 402-403; VIII, 52-57, 120-122; İbn Bâbeveyh, ʿİlelü'ş-şerâʾiʿ, Necef 1385, I, 233; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 36; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), II, 22, 428, 558; III, 144, 163, 173, 516, 568; IV, 22, 345; Şeyh Müfîd, el-İrşâd, Beyrut 1399/1979, s. 261-270; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 59-60; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 165-166; Tabersî, İʿlâmü'l-verâʾ bi-aʿlâmi'l-hüdâʾ (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 259-265; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, I, 38; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib, Necef 1356/1976, III, 313-342; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 401-402; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 37-38, 79; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XLVI, 212-367; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 651-659; M. Beyyûmî Mehrân, el-İmâme ve Ehlü'l-beyt, Beyrut 1995, s. 17-71; E. Kohlberg, "Muḥammad b. ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn", EI² (İng.), VII, 397-400; W. Madelung, "al-Bāqer, Abū Jaʿfar Moḥammad", EIr., III, 725-726; Hasan Târimî, "el-Bâḳır, Muḥammed b. ʿAlî", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1375/1996, I, 624-633.

Mustafa Öz

MUHAMMED BÂKIR YEZDÎ

(محمّد باقر يزدي)

(ö. 1047/1637’den sonra)

Matematikçiastronom.

Hayatı hakkında kaynaklarda hemen hemen hiç bilgi bulunmayan Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn Yezdî, Şah I. Abbas ve Şah Safî dönemlerinde İran’da yetişmiş klasik İslâm matematiğinin son büyük temsilcilerinden biridir. Bazı kaynaklarda Bahâeddin el-Âmilî’nin (ö. 1031/1622) öğrencisi, bazılarında ise hocası olarak gösterilen Yezdî (Aʿyânü’ş-Şîʿa, IX, 181), ʿUyûnü’l-ḥisâb adlı eserinde Giyâseddin Cemşîd el-Kâşî’nin Miftâḥu’l-ḥisâb’ına zengin katkılarda bulunan matematikçi sıfatıyla dikkat çeker. Ne zaman vefat ettiği bilinmemekle beraber ʿUyûnü’l-ḥisâb’ı 1047’de (1637) tamamladığı ve 1069-1075 (1659-1664) yılları arasında telif edilen Rebîü’l-müneccimîn’de kendisinden rahmetle söz edildiğine göre (Ebü’l-Kāsım Kurbânî, s. 436, 438), bu tarihler arasındaki bir yılda ölmüş olmalıdır.

Yezdî’nin matematiği, tevarüs ettiği Semerkant matematik-astronomi okulunun birikimi üzerine kurulmuştur. Onun özellikle hesâb-ı Hindî temelinde algoritmik hesabı, Osmanlı coğrafyasındaki çağdaşı Ali Efendi’ye (İbn Hamza) benzer biçimde en son sınırlarına ulaştırdığı görülür. Bu çerçevede Cemşîd el-Kâşî’nin ondalık kesirler konusunda yaptıklarını Takıyyüddin er-Râsıd’ın seviyesinde olmasa da dikkate almıştır. Yezdî’nin en önemli başarısı sayılar teorisindedir. Dost sayılar konusunda Sâbit b. Kurre’den başlayıp Kemâleddin el-Fârisî ve İbnü’l-Bennâ üzerinden o güne ulaşmış çalışmaları sürdüren

Yezdî, daha sonra Descartes’a nisbet edilen 9363584-9437056 dost sayı çiftini de ilk defa hesaplayan matematikçidir. Ali Rızâ Ca‘ferî Nâînî’ye göre antik sayılar teorisinde bulunmayan yeni bir sayı türü de keşfetmiştir. “Eşit ağırlıklı sayılar” denilen bu sayılar şu biçimde dile getirilebilir: a ve b gibi

iki doğal sayının bölenleri toplamı birbirine eşitse, yani ó (a) = ó (b) ise a ve b eşit ağırlıklı sayılardır. Yezdî bunlara 39 ve 55'i örnek verir (bölenler toplamı 17). Yezdî'nin torunu Muhammed Bâkır b. Muhammed Hüseyin ise bunlara 12 ve 26 çiftini ekler (bölenleri toplamı 16). Yezdî, Ahmed b. Halîl'in başlattığı kombinasyon hesabı ile dayandığı temel kavramlar üzerinde de durur ve bu konuları tekrar ele alarak kombinasyon hesabında Cemşîd el-Kâşî ve Takıyyüddin er-Râsıd gibi geç dönem matematikçilerinin çalışmalarını tamamlar. Onun matematikte girdiği diğer önemli bir konu da sayılar teorisini ve cebiri ilgilendiren belirsiz denklemlerin hem tam hem rasyonel analizidir. Kerecî okulunun analitik anlayışı çerçevesinde yürüttüğü araştırmalarında örnek olarak $v^2=x^21+...+x^2n$ denkleminin tam sayı çözümünü araştırmış ve tamamen sayısal (aritmetik) bir çözüm teklif edip bunun için de x1'in çift ve teklik durumlarını mod 4 ve mod 8'e eşitlenecek biçimde hesaplamıştır. Ayrıca üçüncü dereceden denklemler konusunda yine Kerecî okulunun analitik anlayışı içerisinde üçüncü dereceden bazı özel tür denklemlerin köklerini nümerik olarak tesbit etmiş, bu arada anbn'in açılımı üzerinde durmuştur. Yezdî'nin matematik çalışmalarında dikkati çeken önemli noktalardan biri de Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Grekler'in hendesî matematiğine ilişkin tercüme metinlerine yaptığı tahrirler üzerine şerh ve hâşiye yazmasıdır. Öte yandan diğer bazı eserlerinde de Cemşîd el-Kâşî ile Bahâeddin el-Âmilî'nin temsil ettiği algoritmik matematiği geliştirmiştir.

Eserleri. Matematik. 1. ʿUyûnü'l-ḥisâb. Hesâb-ı Hindî sahasındaki kitap pozitif tam ve rasyonel sayılar aritmetiğiyle kök hesabı, hesâb-ı sittînî, mesâha, dört orantılı sayı, çift yanlış hesabı ve cebirle denklem çözümlerini ihtiva eden yedi bölümden oluşur; dost sayılar konusunda bir zeyil içeren nüshaları da bulunmaktadır. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser, Hint-İran dünyası yanında az olmakla birlikte Osmanlılar tarafından da kullanılmıştır (İÜ Ktp., AY, nr. 1023; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1993). Muhammed Bâkır b. Mîr Muhammed İsmâil Hâtunâbâdî (ö. 1127/1715) tarafından Farsça'ya tercüme edilen eseri Yezdî'nin torunu Muhammed Bâkır b. Muhammed Hüseyin 1106'da (1695) Kifâyetü'l-lübâb fî şerḥi müşkilâti ʿUyûni'l-ḥisâb adıyla şerhetmiş ve bazı konularda yeni katkılarda bulunarak genişletmiştir (Tahran Üniversitesi Ktp., nr. 465). 2. Şerḥu Ḫulâṣati'l-ḥisâb. Bahâeddin el-Âmilî'nin Risâlet-i Bahâʾiyye adıyla da bilinen ünlü matematik kitabının şerhidir (bk. HULÂSATÜ'l-HİSÂB).

Eserin ders kitabı olması sebebiyle Âmilî tarafından kısaca incelenen konular Yezdî'nin şerhinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır (Meşhed Üniversitesi Ktp., nr. 8528). 3. Şerḥu'l-maḳāleti'l-ʿâşire min taḥrîri Uṣûli Öḳlidis. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, sürekli niceliğe dayalı irrasyonel sayıların araştırması olan Öklid'in Uṣûl'üne yaptığı tahririn onuncu makalesinin şerhidir (Tahran Sipahsâlâr Medresesi Ktp., nr. 460/13; Tahran Millî Ktp., nr. 864). 4. Ḥâşiye ʿalâ Taḥrîri'l-küre ve'l-üsṭuvâne. Archimedes'in Kitâbü'l-Küre ve'l-üsṭuvâne adlı eserinin Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından yapılan tahririne hâşiyedir (Tahran Kitâbhâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî, nr. 171/1). 5. Ḥavâşî ʿalâ taḥrîri Kitâbi'l-eşkâli'l-küriyye li-Menâlâvus. Menelaus'un küreler konusundaki eserinin şerhidir (St. Petersburg Millî Ktp., nr. 144/9). 6. Şerḥu taḥrîri Kitâbi'l-Uker li-Tedusius. Thedosios'un küreler hakkındaki hendesî eserinin şerhidir (Tahran, Mahmûd Ferhâd Mu'temid Ktp., nr. 117/17). 7. Fütûḥât-ı Ġaybiyye. Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin Kitâb fîmâ yeḥtâcü ileyhi'ṣ-ṣâniʿ min aʿmâli'l-hendese adlı eserinin Farsça şerhidir (Kitâbhâne-i Merkezî-i Âsitân-i Kuds-i Rezavî, nr. 5371).

Astronomi-Astroloji. 1. Şerḥu Mücmeli'l-uṣûl. Kûşyâr b. Lebbân'ın astroloji konusundaki ünlü eserinin şerhidir (Taşkent Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 2572/36). 2. Tuḥfetü'l-müneccimîn. Astroloji konusunda genel bir eserdir (Taşkent Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 461). 3. Maṭlaʿu'l-envâr ve maṭlaʿu'l-enẓâr. Astronomiye dairdir (Meşhed Üniversitesi Ktp., nr. 319/3). 4. Mîzânü'ṣ-ṣafâʾiḥ. Usturlap hakkındadır (Tahran Mahmûd Ferhâd Mu'temid Ktp., nr. 117/1; eserlerin yazma nüshaları ve diğer çalışmaları için ayrıca bk. Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 355).

BİBLİYOGRAFYA

M. Bâkır el-Yezdî, ʿUyûnü'l-ḥisâb, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1993, vr. 9b, 20a-b, 49a-b; Storey, Persian Literature, II, 3; Brockelmann, GAL Suppl., II, 591, 1024; Safâ, Edebiyyât, V/1, s. 348-350; Sezgin, GAS, V, 115, 130, 143, 155, 163, 325; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 181; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XV, 378-379; XXI,

151; Alireza Dja‘farî Naini, Geschichte der Zahlentheorie im Orient im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung persischer Mathematiker, Braunschweig 1982, s. 4-51, 57-72; a.mlf., “A New Type of Numbers in a Seventeenth Century Manuscript: Al-Yāzdī on Numbers of Equal Weight”, MTUA, VII/1-2, Halep 1983, s. 125-138; Ebü’l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 163, 436-441; Roshdi Rashed, The Development of Arabic Mathematics: Between Arithmetic and Algebra (trc. A. F. W. Armstrong), Dordrecht 1994, s. 131, 282, 286; a.mlf., “Algebra”, Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, II, 358; a.mlf., “Combinatorial Analysis, Numarical Analysis, Diophantine Analysis and Number Theory”, a.e., II, 380, 391, 401, 402, 407, 410; a.mlf., “Nuṣûṣ li-târîḫ̮i’l-aʿdâdi’l-müteḥâbbe ve ḥisâbü’t-tevâfuḳāt”, MTUA, VI/1-2 (1982), s. 5, 12-13, 55-59; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 355 vd.; S. Brentjes, “The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elemantary Number Theory by Ibn Fellûs”, Erdem, IV/11, Ankara 1988, s. 477.

İhsan Fazlıoğlu

MUHAMMED BAYRAM

(محمّد بيرم)

Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed es-sâlis b. Muhammed es-sânî b. Muhammed elevvel b. Hüseyn (1840-1889)

Tunuslu tarihçi, gazeteci ve yazar.

Muharrem 1256'da (Mart 1840) Tunus'ta doğdu. Kendisine Muhammed el-hâmis denilmesinin sebebi aynı soydan gelen ve aynı adı taşıyan beşinci kişi olmasıdır (dördüncüsü amcası Muhammed'dir). Osmanlı fethinin (1574) ardından Tunus'a yerleşen, birçok ünlü şahsiyet yetiştiren ve ülkenin Hüseynîler'den sonra en şerefli sülâlesi sayılan bir Türk ailesine mensuptur. Zeytûne Medresesi'nde öğrenim gören Muhammed Bayram özellikle hadis, fıkıh, tarih ve coğrafya alanlarında geniş bilgi edindi. On yedi yaşında iken Muhammed Paşa zamanına ait (1855-1859) idarî emir, karar ve tebliğleri içeren bir "künnâş" derledi. 1861'de Unukıyye Medresesi'nde ders vermeye başladı ve aynı yılın sonunda Zeytûne'de ikinci kısım müderrisi oldu. 1857-1864 yılları arasında gerçekleştirilen reformları savunarak yenilik taraftarı aydınlar içinde yer aldı ve Tunus'un resmî gazetesi er-Râ ͗ îd'de hürriyeti öven yazılar yayımladı.

Bir süre kadılık yapan ve 1869'da Zeytûne'de birinci kısım müderrisliğine terfi eden Muhammed Bayram yenilik taraftarı Hayreddin Paşa, Hüseyin Paşa ve İbn Ebü'd-Dıyâf gibi kişilerle dostluk kurdu. Hayreddin Paşa'nın 1873-1877 yıllarındaki vezîr-i ekberlik döneminde gerçekleştirilen reformlara katıldı. 1874'te kurulan Cem'iyyetü'l-evkāf'ın başına getirildi; karışıklık içindeki vakıfları ıslah edip gelirlerini arttırdı. Aynı yıl oluşturulan Eğitim Reformu Komisyonu'na üye seçildi ve açılacak olan Sâdıkī Medresesi'nin yönetmelik ve ders programlarının hazırlanmasında etkin rol oynadı. Zeytûne Medresesi'nde yürütülen eğitim reformu çalışmalarına katıldı. 1875'te Devlet Matbaası'nın ve er-Râ ͗ îd gazetesinin başına getirildi. Bunları canlandırıp düzene koyarken gazeteye birçok yazı yazdı, bu arada İstanbul'da çıkan el-Cevâ ͗ ib'e de çeşitli makaleler

gönderdi.

1875 sonlarında tutulduğu bir sinir hastalığının tedavisi için Paris'e gitti, üç ay sonra ülkesine döndü ve Sâdıkī Medresesi ile Zeytûne Medresesi'nin kitaplıklarını düzenledi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı dolayısıyla Türkiye'ye yardım malzemesi gönderilmesinde etkili oldu; ayrıca savaşın desteklenmesi için bir fetva yayımladı. 1878'de yine tedavi amacıyla Paris'e gitti; Fransa Cumhurbaşkanı Mac-Mahon tarafından kabul edildi. Dönüşünde Sâdıkī Hastahanesi'nin kuruluşunda önemli hizmeti geçti. 1879'da zâhiren tedavi olmak, gerçekte ise Fransız konsolosu Th. Roustan'ın geri alınmasını temin için Paris'e gönderildi; ancak konsolos bunu öğrenerek tedbirini aldı. Üç ay süren bu seyahati sırasında bazı siyasetçilerle yaptığı görüşmelerde Fransa'nın Tunus'u işgal amacında olduğunu anladı ve durumu yetkililere bildirdi. Londra'ya uğrayıp ülkesine dönünce eskiden beri vezîr-i ekber Mustafa b. İsmâil ile (Genç Mustafa Paşa) arasında bulunan anlaşmazlık şiddetlendiğinden hacca gitmek üzere Ekim 1879'da Tunus'tan ayrıldı. Uğradığı Kahire'de Hidiv Tevfik Paşa ile görüştü. Beyrut'ta halktan ve Vali Midhat Paşa'dan büyük ilgi gördü. Bağdat'ta Şeyh Seyyid Selmân el-Kādirî'den icâzet aldı. Hac dönüşü İstanbul'a geldi ve Sultan Abdülhamid tarafından kabul edilerek kendisine maaş bağlandı. Bu arada Fransız konsolosunun etkisiyle Tunus hükümeti Muhammed Bayram'ın yurda dönmesini istediyse de Bâbıâli onu Tunus'taki resmî görevlerinden affetti.

1881'de Fransa Tunus'u işgal edince Muhammed Bayram ülkesine dönme fikrinden vazgeçti. el-Cevâʾib'de bu işgali kınayan yazılar yazdı ve Bâbıâli tarafından eski vezîr-i ekber Hayreddin Paşa ile birlikte Fransız işgali hakkında bir rapor hazırlamakla görevlendirildi. Osmanlı Devleti'nin Tunus üzerindeki hukukunu savunan takriri padişaha sunmasının ardından Osmanlı Devleti'nde yapılmasını lüzumlu gördüğü reform tasarılarını bir rapor halinde kaleme aldı; meclisi ve anayasası olan bir yönetim önerdi; ayrıca taşra teşkilâtında ıslahat gerektiğini belirtti. Yıl sonuna doğru İtalya'ya giderek ailesini de İstanbul'a getirdi ve dört buçuk yıl daha burada kaldı. Bu süre içinde Ṣafvetü'l-iʿtibâr'ın üç cildini ve II. Abdülhamid'in emri üzerine, Alman imparatoruna hediye edilen atlar vesilesiyle Risâle fi'l-ḫayl adlı risâlesini yazdı. el-İʿtidâl adlı bir gazete çıkararak Fransa'ya karşı sert yazılar kaleme aldı.

Muhammed Bayram, Kasım 1884’te ailesiyle birlikte İstanbul’dan ayrılarak Mısır’a gitti; devlet adamları ve ulemâdan hüsnükabul gördü; ikamet masrafları karşılandı ve kendisine maaş bağlandı. 1885’te Kahire’de önce günlük, ardından haftalık el-Aʿlâm gazetesini çıkardı. Nisan-Eylül 1887’de Avrupa’ya giderek İngiltere Kraliçesi Viktorya’nın tahta çıkış yıl dönümü merasimine katıldı. Bir süre Fransa ve İtalya’da bulunduktan sonra Mısır’a döndü. 1889’da Ernest Renan’ın İslâm dininin ilme karşı olduğu yolundaki iddiasına reddiye olarak bir eser yazdı ve Ṣafvetü’l-iʿtibâr’ın IV. cildini tamamlayıp V. cildine başladı, ancak bitiremedi. Aynı yıl Kahire Mahkeme-i İbtidâiyye-i Ehliyyesi’ne hâkim tayin edilmesi sebebiyle el-Aʿlâm’ın neşrini durdurdu. Sağlığının iyice bozulması yüzünden tebdilihava için gittiği Hulvan’da 25 Rebîülâhir 1307 (19 Aralık 1889) tarihinde vefat etti ve Kahire’de İmam Şâfiî Türbesi’nin yanına gömüldü.

Eserleri. Muhammed Bayram’ın en önemli çalışması olan Ṣafvetü’l-iʿtibâr bi-müstevḍaʿi’l-emṣâr ve’l-aḳṭâr (I-V, Kahire 1302-1311) Arapça yazılmış en iyi siyasî coğrafya kitaplarındandır. Bazı Avrupa, Asya ve Afrika ülkelerine dair bilgilerle müellifin seyahatlerini ve siyasî fikirlerini içerir. Dönemin Tunus, İstanbul ve Kahire olayları için önemli bir kaynak niteliğindeki eserin son cildi oğlu Muhammed el-Hâdî tarafından bitirilerek yayımlanmıştır. Müellifin diğer eserleri de şunlardır: Tuḥfetü’l-ḫavâṣ fî ḥilli ṣaydi bunduḳi’r-raṣâṣ (Kahire 1303); Mülâḥaẓât siyâsiyye ʿani’t-tanẓîmâti’l-lâzime li’d-Devleti’l-ʿaliyye (Kahire 1303); et-Taḥḳīḳ fî mesʾeleti’r-raḳīḳ (bu üç risâle, Munsif b. Abdülcelîl ve Kemâl İmrân tarafından müellifin bibliyografyasının ekinde yayımlanmıştır, bk. bibl.); Tecrîdü’s-sinân li’r-red ʿale’l-ḫaṭîb Rinân (Kahire 1889); Risâle fî cevâzi şirâʾi evrâḳı’d-düyûn (Kahire 1889); Iṣlâḥu’l-evḳāf bi-Mıṣr (Kahire 1889); Risâle fî aḥkâmi’l-eşrâf Âli Beyti Resûlillâh (Kahire 1302); Muḫtaṣar fî fenni’l-ʿarûż; Risâle fî süknâ dâri’l-ḥarb; er-Ravżatü’s-seniyye fi’l-Fetâvi’l-Bayrâmiyye; Risâle fî cevâzi iṣdâli şaʿri’r-reʾs; Ḥubbü’t-Tûnisiyyîn li’l-istiḳlâl; Taḳrîr fî beyâni ḥuḳūḳi’d-Devleti’l-ʿaliyye ʿale’l-Bilâdi’t-Tûnisiyye.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye-Hariciye, 1297-1302/1879-84; Filib dî Tarrâzî, Târîẖu’ṣ-ṣıḥâfeti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1913-14, I, 139-141; III, 24; Serkîs, Muʿcem, s. 613-614; Zeynelâbidîn es-Senûsî, Muḥammed Bayram el-ẖâmis, Tunus 1952; Muhammed b. Âşûr, Erkânü’n-nehḍati’l-ʿArabiyye, Tunus 1965, s. 21-27; Ahmed Abdesselem, Les historiens tunisiens, Tunus 1973, s. 387-404; P. Bardin, Algériens et tunisiens, Marseille 1979, s. 116-117; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, I, 191-197; Reşîd ez-Zevvâdî, Rüvvâdü’l-ıṣlâḥ, Tunus 1983, s. 48-67; Sâdık ez-Zemerlî, Aʿlâm Tûnisiyyûn (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1986, s. 87-95; Ali eş-Şennûfî, Tercemetü Muḥammed Bayram el-ẖâmis fî Ṣafveti’l-iʿtibâr, Kartâc 1989; Munsif b. Abdülcelîl - Kemâl İmrân, Muḥammed Bayram el-ẖâmis, Kartâc 1989; Fethî el-Kāsımî, eş-Şeyẖ Muḥammed Bayram el-ẖâmis: Ḥayâtühû ve fikrühü’l-ıṣlâḥî, Kartâc 1990; B. Tlili, “L’idée d’un bon gouvernement ottoman dans la pensée de Bayram V (1840-1889)”, CT, LXXIX-LXXX (1972), s. 147-170; a.mlf., “Contribution à l’étude de la pensée sociale et politique de Bayram V”, Revue de l’occident musulman et de la Méditerranée, sy. 16, Aixen-Provence 1974, s. 327-343; Moh. Bencheneb, “Muhammed Bayram”, İA, VIII, 493-495; G. S. van Krieken, “Muḥammad Bayram al-<u>Kh</u>āmis”, EI² (İng.), VII, 433-435; Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983, VIII, 4057.

Atilla Çetin

MUHAMMED BEHCET el-BAYTÂR

(محمّد بهجة البيطار

(1894-1976

Suriyeli din âlimi.

9 Mart 1894'te Dımaşk'ta doğdu. Büyük dedeleri Cezayir'den gelip Dımaşk'ın Meydân mahallesine yerleşen ilim ve fazilet sahibi bir aileye mensuptur. Âlim, edip ve şair olan babası İbnü'l-Baytâr diye meşhur olmuştur. Muhammed Behcet

başta Cemâleddin el-Kāsımî olmak üzere babasından, anneden dedesi Abdürrezzâk el-Baytâr, Bedreddin el-Hasenî ve Muhammed Hıdır Hüseyin'den Arap dili ve edebiyatı ile aklî ve naklî ilimlere dair dersler aldı. Bir asırdan beri imam-hatip yetiştiren ailenin oturduğu Meydân mahallesindeki Kāa (1910), Kerîmüddin ed-Dekkāk (1917) ve Şürbecî camilerinde imam-hatiplik ve vâizlik yaptı. 1921-1926 yılları arasında aynı mahalledeki ilkokulda öğretmen olarak çalıştı. 1926'da Mekke'de düzenlenen İslâm Kongresi'ne katıldı. Kral Abdülazîz b. Suûd'un isteğiyle, yeni kurulan el-Ma'hedü'l-ilmiyyü'(âliyyü')s-Suûdî'nin beş yıl müdürlüğünü yaptı. Bu sırada Mekke Yüksek Şer'iyye Mahkemesi üyeliği, el-Murâkabetü'l-kazâiyye heyeti reis vekilliği, Hicaz okulları eğitim müfettişliği, Harem-i şerif'teki Maârif-i Umûmiyye Meclisi üyeliği görevlerinde bulundu. 1931'de Suriye'ye dönünce bazı okullarda öğretmenlik yaptı. 1940'ta Dımaşk mekteplerine müderrisi âm oldu; 1942'de Şer'iyye Fakültesi'ne tefsir ve ahlâk dersleri, ayrıca yüksek öğretmen okuluna tefsir dersi öğretim görevlisi olarak tayin edildi. 1943-1946 yıllarında Tâif'te Dârü't-tevhîdi's-Suûdiyye'nin müdürlüğüne getirildi. 1947'den itibaren 1953'te emekli oluncaya kadar Dımaşk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde tefsir ve hadis okuttu. Emekliye ayrıldıktan sonra Dımaşk İlâhiyat Fakültesi'nde tefsir konferansları verdi.

Vakıflar Bakanlığı bünyesinde başta eğitim faaliyeti olmak üzere çeşitli görevlerde bulundu. 1923'ten beri faal üyesi bulunduğu Dımaşk Arap İlim Akademisi ile 1954'te muhabir üye seçildiği Irak İlim Akademisi bünyesinde araştırma ve yazıları ile konferanslarını sürdürdü. 29 Mayıs 1976'da Dımaşk'ta vefat etti. Muhammed Behcet ıslahatçı Selefî akîdeyi savunmuş, başta Cemâleddin el-Kāsımî olmak üzere Takıyyüddin İbn Teymiyye ve M. Reşîd Rızâ çizgisinde olduğunu belirtmiştir.

Eserleri. A) Telif Eserleri. en-Nefḥa ʿale'n-Nefḥa ve'l-minḥa (Abdülkādir el-İskenderânî'nin en-Nefḥatü'zzekiyye'sine reddiye olarak yazılan, Selef akîdesinin savunulduğu eser Ebü'l-Yesâr ed-Dımaşkī el-Meydânî imzasıyla basılmıştır; Dımaşk 1922); Naẓra fi'n-Nefḥati'zzekiyye (Vehhâbîler'in şüphelerine reddiye olup bir önceki eserin zeyli şeklinde ve onunla birlikte yayımlanmıştır); el-Kevs̱erî ve taʿliḳātühû (Kahire 1938); Ḥayâtü Şeyḫilislâm İbn Teymiyye (Dımaşk 1380/1960); Tefsîru Sûreti Yûsuf (M. Reşîd Rızâ'nın sûreyle ilgili müstakil tefsirinin ikmalidir; Dımaşk 1939); Ḥüccetü'l-İslâm Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî (Kahire 1962); el-İncîl ve'l-Ḳurʾân fî keffeteyi'l-mîzân (Dımaşk 1967; Osman Cilacı tarafından İncil ve Kur'an'dan Gerçekler adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir [Konya 1987]); er-Riḥletü'n-Necdiyyetü'l-Ḥicâziyye 1338/1940 (Dımaşk 1967); el-İslâm ve'ṣ-ṣaḥâbetü'l-kirâm beyne's-sünneti ve'ş-şîʿa (Beyrut 1966); Kelimât ve eḥâdîs̱ (Dımaşk 1974); es̱-S̱eḳāfâtü'l-beyżâʾ ve'ṣ-ṣafrâʾ (bir önceki eserle birlikte yayımlanmıştır); el-İştiḳāḳ ve't-taʿrîb (Dımaşk 1961); Taḫrîcu eḥâdîs̱i Kitâbi'l-Buḫalâʾ li'l-Câḥiẓ (Dımaşk 1938); el-Muʿâmelât fi'l-İslâm ve taḥḳīḳu mâ verede fi'r-ribâ (M. Reşîd Rızâ'nın başladığı eserin ikmali olup mukaddimeyi de Muhammed Behcet kaleme almıştır; Kahire, ts.); Naḳdü ʿAyni'l-mîzân (Cemâleddin el-Kāsımî'nin "Mîzânü'l-cerh ve't-taʿdîl" başlıklı makalesine Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ'nın yazdığı reddiyeye [Sayda 1330] cevaptır; Dımaşk 1931); İlâve s̱âniye fi'ḫtiyârâtı Şeyḫi'l-İslâm İbn Teymiyye [nşr. M. Hâmid el-Fakī], Kahire 1953); Mecmûʿu's-sünne (İki ciltlik bir hadis kitabı olup Mahmûd el-Mellâh ve Muhibbüddin el-Hatîb ile birlikte hazırlanmıştır; Cidde 1966); Târîḫu fikreti iʿcâzi'l-Ḳurʾân. Müellifin ayrıca Hz. Peygamber'in methine dair küçük bir divanı ile bazı şiirlerinden söz edilmektedir.

B) Neşirleri. Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ fî fünûni muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱ (Dımaşk 1353/1935); a.mlf., el-Fażlü'l-mübîn ʿalâ

ʿİḳdi'l-cevheri' s̱-s̱emîn (Beyrut 1403); Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed (b. Ḥanbel) (Dımaşk 1925); Sadreddin el-Kangarâvî, el-Mûfî fi'n-naḥvi'l-Kûfî (Dımaşk 1950); Kemâleddin İbnü'l-Enbârî, Esrârü'l-ʿArabiyye (Dımaşk 1377/1957); Abdürrezzâk el-Baytâr, Ḥilyetü'l-beşer fî târîḫi'l-ḳarni's̱-s̱alis̱ ʿaşer (I-III, Dımaşk 1961-63). Ayrıca Reşîd Rızâ'nın Tefsîrü'l-Menâr'ını da tahkik ettiği kaydedilmektedir. Muhammed Behcet'in çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Sadece Dımaşk'ta çıkan Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-luġati'l-ʿArabiyye'de 1933-1973 yılları arasında neşredilmiş 180 kadar makalesi tesbit edilmiştir (bk. Adnân el-Hatîb, LI/4 [1396/1976], s. 804-821).

BİBLİYOGRAFYA

C. Fâris, Men hüve fî Sûriyye, Dımaşk 1949, s. 125; a.mlf., Men hüm fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî, Dımaşk 1957, s. 104-105; Ni'me Zeydân, ʿÂlemünâ el-ʿArabî: Sûriyye ve Lübnân, Beyrut 1956, s. 568-569; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü'l-edeb ve'l-fen, Dımaşk 1958, II, 137-138; Ahmed Kudâme, Meʿâlim ve aʿlâm fî bilâdi'l-ʿArab, Dımaşk 1965, s. 166-167; M. Beşîr el-İbrâhimî, ʿUyûnü'l-beṣâʾir, Beyrut 1971, s. 638-643; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 614-615; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 75; Ali et-Tantâvî, Ricâl mine't-târîḫ, Cidde 1406/1986, s. 416-420; Nizâr Abâza - M. Mutî' el-Hâfız, Târîḫu ʿulemâʾi Dımaşḳ, Dımaşk 1406/1986, II, 918-925; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü'l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 224; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmu Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1988, s. 248-250; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tekmiletü Muʿcemi'l-müʾellifîn, Beyrut 1418/1997, s. 718-719; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü'l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 167-168; Adnân el-Hatîb, "Muḥammed Behcet el-Bayṭâr: Ḥayâtühû ve âs̱âruh", MMLADm., LI/4 (1396/1976), s. 785-826; Ahmed Râtib en-Neffâh, "Ârâʾ ve enbâʾ", a.e., LIII/1 (1397/1978), s. 220-245.

Mahmûd el-Arnaût

MUHAMMED BEHCET el-ESERÎ

(محمّد بهجة الأثري)

Muhammed Behcet b. Mahmûd b. Abdilkādir b. Ahmed el-Eserî (1902-1996)

Iraklı edip, şair ve yazar.

1902 (veya 1904) yılında Bağdat'ta doğdu. Büyük dedesi Ahmed, Diyarbekir valisiyle anlaşmazlığa düşünce Erbil'e göç etti, daha sonra Bağdat'a yerleşerek ticaretle uğraştı, babası da tâcirdi. Askerî rüşdiyeye kaydolan Muhammed Behcet askerî eğitime dayanamadığı için buradan ayrıldı. Öğrenimi sırasında Türkçe eğitimi aldı, özel bir hocadan Fransızca okudu. 1917'de İngilizler'in Bağdat'ı işgalinden sonra İngilizce tahsil etti. Ardından Arap dili ve edebiyatı ile İslâmî ilimlerde uzmanlaşmaya yöneldi. Özellikle Ali Alâeddin el-Âlûsî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'den yararlandı. Onlardan dil ve edebiyat yanında İslâmî ilimler, Arap tarihi ve mantık gibi dersleri aldı. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî

hadis ilmine düşkünlüğünü görerek ona Eserî lakabını verdi. 1924 yılından itibaren on yıl kadar Bağdat'ta Arap dili ve edebiyatı ile din ve ahlâk dersleri öğretmeni olarak çalıştı. 1927'de gözden geçirerek yayımladığı Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin Târîḫu mesâcidi Baġdâd ve âs̱ârihâ adlı eserinde yer alan dinî ıslahatla ilgili fikirlerinden dolayı mahkemeye verildiyse de beraat etti. 1928'de diğer Arap ülkelerine, Türkiye ve Yunanistan'a gitti. Dönüşünde Cem'iyyetü'ş-şübbâni'l-müslimînin kuruluşuna katıldı. 1936'da Bağdat bölgesi vakıflarına müdür, bir yıl sonra da Maarif Bakanlığı Arap dili müfettişi tayin edildi. 1941 yılında Reşîd Kerâmî'nin İngiliz işgaline karşı başlattığı ayaklanmaya katıldığı için üç yıl hapse mahkûm oldu. Nisan 1948'de Maarif Bakanlığı'ndaki müfettişlik görevine iade edildi. 1956 yılında yüksek öğretmen okulu ile polis fakültesinde dersler verdi. Krallığın sona erip cumhuriyetin kurulduğu 1958 Temmuzunda getirildiği Vakıflar genel müdürlüğü görevini 1963 Şubatında emekli oluncaya kadar sürdürdü.

Muhammed Behcet, resmî görevlerinin yanı sıra 1920'li yıllardan itibaren gazete ve dergilerde Arap dili ve edebiyatı ile eleştiri konularında, ayrıca dinî, siyasî ve içtimaî meselelere dair makaleler yazmaya, şiirlerini yayımlamaya başladı. İlk gençlik yıllarında şair Cemîl Sıdkī ez-Zehâvî ve Ma'rûf er-Rusâfî ile çatışma içine girdi. 1924'ten itibaren iki yıl süreyle haftalık el-Bedâʾiʿ ve el-ʿÂlemü'l-İslâmî dergilerinde yazı işleri müdürü, daha sonra altı yıl kadar Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿIrâḳī dergisinde yazı işleri müdürü ve yönetici olarak çalıştı. 1929-1949 yılları arasında çeşitli komisyonlarda üyelik yapan Eserî, 1949'da el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī başkanının ikinci vekili ve 1953-1963 arasında birinci vekili oldu. 1961'de Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'nin Yüksek Danışma Kurulu'nun, 1980'de Fas Kraliyet Akademisi'nin üyeliğini yaptı. 1931-1968 yıllarında milletlerarası kongre ve toplantılara katıldı; birçok ödül, nişan ve madalya aldı. 23 Mart 1996'da Bağdat'ta vefat etti. Muhammed Behcet'in edebî nesirleri cümlelerinin kısalığı, lafız güzelliği, parlak üslûbu ve sağlam örgüsüyle birçok kadîm müellifin nesirlerinden üstündür. Aynı özellikler şiirlerinde de görülmektedir.

Eserleri. A) Telif Eserleri. Aʿlâmü'l-ʿIrâḳ (Âlûsî ailesiyle onun meşhur şahsiyetlerinin biyografilerine dairdir; Bağdat 1340/1921); el-Mücmel fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî (Bağdat 1929); el-Medḫal fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî (Bağdat 1929); Meʾsâtü'ş-şâʿir Veżżâḥu'l-Yemen (Velîd b. Abdülmelik'in eşi Ümmü'l-Benîn'e yazdığı gazel yüzünden öldürülen şair Vezzâhu'l-Yemen Abdurrahman b. İsmâil hakkında edip Ahmed Hasan ez-Zeyyât'ın görüşlerine reddiye olarak yazdığı makalelerini içerir; Bağdat 1935); el-İtticâhâtü'l-ḥadîs̱e fi'l-İslâm (el-ʿArab ve'l-ḥaḍâratü'l-ḥadîs̱e adlı eser içinde; Beyrut 1951; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire, ts.); el-Coġrâfiyye ʿinde'l-müslimîn ve'ş-Şerîf el-İdrîsî (Bağdat 1952); Kâtibü'd-devleteyn: en-Nûriyye ve'ṣ-Ṣalâḥiyye (Bağdat 1956); Maḥmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâʾühü'l-luġaviyye (Maḥmûd Şükrî el-Âlûsî: Sîretühû ve dirâsâtühü'l-luġaviyye, Kahire 1958; Küveyt 1416/1995); Muʿcemü'l-âlât ve'l-edevât ve ġayrihâ: el-Âletü ve'l-edât (Bağdat 1962); Naẓarât fâḥiṣa fî ḳavâʿidi resmi'l-kitâbeti'l-ʿArabiyye ve żavâbıṭı'l-luġa ve ṭarîḳati tedvîni târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî (Bağdat 1971); Melâmiḥ ve ezhâr (Bağdat 1974); Ẕerâʾiʿu'l-ʿaṣabiyyeti'l-ʿunṣuriyye fî is̱âreti'l-ḥarb ve ḥamelâti Nâdir Şâh ʿale'l-ʿIrâḳ fî rivâyeti şâhidi ʿıyân (Bağdat 1401/1981); Muḥammed b. ʿAbdülvehhâb:

Dâʿiyetü't-tevḥîd ve't-tecdîd fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱ (Riyad 1404/1984); Dîvânü'l-Es̱erî (Bağdat 1990). Diğer eserleri de şunlardır: Abdülmuḥsin el-Kâẓımî: Ḥayâtühû ve şiʿruhû; Şeyḫülislâm ʿÂrif Ḥikmet, ʿİmâdüddîn el-Ḳureşî el-İṣbahânî el-Kâtib, Eşherü meşâhîri'l-ʿIrâḳ fi'l-edeb ve's-siyâse fi'l-ḳarneyni'l-aḫîreyn, er-Red ʿale'ş-şuʿûbiyye ev naḳżu Kitâbi'l-Mes̱âlib li'bni'l-Kelbî, en-Nuḳūd ve'r-rudûd, Maḳālât naḳdiyye, Şerḥu Maḳāmâti İbn Mârî eṭ-Ṭabîb el-Mıṣrî, el-Edebü'l-muʿâṣır fi'l-ʿIrâḳ, Ẓılâlü'l-eyyâm (divan), Verâʾe'l-eslâki'ş-şâʾike (divan). Eserî başka müelliflerle birlikte okul kitapları da yazmıştır. Ayrıca Ahmet Süheyl Ünver'in Hattat Ali bin Hilal: Hayatı ve Yazıları adlı kitabını Azîz Sâmî ile birlikte el-Ḫaṭṭâṭü'l-Baġdâdî ʿAlî b. Hilâl el-meşhûr bi'bni'l-Bevvâb başlığıyla Arapça'ya tercüme etmiştir (Bağdat 1377/1958).

B) İlmî Neşirleri. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu Necd (Kahire 1343, 1347, 1998), eḍ-Ḍarâʾir vemâ yesûġu li'ş-şâʿir dûne'n-nâs̱ir (Kahire 1344/1923, 1418/1998), Târîḫu Mesâcidi Baġdâd ve âs̱ârihâ (Bağdat 1346/1927), ʿUḳūbâtü'l-ʿArab fî Câhiliyyetihâ ve ḥudûdü'l-maʿâṣî elletî yertekibühâ baʿżuhüm (MMİIr., XXXV/2 [1984], s. 3-85), en-Naḥt ve beyânü ḥaḳīḳatihî ve nebẕe ʿan ḳavâʿidihî (MMİIr., XXXIX/3 [1409/1988], s. 7-61; Bağdat 1989), el-Mâʾü vemâ verede fî şürbihâ mine'l-âdâb (Rabat 1405/1985) ve Bülûġu'l-ereb fî maʿrifeti aḥvâli'l-ʿArab (I-III, Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye]; Beyrut, ts. [Dârü'ş-şarkı'l-Arabî]); Ebû Bekir es-Sûlî, Edebü'l-küttâb (Beyrut 1922; Bağdat 1922); İbnü'l-Cevzî, Menâḳıbü Baġdâd (Bağdat 1342/1924); İbnü'l-Müneccim, Kitâbü'n-Naġam (Bağdat 1369/1950); İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-ʿaṣr (Irak şairleri kısmı, Cemîl Saîd ile I-V, Bağdat 1955-1978); İbn Cinnî, Tefsîru urcûzeti Ebî Nüvâs fî taḳrîẓi'l-Fażl b. er-Rebîʿ vezîri'r-Reşîd ve'l-Emîn (Dımaşk 1386/1966); Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Muḳaddimetü Nüzheti'l-ervâḥ ve ravżati'l-efrâḥ (Nuṣûṣ felsefiyye mühdât ile'd-Duktûr İbrâhîm Medkûr içinde, s. 135-174, Kahire 1976); Demenhûrî, ʿAynü'l-ḥayât fi'stinbâṭı'l-miyâh (Rabat 1989); Dîvânü Veżżâḥı'l-Yemen: Şerḥu Muḥammed Ḫayr (Beyrut 1996); İdrîsî, Ḫarîṭatü'l-ʿâlem (Ṣûretü'l-ʿarż) (Cevâd Ali ile birlikte, Bağdat 1951), Muʿcemü'l-eḳālîm, Mirʾâtü'l-eḳālîm (önceki eserin özeti) ve Nüzhetü'l-müştâḳ fi'ḫtirâḳı'l-âfâḳ; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Risâletü'l-misvâk; Ebü'n-Necm el-İclî, Ümmü'l-erâcîz; Abdülkādir b. Şa'bân, Levḥu'l-ḥıfẓ fî ḥisâbi ʿaḳdi'l-eṣâbiʿ.

Muhammed Behcet'in Arap dili ve edebiyatı, Arap şiiri, edebî tenkit, tarih vb. konularda yazdığı makalelerle tahkik ettiği bazı kitap ve risâleleri el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī, Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye (Kahire), Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye (Dımaşk) ve Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin çıkardığı dergilerle el-Mevrid, el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî gibi mecmualarda yayımlanmıştır (Sabâh Nûrî Merzûk, VII, 110-112). Hamîd el-Matbaî, el-ʿAllâme Muḥammed Behcet el-Es̱erî adıyla bir monografi kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

C. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969, III, 114-116; İbrâhim es-Sâmerrâî, Târîḫu ʿulemâʾi Baġdâd fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Bağdad 1982, s. 113-118; a.mlf., Mecâlisü Baġdâd, Bağdad 1985, s. 56-60; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 260-262; Mîr Basrî, Aʿlâmü'l-edeb fi'l-ʿIrâḳı'l-ḥadîs̱, London 1415/1994, II, 484-488; Abdülazîz Suûd el-Bâbitîn, Muʿcemü'l-Bâbiṭîn li'ş-şuʿarâʾi'l-ʿArabi'l-muʿâṣırîn, Safat 1995, IV, 352; Hamîd el-Matbaî, Mevsûʿatü aʿlâmi'l-ʿIrâḳ fi'l-ḳarni'l-ʿışrîn,

Bağdad 1995, I, 182; a.mlf., el-ʿAllâme Muḥammed Behcet el-Es̱erî, Bağdad, ts., tür.yer.; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü'l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 168-169; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü'l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 224-225; Sabâh Nûrî Merzûk, Muʿcemü'l-müʾellifîn ve'l-küttâbi'l-ʿIrâḳıyyîn: 1970-2000, Bağdad 2002, VII, 109-112; Muhammed Behcet el-Eserî, "Sîretü'l-ʿAllâme el-Eşerî bi-ḳalemih" (nşr. Hamîd el-Matbaî), el-Mevrid, XXIV/2, Bağdad 1996, s. 4-16; Hilâl Nâcî, "el-ʿAllâme Muḥammed Behcet el-Eşerî", MMMA (Kahire), XLI/2 (1418/1997), s. 173-225; Adnân Abdurrahman ed-Dûrî, "el-ʿAllâme Muḥammed Behcet el-Eşerî: (1902-1996) melâmiḥ min sîretihî ve müşârekâtihi'l-ʿilmiyye", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, sy. 56, Bağdad 1418/1998, s. 257-266; Yusuf Şevki Yavuz, "Âlûsî, Mahmûd Şükrî", DİA, II, 549.

İsmail Durmuş

MUHAMMED BEHRÂN

(bk. BEHRÂN).

MUHAMMED BEKĀ

(محمّد بقاء)

Muhammed Bekā’ b. Gulâm Muhammed Sehârenpûrî (ö. 1094/1683)

Hindistanlı müellif ve idareci.

1037 (1627-28) yılında günümüzde Hindistan’ın Uttar Pradeş eyaletinde bulunan Sehârenpûr’da doğdu. Bekā şiirlerinde kullandığı mahlasıdır. XIV. yüzyılın başlarında Herat’tan Hindistan’a göç eden ve Fîrûz Şah Tuğluk döneminde (1351-1388) Mültan eyalet valisi olup Melik Merdân unvanını alan Hâce Ziyâeddin’in soyundan gelmektedir. Hâce Ziyâeddin, daha sonra Delhi sultanı olan Seyyidler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı Seyyid Hızır Han’ın üvey babasıdır. Muhammed Bekā ilk bilgileri babası Gulâm Muhammed’den aldı. Sirhind’de Şeyh Abdullah Miyân, Abdülhak Dihlevî’nin oğlu Şeyh Nûrülhak ve diğer âlimlerden İslâmî ilimleri okuyup tahsilini tamamladıktan sonra Sehârenpûr’a dönerek talebe yetiştirmeye başladı. Babasının vefatı üzerine tasavvufa yöneldi ve tekrar Sirhind’e gidip İmâm-ı Rabbânî’nin oğlu Hâce Muhammed Ma‘sûm’a intisap etti. Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb döneminde Evrengzîb’in kumandanlarından çocukluk arkadaşı Bahtâver (İftihâr) Han’ın davetiyle devlet hizmetine girdi. Sehârenpûr’da bahşı ve vakıanigâr (vak‘anüvis) olarak görev aldı. Bahtâver Han’ın teşvikiyle zamanının büyük kısmını eser telifiyle geçirdi. Sehârenpûr’da vefat eden Muhammed Bekā’nın hayatının sonuna doğru tayin edildiği Sehârenpûr serkârlığı sırasında şehrin imarına önem verdiği ve kendi adıyla anılan (Bekāpûr) bir mahalle kurduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Mecmûʿa. Ferîdüddin Attâr’ın Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ı ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’sinden ve diğer bazı kitaplardan parçalar ihtiva eden eser 1077’de (1666) düzenlenmiştir. 2. Riyâżü’l-evliyâʾ. İlk dört halifeye, imamlar, velîler ve Hindistanlı velîlere dair hacimli bir eserdir. 3. Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ. Kendi dönemindeki şairler ve eserleri hakkındadır. 4. Mirʾâtü’l-ʿâlem. Dünya tarihi niteliğindeki eser bir mukaddime, yedi bölüm ve bir hâtimeden oluşur. Eserin Evrengzîb dönemiyle ilgili değerli bilgiler

ihtiva eden bir bölümü H. M. Elliot tarafından İngilizce’ye tercüme edilmiştir (The History of India, London 1877 → ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1997, VII, 156-165). Müellifin Mirʾâtü’l-ʿâlem’in genişletilmiş şekli olarak düşündüğü, ancak ölümü üzerine yarım kalan çalışmasını 1095’te (1684) Mirʾât-ı Cihânnümâ adıyla yeğeni Muhammed Şefî‘ tamamlamıştır. Kitabın ayrıca müellifin kardeşi Muhammed Rızâ tarafından da ikmal edildiği belirtilmektedir. Muhammed Bekā eserlerini Bahtâver Han’a ithaf ettiği için bazı araştırmacılar bu eserlerin müellifi olarak onu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 125-127; III, 890-892; Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts, s. 49; Storey, Persian Literature, I/1, s. 132-133; I/2, s. 1012; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, V, 373; The History of India (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), London 1877 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1997, VII, 145-165; Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna 1993, VI, 55-62; M. Hidayet Hosain, “Muḥammad Baqāʾ”, EI² (İng.), VII, 432-433; Enver Konukçu, “Bahtâver Han”, DİA, IV, 522-523.

Azmi Özcan

MUHAMMED BELLO

(ö. 1253/1837)

Nijerya Fûlânî Devleti'nin ikinci halifesi (1817-1837).

1195'te (1781) doğdu. Fûlânî Devleti'nin kurucusu Osman b. Fûdî'nin oğludur. Tahsilini büyük bir âlim olan babası, amcaları ve diğer mahallî âlimlerin yanında tamamladı. Henüz yirmi yaşlarında iken ülkenin sayılı âlimleri arasına girdi. 1803 yılında Gobir sultanının baskıları yüzünden babasıyla birlikte Degal'den Gudu'ya hicret etti. Gobir sultanına karşı girişilen mücadelede babasının önemli kumandanları arasında yer aldı. Daha sonra Kebbi sultanının topraklarına sefer düzenleyerek Gulma, Zazzagava ve Sauva şehirlerini fethetti. Daura, Katsina ve Kano liderleriyle yapılan görüşmeleri yürüttü ve bu emirliklerin itaatini sağladı. Gobir'in başşehri Alkalawa'yı kuşatan ordunun başkumandanlığına getirildi ve şehri ele geçirip Gobir fâtihi unvanını kazandı (1808). Illo ve Gvari'ye seferler düzenleyip bu emirlikleri itaat altına aldı (1810).

1812'de "emîrü'l-mü'minîn" unvanını alarak Sokoto halifeliğinin kuruluşunu ilân eden Osman b. Fûdî ülkenin batı topraklarının idaresini kardeşi Abdullah'a, yeni fethedilen ve merkezi Sokoto olan doğu eyaletlerinin yönetimini de Muhammed Bello'ya bırakıp siyasî hayattan büyük ölçüde çekildi. Onun Sokoto'da ölümünün ardından (1817) halife seçilen Muhammed Bello yirmi yıl süren iktidarı sırasında iç isyanları bastırmakla uğraştı ve Bornu Sultanlığı'nın saldırıları başta olmak üzere dış saldırıları önledi. Ayrıca güney istikametindeki putperest topluluklar arasında İslâmlaştırma faaliyetine önem verdi. Katsina, Kano, Zaria, Hadejia, Adamava, Gombo, Katagum, Nupe, İlorin, Daura ve Bauchi emirliklerini hâkimiyet altına alıp Fûlânî Devleti'ni zirveye ulaştırdı. 25 Receb 1253 (25 Ekim 1837) tarihinde vefat etti ve Vurno şehrinde defnedildi.

Muhammed Bello, ölen emîrlerin yerine genelde eyalet kurucusunun soyundan gelen kişileri veya başka ailelerden hizmetleriyle temayüz eden

şahısları tayin ederek emîrleri kontrol altında tutmayı başardı. Emirliklerdeki arazi sahiplerinin başşehir Sokoto'da birer temsilci bulundurması için bir teşkilât kurdu. Resmî yazışmaları yürütüp vergileri toplama bu teşkilâtın görevleri arasındaydı. İktidarı süresince elliden fazla sefere çıkan Muhammed Bello ülkesinin kuzey, doğu ve batı sınırlarında hisarlar ve ribâtlar yaptırdı; eski kaleleri yeniletip surları tahkim ettirdi. Aldığı tedbirlerle Fûlânîler'in göçebelikten yerleşik hayata geçmesini ve İslâmlaşmasını sağladı. Birçok cami ve medrese yaptırarak ilmî gelişmeyi hızlandırdı.

Babası gibi Kādiriyye tarikatına mensup olan Muhammed Bello, Halvetiyye ve Şâzeliyye tarikatlarına da intisap etti. 1827'de hac seyahati öncesinde

başşehrine gelen Ticâniyye tarikatı şeyhlerinden el-Hâc Ömer'i ağırlaması, hac dönüşünde tekrar Sokoto'ya uğrayıp birkaç yıl orada kalan şeyhe kızını vermesi onun Ticâniyye tarikatına girdiği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak başveziri bir risâle yazarak bu iddiayı reddetmiştir.

1824 ve 1826-1827 yıllarında İngiltere hükümeti adına iki defa Sudan'a giden seyyah Hugh Clapperton, Muhammed Bello'yu ziyaret etmiş, Bello, ondan Avrupa ülkeleri ve hıristiyan mezhepleri hakkında bilgi almış, 1824'te İngiltere kralına bir mektup yazarak ticarî münasebetleri geliştirmeyi teklif etmiştir. Clapperton ikinci gelişinde uzun süre Sokoto'da kalmış ve sultanla samimi görüşmeler yapmıştır.

Eserleri. Muhammed Bello'nun 162 eser kaleme aldığı tesbit edilmiştir. Yirmi kadar eseri tasavvufla, diğerleri devlet idaresi, siyaset, ahlâk, tarih, coğrafya ve tıbb-ı nebevî ile ilgilidir. Eserlerinin çoğu nesir olmakla birlikte Arapça ve Fûlânî dilinde şiirler de yazmıştır. Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde'sine, Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde ve el-Ḳaṣîdetü'l-hemziyye'sine tahmîsleri meşhurdur. İnfâḳu'l-meysûr fî târîḫi'l-bilâdi't-Tekrûr adlı kitabı Sokoto halifeliğinin tarihi hakkında önemli bir kaynaktır. Bir kumandan olarak katıldığı cihad hareketlerini anlattığı bu eserinde yer yer Hevsâ halklarının sosyal, kültürel ve siyasal yapısı hakkında bilgi vermiş, Bornu Sultanı Kânimî ile yaptığı yazışmalardan bahsetmiştir (nşr. C. J. Whitting, London 1951; Kahire 1384/1964; nşr. Behîce eş-Şâzelî, Rabat 1996). E. J. Arnett, The Rise of the Sokoto Fulaniy Kano (1922) adlı çalışmasını bu

kitaba dayanarak hazırlamıştır. İnfâḳu’l-meysûr, Sîdî Sayudi Muhammed ve Jean Boyd tarafından Hevsâ diline çevrilmiştir (Sokoto 1974). Muhammed Bello’nun diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Büdûrü’l-müsfire fi’l-ḫiṣâli’lletî tüdrekü bihe’l-maġfire (Sokoto, ts.); Fevâ˒id mücmele fîmâ câ˒e fi’l-bir ve’ṣ-ṣıla (Sokoto, ts.); el-Ġayṡü’l-vebl fî sîreti’l-imâmi’l-ˁadl (Ömer Bello, bu kitabı ve diğer eserlerini esas alarak Londra Üniversitesi’nde bir doktora tezi yapmıştır [Hunwick, Arabic Literature, II, 118, 605]); Cilâ˒ü’ṣ-ṣudûr ˁammâ yaḫtelicü fîhâ min ṣada’l-ġurûr (Sokoto, ts.); Kitâbü’t-Taḥrîr fî ḳavâˁidi’t-tebṣîr li’s-siyâsât (Zaria 1963); Miftâḥu’s-sedâd fî aḳsâmi hâẕihi’l-bilâd (Zaria, ts.; Sokoto, ts.); Refˁu’ş-şübhe fi’t-teşebbüh bi’l-kefere ve’ẓ-ẓaleme ve’l-cehele (Sokoto, ts.); Şerḥu Ḥizbi’l-baḥr (Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’nin eserine yazdığı şerhtir, Kahire, ts.); Tenbîhü’ṣ-ṣâḥib ˁalâ aḥkâmi’l-mekâsib (Sokoto, ts.); Ġāyâtü’l-uṣûl fî tefsîri’r-Resûl; el-Mevâridü’n-nebeviyye fi’l-mesâ˒ili’ṭ-ṭıbbiyye; Ṭıbbü’n-nebî; Serdü’l-kelâm fîmâ cerâ beynî ve beyne ˁAbdisselâm; Uṣûlü’s-siyâse ve’l-keyfiyyetü’l-maḫlaṣ min umûri’r-riyâse (nşr. ve trc. Shehu Yamusa, Sokoto 1998). Muhammed Bello’nun eserlerinin bir kısmı basılmış, bazıları çeşitli Afrika ve Batı dillerine tercüme edilmiş ve tez çalışmalarına konu olmuştur (eserleri için bk. a.g.e., II, 114-149).

BİBLİYOGRAFYA

M. Hiskett, The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usuman dan Fodio, London 1973, s. 9, 93-95, 109-110, 113-115; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 117-118; Madina Ly-Tall, Un islam militant en Afrique de l’Ouest au XIX siècle, Paris 1991, s. 95-100, 118-119; J. O. Hunwick, Arabic Literature of Africa: The Writings of Central Sudanic Africa, Leiden 1995, II, 114-149, 605; a.mlf., “Batı Afrika’da Ortaya Çıkan Tasavvufî Direniş Hareketleri” (trc. Kadir Özköse - Fikret Mutlu), Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VII/2, Sivas 2003, s. 379-391; a.mlf., “Muḥammad Bello”, EI² (Fr.), VII, 436-437; D. Robinson, “Revolutions in the Western Sudan”, The History of Islam in Africa (ed. N. Levtzion - R. L. Pouwels), Ohio 2000, s. 137-138; Kadir Özköse, Sûfî Dâvet’ten Devlete, İstanbul 2004, s. 87-90, 104-107, 110, 214,

243-246, 250-262; Hussaini Usman Malami, “Importance of Muhammad Bello’s ‘Tanbīh al-Sāhib alā-ahkām al-Makāsib’ to Our Contemporary Economic System”, HI, XVII/4 (1994), s. 35-40; Omar Bello, “Muhammad Bello’s Conception of Leadership and its Relevance to the Contemporary Nigerian Situation”, IQ, XXXVIII/2 (1994), s. 124-132; Maurice Delafosse, “Sokoto”, İA, X, 737-738; İsmail Hakkı Göksoy, “Fûlânîler”, DİA, XIII, 215-216.

Ahmet Kavas

MUHAMMED BESYÛNÎ

(محمّد بسيوني

(1885-1953

Endonezyalı âlim, eğitimci.

Borneo (Kalimantan) adasının batısındaki Sambas Malay Sultanlığı'nın merkezi Sambas'ta doğdu. Tanınmış bir ulemâ ailesine mensuptur. Babası Muhammed İmrân sultanlığın en yüksek dinî makamı olan saray imamı, ayrıca Felemenkçe eğitim veren Batı tipi bir halk okulunun müdürü idi. Muhammed Besyûnî ilk eğitimini babasından aldıktan sonra tahsil için 1901 yılında Mekke'ye gönderildi. Mekke'de Ahmed Hatib Minangkabau, Ömer Sünbâvî ve Osman Saravâkî (Pontianî) gibi Malay kökenli âlimlerden Arapça ve fıkıh okudu. Ardından Ali el-Mâlikî'den mantık, fıkıh usulü, hadis, tefsir ve akaid dersleri aldı. 1906'da Sambas'a dönünce Ortadoğu ile kültürel bağını devam ettirdi. Mısır'da el-Menâr dergisinin editörü M. Reşîd Rızâ ile mektuplaştı. Onun düşünce sisteminden ve fikirlerinden etkilendi; 1910'da Kahire'ye gitti. Önce Ezher'e, daha sonra Reşîd Rızâ'nın yeni kurduğu Dârü'd-da've ve'l-irşâd Medresesi'ne kaydoldu. Böylece Reşîd Rızâ'nın yenilikçi düşüncelerinden istifade etmeye çalıştı.

1913 yılında babasının hastalığı üzerine Sambas'a çağrıldı ve onun ölümünün ardından yerine saray imamı oldu. Kadılık ve müftülük gibi görevlerinin yanı sıra öğretmenlik de yaptı. Camilerde cuma günleri halka tefsir ve akaid dersleri verdi. 1916'da Sambas'ta Medrese Sultâniyye adıyla modern bir okul açtı. Bu kurum, sadece dinî derslerin okutulduğu ve eğitimin Arapça yapıldığı klasik medreselerden oldukça farklıydı. Çağdaş eğitimin araç ve gereçleriyle donatılan, yeni bir müfredat programının uygulandığı bu okullar daha çok yenilikçi müslüman hareketlerin liderleri tarafından kurulmaktaydı.

Muhammed Besyûnî, tekrar Mısır'a gitme imkânı bulamadıysa da Reşîd Rızâ ile yazışmalarını sürdürdü; birçok konuda kendisine sorular yönelterek

görüşlerinden faydalandı. Reşîd Rızâ'ya sorduğu, müslümanların geri kalış sebeplerine dair bir sorusu üzerine Emîr Şekîb Arslan'ın kaleme aldığı "Li-Mâẕâ teʾaḫḫare'l-müslimûn ve li-mâẕâ teḳaddeme ġayruhüm" başlıklı yazısı el-Menâr'da tefrika edildi ve daha sonra kitap halinde yayımlandı.

Siyasî faaliyetlere de katılan Muhammed Besyûnî, 1943'te Endonezya'daki bütün dinî teşkilâtların federasyonu olarak kurulan ve 1945 yılından itibaren partiye dönüşen Endonezya Müslümanları Şûra Meclisi'nin (Majlis Syura Muslimin Indonesia [MASYUMI]) içinde aktif rol aldı, bu partinin mahallî temsilciliğini yaptı. Hollanda sömürge yönetimi sırasında kısmî otonomiye sahip Sambas Malay Sultanlığı bağımsızlık sonrasında ülkede cumhuriyet rejiminin kurulmasıyla tarihe karıştı; önce son sultanın, ardından Muhammed Besyûnî'nin vefatı üzerine Medrese Sultâniyye de kapandı ve Sambas şehrindeki dinî entelektüel hava giderek kayboldu.

Muhammed Besyûnî, Reşîd Rızâ'nın Hz. Peygamber'in hayatına dair kitabını

ve akaidle ilgili seçilmiş yazılarını Malayca'ya tercüme etmiş, ayrıca yedi Malayca ve iki Arapça eser yazmıştır. Sambas'taki birçok camide cuma namazı için Şâfiî mezhebince gerekli görülen kırk kişilik cemaat toplanamadığından cuma namazı kılınamıyordu. Besyûnî, en-Nuṣûṣ ve'l-berâhîn ʿalâ iḳāmeti'l-cumʿa bi-mâ dûne'l-erbaʿîn adıyla bir eser kaleme alarak (Kahire 1925) bu namazın küçük bir grupla edasının mümkün olduğunu savunmuştur. Onun Pinang ve Singapur'da basılan eserleri (listesi için bk. Pijper, s. 138-140) daha çok yenilikçi görüşlerini ve eski dinî uygulamalara karşı tutumunu yansıtmaktadır. Nitekim Nûrü's-sirâc fî ḳıṣṣati'l-isrâʾ ve'l-miʿrâc adlı eserini bu konudaki yanlış düşünce ve uygulamaları düzeltmek için yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abubakar Atjeh, "Kebangkitan Dunia Baru Islam di Indonesia" (L. Stoddard, Dunia Baru Islam: The New World of Islam içinde), Jakarta

1966, s. 295-332; G. F. Pijper, Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900-1950, Leiden 1977, s. 134-141; Emîr Şekîb Arslan, Li-Mâẕâ teʾaḫḫare'l-müslimûn ve li-mâẕâ teḳaddeme ġayruhüm (nşr. Hasan Temîm), Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), Reşîd Rızâ'nın mukaddimesi, s. 34-35; Besyûnî'nin mektubu için ayrıca bk. s. 37-38; M. van Bruinessen, "Basyuni 'Imran", Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIXe siècle à nos jours (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, I, 26.

İsmail Hakkı Göksoy

MUHAMMED BUĞRA HAN

(ö. 449/1057)

Doğu Karahanlı hükümdarı (1056-1057).

Karahanlılar'ın büyük hükümdarlarından Yûsuf Kadır Han'ın oğludur. Babasının ölümü üzerine bir süre ülkeyi kardeşi Şerefüddevle Arslan Han Süleyman ve Mahmud ile birlikte yönetti. Önceleri Yıgan Tegin (Yegan Tegîn) unvanını taşırken kardeşinin büyük han olarak tahta çıkmasının ardından Buğra Han unvanını aldı.

Mâverâünnehir'i zaptetmeyi düşünen Muhammed Buğra Han, bölgeye hâkim olan Ali Tegin'e karşı Gazneli Sultanı Mesud'un yardımını sağladı. Fakat bu sırada gelişen bazı hadiseler bu düşüncesinin gerçekleşmesini önledi. Muhammed Buğra Han, daha babasının sağlığında Sultan Mesud'un kız kardeşi Zeyneb ile evlenmek için 1025'te Belh'e gitmiş, nişan yapılmış, ancak izdivaç gerçekleşmemişti. Sultan Mesud, idarede söz sahibi olduktan sonra 1034 yılı sonbaharında nişanlısını almak için bir elçilik heyeti gönderen Muhammed Buğra Han'ın Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'nin bıraktığı toprakların bir kısmını Zeyneb adına istemek niyetinde olduğunu haber alınca bu evliliğe izin vermedi ve Arslan Han'a mektup göndererek niyetinden dolayı Muhammed Buğra Han'ı kınadığını bildirdi. Arslan Han da davranışı yüzünden kardeşini sert bir şekilde uyardı. Bu duruma öfkelenen Muhammed Buğra Han hem kardeşine hem Gazneliler'e düşmanca duygular beslemeye başladı. Bu olayın ardından Gazneliler'e karşı Selçuklular'la iş birliği yapmak ve onlarla akrabalık kurmak için seferber oldu. Selçuklular'ın 1035'te Gazneliler karşısında kazandıkları zafer onu çok sevindirdi. Bu gelişmeden kaygı duyan Sultan Mesud, Buğra Han'ı yatıştırmak için 1037'de İmam Ebû Sâdık Tabânî'yi Türkistan'a gönderdi. Türkistan'da on sekiz ay kalan Tabânî, Arslan Han aracılığıyla Muhammed Buğra Han ile görüşüp Sultan Mesud ile arasını düzeltti. Muhammed Buğra Han'ın müzakerelerdeki maharetinden dolayı Ebû Sâdık Tabânî'yi çok beğendiği ve kendisine Ebû Hanîfe'yi bile gölgede bıraktığını söylediği kaydedilmektedir. Aynı yıl Buğra Han adına Mâverâünnehir'de

para basıldı ve onun bölgedeki hâkimiyeti tanınmış oldu. Çıkan ayaklanmalar şiddetle bastırıldı.

Arslan Han, Muhammed Buğra Han ve diğer kardeşleri Mahmud, 435 (1043-44) yılında aralarındaki ihtilâfları hallettikten sonra iş birliği yapmak ve faaliyet sahalarını belirlemek üzere toplandılar. Alınan kararlara göre Arslan Han, Doğu Karahanlı hükümdarı olarak Balasagun ve Kâşgar bölgesini doğrudan idare edecek, Muhammed Buğra Han Taraz ve İsbîcâb'da (İsfîcâb) ona tâbi olarak hüküm sürecek, Mahmud da devletin doğudaki topraklarını yönetecekti. Batı Karahanlılar'a karşı birlikte hareket eden üç kardeş bir süre sonra Fergana'nın bir kısmıyla Özkent'i ele geçirdiler. 448 (1056) yılında Arslan Han, Muhammed Buğra Han'ın üzerine yürüdü. Mücadelede Arslan Han mağlûp olup esir düştü ve hapse atıldı. Muhammed Buğra Han, bu olayın ardından kendini Doğu Karahanlı Devleti'nin büyük kağanı ilân edip Kıvâmüddevle lakabını aldı. Bir yıl sonra idareyi büyük oğlu ve veliahdı Hüseyin Çağrı Tegin'e bırakan Buğra Han, aynı yıl kendi oğlu İbrâhim'i tahta çıkarmak isteyen ikinci hanımı tarafından oğlu Hüseyin ile beraber zehirlenerek öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. W. H. Morley), Kalküta 1862, s. 23; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 211, 358; C. E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburgh 1963, s. 178; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 49-51, 61, 270, 273, 293; a.mlf., "Karahanlılar", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 159-160; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 304-305, 314, 316, 319-320, 325; a.mlf., "Buğra-Han", İA, II, 761; Omelyan Pritsak, "Karahanlılar", İA, VI, 260; Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", DİA, XXIV, 407.

Abdülkerim Özaydın

MUHAMMED el-CEVÂD

(محمّد الجواد)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım b. Ca‘fer es-Sâdık (ö. 220/835)

İsnâaşeriyye’nin dokuzuncu imamı.

Genellikle kabul edildiğine göre 19 Ramazan 195 (15 Haziran 811) tarihinde Medine’de doğdu. Annesi, Hz. Peygamber’in zevcesi Mâriye’nin kavminden olduğu rivayet edilen Sudan asıllı bir hanımdır. Ebû Ca‘fer Muhammed “cömert” anlamındaki Cevâd’dan başka Takī, Münteceb, Necîb, Murtazâ, Kāni‘ lakaplarıyla da anılır ve Muhammed el-Bâkır’dan ayırt edilmesi için Ebû Ca‘fer es-Sânî künyesiyle kaydedilir. Babası Ali er-Rızâ vefat ettiğinde (203/818) tek oğlu Muhammed el-Cevâd’ın henüz yedi yaşında olması o gününün Şîa toplumunda büyük tartışmalara yol açmıştır. Bazıları, dinen mükellef bile olmayan bir çocuğa imam olarak itaat edilemeyeceğini söyleyip Sünnî veya Zeydî çevrelere katılmış, bazıları Ali er-Rızâ’nın kardeşi Ahmed b. Mûsâ’yı imam kabul etmiş, bazıları da Mûsâ el-Kâzım’ı son imam telakki eden ve onun bir gün dünyaya yeniden döneceğine inanan vâkıfeye iştirak etmiştir. Bu gruplar, imâmete geçecek kimsenin önceki imamdan zâhirî ve bâtınî ilimleri alması gerektiğini, Muhammed el-Cevâd’ın ise dört yaşında iken babası Horasan’a gittiği için ondan gerekli ilimleri almasının mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Buna karşılık onu imam olarak tanıyanlar kendisinin sâdık rüya, ilham yahut melek vasıtasıyla bilgilendirilebileceğini ileri sürmüşlerdir (geniş bilgi için bk. Nevbahtî, s. 73-77). Bu görüşü benimseyen İsnâaşeriyye müellifleri, Muhammed el-Cevâd’ın imâmetini temellendirmeye yönelik yaklaşımlara yer vermişlerdir. Buna göre kendisiyle ilgili

münakaşalardan haberdar olan Muhammed el-Cevâd, “De ki, işte benim yolum, ben basiret üzere Allah’a çağırıyorum ...” meâlindeki âyeti (Yûsuf 12/108) okuyarak Hz. Ali’nin Müslümanlığı kabul ettiği sırada kendisi gibi dokuz yaşında bulunduğunu söylemiştir. Rivayete göre toplanan cemaat

denemek amacıyla kendisine bazı sorular sormuş, o da babasına benzer şekilde cevaplar vermiş, bu durum onun bilgilerini babasından aldığı yolundaki görüşü güçlendirmiştir (Mes‘ûdî, İs̱bâtü'l-vaṣıyye, s. 179-181). Bu arada imâmet peygamberliğe benzetilerek Hz. Yahyâ ile Îsâ'ya küçük yaşta nübüvvet görevinin verilmiş olduğu hatırlatılmış, böylece Muhammed el-Cevâd'ın imâmetinin benimsenmesi sağlanmıştır.

Şîa âlimleri, Muhammed el-Cevâd'ın mâsumiyeti ve onun zamanının en bilgili kişisi olduğu hususunda çok sayıda haber rivayet etmiş (İbn Şehrâşûb, IV, 380), hakkında babası Ali er-Rızâ'dan nakledilen söz ve işaretleri imâmetinin delilleri saymıştır (Şeyh Müfîd, s. 317-319; Tabersî, s. 330-332). Muhammed el-Cevâd babasından doğrudan rivayette bulunmuştur. Osman b. Saîd es-Semmân, Ca‘fer b. Muhammed b. Yûnus el-Ahvel, Eyyûb b. Nûh b. Derrâc, Hüseyin b. Müslim b. Hasan, Muhtâr b. Ziyâd el-Abdî ve Muhammed b. Hüseyin b. Ebü'l-Hattâb el-Kûfî de kendisinden haber rivayet eden güvenilir râviler olarak nitelendirilmiştir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 35). Ali er-Rızâ'nın ölümünden sonra Muhammed el-Cevâd'ın ilim ve kemalini takdir eden Abbâsî Halifesi Me'mûn onu Medine'den Bağdat'a getirtti. Muhammed'e saygı gösteren halife yakınlarının muhalefetine rağmen kendisini kızı Ümmü'l-Fazl ile evlendirdi. Bu evlilikten Ali el-Hâdî, Mûsâ, Fâtıma ve Ümâme doğdu. Bağdat'ta kaldığı sekiz yıl boyunca başta kadı Yahyâ b. Eksem olmak üzere çok sayıda kişinin kendisine yönelttiği sorulara verdiği ikna edici cevaplar Şiî kaynaklarında nakledilmektedir (Şeyh Müfîd, s. 320-322). Daha sonra Me'mûn'dan hac için izin isteyerek hanımı ve küçük yaştaki oğlu Ali ile birlikte Medine'ye giden Muhammed, Me'mûn'un 218'de (833) Bizanslılar'la yaptığı savaşta öldüğünü öğrendi. Yeni halife Mu‘tasım-Billâh'ın daveti üzerine 220 (835) yılının başında Bağdat'a döndü ve aynı yılın zilkade ayının sonunda (25 Kasım) vefat etti, Kureyş mezarlığında dedesi Mûsâ el-Kâzım'ın kabrinin yanına defnedildi. Her iki mezar Kâzımeyn'de günümüze kadar ziyaret mahalli olarak varlığını sürdürmüştür. Şîa imamlarının zehirlenmek suretiyle öldürüldüğü yolundaki iddia çerçevesinde Muhammed el-Cevâd'ın da karısı Ümmü'l-Fazl, Mu‘tasım-Billâh veya bir başkası vasıtasıyla zehirlendiği nakledilirse de bu rivayetlerin doğru olmadığı belirtilmektedir (a.g.e., s. 326). Şiî kaynakları Muhammed el-Cevâd'ın akıl, fazilet, âdâb ve kemal itibariyle çağındaki bütün insanlardan üstün sayıldığını, seyyidlerden ve diğer şahıslardan

hiçbirinin onun seviyesine ulaşamadığını belirterek kendisine atfedilen birçok olağan üstü durumdan bahsetmektedir (Küleynî, I, 492-497). Muhammed el-Cevâd'ın günümüze ulaşmış dağınık haldeki rivayetleri Azîzullah Utâridî tarafından bir araya getirilerek Müsnedü'l-İmâm el-Cevâd adıyla yayımlanmıştır (Meşhed 1410).

Muhammed el-Cevâd hakkında yazılan eserlerin bir kısmı şunlardır: Halîl Reşîd, Muḥammed el-Cevâd (Necef 1963); Ali Muhammed Ali Dahîl, el-İmâm Muḥammed b. ʿ Alî el-Cevâd (Bağdat 1979); Bâkır Şerîf el-Kureşî, Ḥayâtü'l-İmâm Muḥammed el-Cevâd (Necef 1980); Muhammed Kâzım Kazvînî, el-İmâm el-Cevâd mine'l-mehd ile'l-laḥd (Beyrut 1987); Süleyman Kâmil, Muḥammed el-Cevâd (Beyrut 1988); Muhammed Rızâ el-Hakîmî, Ḥayâtü üli'n-nühâ el-İmâmü't-tâsiʿ Muḥammed el-Cevâd (Beyrut 1412/1992). Ayrıca Abdürrezzâk el-Mûsevî'nin Vefâtü'l-İmâm el-Cevâd adlı bir eseri mevcuttur (Haydariyye 1979).

BİBLİYOGRAFYA

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 93-99; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 73-77; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 492-497; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 52; a.mlf., İs̱bâtü'l-vaṣıyye, Necef, ts. (el-Mektebetü'l-Murtazaviyye), s. 179-181; Şeyh Müfîd, el-İrşâd, Beyrut 1399/1979, s. 316-327; Tabersî, İʿlâmü'l-verâʾ (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 329-338; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib, Necef 1961, IV, 380; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 175; Meclîsî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, L, 1-109; Abdürrâzık el-Mûsevî, Vefâtü'l-İmâm el-Cevâd, Necef 1957, tür.yer.; Halîl Reşîd, Muḥammed el-Cevâd, Necef 1963, tür.yer.; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, s. 213-214; Ali Muhammed Ali Dahîl, el-İmâm Muḥammed b. ʿ Alî el-Cevâd, Bağdad 1979, tür.yer.; J. N. Hollister, The Shi'a of India, New Delhi 1979, s. 84-87; Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 32-36; M. Moman, An Introduction to Shi'i Islam, London 1985, s. 42-43; Âdil el-Edîb, el-Eʾimmetü'l-İs̱nâʿaşer, Beyrut 1405/1985, s. 218-225; M. Beyyûmî Mehrân,

el-İmâme ve Ehlü'l-beyt, Beyrut 1995, III, 166-184; W. Madelung, "Muhammed b. Ali er-Ridā", EI^2 (İng.), VII, 396-397.

Mustafa Öz

MUHAMMED CEVÂD el-BELÂGĪ

(محمّد جواد البلاغي)

Muhammed Cevâd b. Hasen b. Tâlib b. Abbâs el-Belâgī en-Necefî er-Rabaî (1865-1933)

Şiî-İmâmî âlimi ve fakihi.

Irak'ın Necef şehrinde çok sayıda âlim yetiştiren Belâgī ailesinin bir ferdi olarak dünyaya geldi. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra 1889'da Kâzımeyn'e gitti, Seyyid Mûsâ el-Cezâirî el-Kâzımî ile yakınlık kurdu ve kızıyla evlendi. Buradaki ikameti esnasında Bağdat'ta bulunan yahudi ve hıristiyanlardan İbrânîce, İngilizce ve Ermenice öğrendi. Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili araştırmalar yaptı, özellikle yahudi ve hıristiyan mezhepleri alanında bilgi sahibi oldu. 1312 (1894-95) yılında Necef'e döndü. Âgā Rızâ Hemedânî, Muhammed Tâhâ en-Necefî, Ahund Molla Muhammed Kâzım el-Horasânî ve Seyyid Muhammed el-Hindî'nin derslerine katılarak şer'î ilimlerde kendini yetiştirdi. Felsefe ve mantık gibi aklî ilimleri Mirza Allâme Bergânî-i Hâirî ve Mirza Ali Nakī Bergânî-i Hâirî gibi hocalardan tahsil etti. 1908'de Necef'ten ayrılıp Sâmerrâ'ya yerleşen Belâgī, burada kaldığı on yıl boyunca Mirza Muhammed Takī eş-Şîrâzî'nin derslerine iştirak etti. İlk eserlerini de burada yazmaya başladı. İngilizler'in Sâmerrâ'yı işgali üzerine Kâzımeyn'e giderek orada kaldığı iki yıl içinde hocası Şîrâzî ile birlikte Irak'ın istiklâli için çalışan ulemâya ve halka destek verdi; İngiliz işgal kuvvetlerine karşı başlatılan 1920 ihtilâl hareketine katıldı. Daha sonra Necef'e dönüp tedrîs, fetva ve telif faaliyetlerini devam ettirdi. Necef'teki ikameti esnasında özellikle yahudiler, hıristiyanlar ve materyalistler tarafından İslâm'a yöneltilen eleştirilere reddiyeler yazdı. İngiliz ve Fransız sömürgeciliğiyle mücadelesini sürdürdü. Belâgī'nin 1931 yılında Bağdat'ta Bahâîler'e karşı başlatılan mücadelede etkili bir isim olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Muhammed Cevâd el-Belâğī 10 Aralık 1933 tarihinde Necef'te vefat etti ve Hz. Ali'nin mezarının güneybatısında bulunan üçüncü hücrede defnedildi.

Eserleri. Belâgī kitaplarına adını koymadığı için bazı eserleri müellif ismi olmadan neşredilmiştir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳāt, I, 324). Sayısı otuzu aşan teliflerinin bir kısmı şunlardır: 1. el-Hüdâ ilâ dîni'l-Muṣṭafâ. Hıristiyan âlimlerinin

İslâmiyet aleyhindeki düşüncelerine karşı yazılmıştır (I-II, Sayda 1331-1332; Necef 1385/1965). 2. et-Tevḥîd ve't-teṡlîṡ (Sayda 1332; nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum 1411; Beyrut, ts.). 3. Neṣâʾiḥu'l-hüdâ ve'd-dîn (Bağdat 1339). Bâbîliğe girenlerin Şîa'dan ve İslâm'dan çıktığını ileri süren 4000 beyitlik bir eser olup (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, XXIV, 172) Farsça'ya çevrilmiştir (Nasîḥat Beferîb Hûrdegân-ı Bâb u Bahâʾ, trc. Ali el-Fânî el-İsfahânî, İsfahan 1369; Kum 1405). 4. Envârü'l-hüdâ fî ibṭâli baʿżi şübehi'l-mülḥidîn. Materyalistlerin iddialarına reddiye niteliğindeki eserin yalnız ilk cildi yayımlanmıştır (Necef 1340). 5. er-Riḥletü'l-medresiyye. İslâm'ın hak din olduğunu ortaya koymak ve Hıristiyanlığı eleştirmek amacıyla kaleme alınan eser (Necef 1342, 1382/1963; Tahran 1413; Beyrut 1993) Farsça'ya da çevrilmiştir (a.g.e., X, 169-170). 6. Daʿve'l-hüdâ ile'l-veraʿ (Necef 1344). Mukaddes mekânların ve kabirlerin yıkılmasıyla ilgili Vehhâbîler'in verdiği fetvaların yanlışlığını ortaya koyan bir çalışmadır (bk. a.g.e., VIII, 206; X, 236). 7. Eʿâcibü'l-ekâẕîb. Yine hıristiyanlara karşı bir reddiye olan eser (Necef 1345, 1346; nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum 1412; Beyrut 1413) Farsça'ya tercüme edilmiştir (Şigift Âver Durûġ, trc. Abdullah Îrânî, Necef 1346). 8. el-Mesîḥ ve'l-Enâcîl. el-Hüdâ dergisinin muhtelif nüshalarında yayımlanmıştır (İmâriye 1348). 9. el-Belâġu'l-mübîn (Bağdat 1348). Allah'ın varlığını ispat amacıyla kaleme alınmıştır (a.g.e., III, 140). 10. Âlâʾü'r-raḥmân fî tefsîri'l-Ḳurʾân. İlk cildinde Kur'an'ın i'câzı, cem'i ve kıraatleri konusunun geniş bir şekilde ele alındığı eser Nisâ sûresinin sonuna kadar yazılabilmiştir (I-III, Sayda 1933-1934). 11. Mesʾele fi'l-bedâʾ (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Nefâʾisü'l-maḫṭûṭât içinde, Bağdat 1955; nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum 1414). 12. er-Red ʿale'l-Vehhâbiyye (nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum 1416/1995; bk. a.g.e., VIII, 206; X, 236). 13. Risâle fi't-tekẕîb li-rivâyeti't-tefsîr el-mensûb ile'l-İmâm el-Ḥasan el-ʿAskerî (Aʿyânü'ş-Şîʿa, IV, 256). Rızâ el-Üstâdî tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Nûr-ı ʿÂlem, sy. 1 [1406]). 14. el-ʿUḳūdü'l-mufaṣṣala fî ḥalli'l-mesâʾi-li'l-müşkile. Fürû-i fıkıhla ilgili olup on dört bölüm halinde düzenlenen eser ulemâ arasındaki ihtilâflı konuları halletmek düşüncesiyle yazılmıştır

(muhtevası için bk. a.g.e., IV, 255-256). Bölümlerin bir kısmı müstakil olarak yayımlanmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, XI, 101, 190; XV, 317, 330; XVI, 54; XVIII, 294; XXV, 276; XXXIII, 17). 15. el-Meṣâbîḥ fî ibṭâli meẕhebi Aḥmed el-Ḳādiyânî (a.g.e., XXI, 79). Muhammed Cevâd'ın diğer bazı çalışmaları ve şiirleri de bulunmaktadır (geniş bilgi için bk. C. Avvâd, III, 123-125; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IV, 255-262; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa [bibl.]).

BİBLİYOGRAFYA

M. Cevâd el-Belâgī, er-Rıḥletü'l-medresiyye, Beyrut 1993, M. Hüseyin Fazlullah'ın mukaddimesi, s. 7-12; a.mlf., el-Hüdâ ilâ dîni'l-Muṣṭafâ, Necef 1385, Tevfîk Fükeykî'nin mukaddimesi, s. 6-21; a.mlf., er-Red ʿale'l-Vehhâbiyye (nşr. M. Ali el-Hakîm), Kum 1416/1995, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-36; Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, Mâżi'n-Necef ve ḥâżıruhâ, Necef 1378/1958, I, 61-66; C. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîn el-Irâḳıyyîn, Bağdad 1969, III, 123-125; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IV, 255-262; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 38; II, 220, 447; III, 140; IV, 485; VI, 218; VII, 63; VIII, 206; X, 169-170, 218, 236, 336; XI, 34, 101, 190; XV, 317, 330; XVI, 54; XVIII, 294; XXI, 30, 79; XXIII, 17; XXIV, 172; XXV, 202-276; XXXIII, 17; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, I, 323-326; Mîr Basrî, Aʿlâmü'l-edeb fi'l-Irâḳı'l-ḥadîs̱, Londra 1415/1994, I, 307; Ali el-Evsî, "et-Tefsîrü'r-rivâʾî ʿinde'ş-şeyḫ el-Belâġī", Risâletü't-taḳrîb, III/9, Tahran 1416/1996, s. 91-106; E. Kohlberg, "Balāġī, Moḥammad Jawād", EIr., III, 572-573; Abdülhüseyin Şehîdî, "Belâġī, Cevâd", DMT, III, 403.

Mustafa Öz

MUHAMMED DÂVUD HAN

(محمّد داود خان

(1909-1978

Afganistan Cumhuriyeti’nin ilk devlet başkanı (1973-1978).

Nâdir Şah’ın üvey kardeşi Serdar Muhammed Azîz’in oğlu, Zâhir Şah’ın kuzeni ve kayınbiraderidir. Ülkesinde ve Fransa’da öğrenim gördükten sonra 1931’de orduya girerek 1947 yılına kadar çeşitli rütbelerde hizmet etti ve valilik yaptı. 1947’de savunma ve 1949-1950 yıllarında içişleri bakanı olarak hükümette yer aldı. 1953’te başbakanlığa getirildi ve bu görevde on yıl kaldı. Başbakanlığı sırasında kabul ettirdiği ilk beş yıllık kalkınma planıyla (1956-1961) alt yapı hizmetlerine ve sosyal modernleşme üzerine eğildi; özellikle kadınların özgürlük hareketlerini destekledi ve peçe-çarşafın kaldırılmasına ön ayak oldu. Orduya büyük önem vererek zorunlu askerlik uygulamasını başlattı. Bu arada İslâmî düşünceyi baskı altına alırken Marksist partilere özgürlük tanıdı. Ancak bir süre sonra izlediği sıkı ekonomik politikalar neticesinde baş gösteren sosyal çalkantıları bastırmak için muhalefete karşı sert tedbirler uygulama ve hürriyetleri kısıtlama yoluna gitti. Dış politikada tarafsızlık göstermesine rağmen Pakistan’daki Peştunlar’ın yaşadığı Kuzeybatı Serhat eyaleti (Peştunistan) topraklarının Afganistan’a ait olduğunu iddia etmesi yüzünden bu ülke ile aralarında anlaşmazlık çıktı. Takip ettiği aktif politika sonucu Peştun milliyetçiliğinin Afgan milliyetçiliği olarak algılanmasını sağladığı gibi Peştunistan meselesini de Afganistan’ın milletlerarararası meselesi haline getirip bu konuda Pakistan’ı destekleyen İngiltere ve Amerika’ya karşı Hindistan ve Sovyetler Birliği ile iş birliğine yöneldi. 1954-1961 arasında Sovyetler Birliği ile askerî ağırlıklı birçok antlaşma imzaladı. Muhammed Dâvud Han’ın on yıllık başbakanlığı, Afgan Devleti’nin gelişmesi ve ülkedeki dinî ve etnik topluluklarla münasebetleri açısından bir dönüm noktası teşkil eder.

Peştunistan meselesi yüzünden Pakistan’la ilişkilerin iyice bozulup sınırın

kapatılması Afganistan ekonomisi üzerinde çok kötü bir etki yaptı. Bunun yanında Dâvud Han'ın, uygulamaya koyduğu ikinci beş yıllık kalkınma planı ile (1963-1967) ülkedeki Sovyet nüfuzunun gittikçe artmasına yol açması halkın tepkisini çekti, buna bağlı olarak Zâhir Şah onu başbakanlıktan azletti. Ancak Dâvud Han'ın iktidardan uzak kaldığı 1963-1973 yılları arasında yaşanan ekonomik ve siyasî istikrarsızlık, 1971-1972'de meydana gelen büyük kuraklık ve geleneksel kabile yapısının doğurduğu rekabet Afganistan'ı kaosa götürdü ve kişi başına düşen millî gelir itibariyle dünyanın en fakir on ülkesinden biri haline getirdi. Bunun üzerine Dâvud Han 17 Temmuz 1973'te, orduda etkinlik kazanmış Rus uzmanları ve Marksist subayların desteğiyle bir darbe yaparak tekrar yönetime hâkim oldu. Bu sırada İtalya'da bulunan Zâhir Şah'ın ülkeye dönmesine izin verilmedi; 1964 anayasası yürürlükten kaldırılıp cumhuriyet ilân edildi. 1975'te yeni bir ekonomik program başlatan Dâvud Han, İran ve körfez ülkeleriyle ticarî ilişkilerini geliştirdi, Pakistan ile arasını düzeltti. Ancak bu arada muhalefet hareketlerini bastırıp pek çok kişiyi tutuklatarak diktatörlüğe yöneldi. 1977'de tek partili başkanlık sistemine geçti ve kendisini altı yıl için devlet

başkanı seçtirdi. Bundan sonra bir taraftan Sovyetler'e karşı yavaş yavaş mesafeli davranmaya, bir taraftan da Batı dünyasına ve İslâm ülkelerine yakınlaşmaya başladı; ilk olarak İran, Mısır, Pakistan ve Suudi Arabistan'ı ziyaret etti. Fakat Sovyetler'le ilişkilerin geliştiği günlerde orduda sayıları artan Marksist subaylar kendisine karşı cephe aldı. Nihayet 27 Nisan 1978'de Afganistan Komünist Partisi'yle ortak hareket ederek kumandaları altındaki askerlerle başkanlık sarayını ele geçirip Dâvud Han'ı aile üyeleri ve yakın çalışma arkadaşlarıyla birlikte öldürdüler.

BİBLİYOGRAFYA

M. J. Fry, The Afghan Economy, Leiden 1974, s. 158-159,171-174; The State, Religion, and Ethnic Politics, Pakistan, Iran and Afghanistan, Lahore 1987, bk. İndeks; O. Roy, l'Afghanistan Islam et modernité politique, Paris 1995, bk. İndeks; Afganistan Üzerine Araştırmalar (haz. Ahmet Beyoğlu),

İstanbul 2002, s. 206, 207, 223, 240-241, 274-275; Hasan Kakar, “The Fall of the Afghan Monarchy in 1973”, IJMES, IX (1978), s. 195-214; M. E. Yapp, “Muḥammad Dāwūd Khān”, EI^{2} (İng.), VII, 438; Mehmet Saray, “Afganistan”, DİA, I, 407.

Azmi Özcan

MUHAMMED DEMİRTAŞÎ

(ö. 929/1523)

Halvetî-Rûşenî tarikatının Demirtaşiyye kolunun kurucusu.

Hayatı hakkında Osmanlı ve Arap kaynaklarında farklı bilgiler bulunmaktadır. Lemezât müellifi Hulvî'nin verdiği, Bursalı Mehmed Tâhir, Sâdık Vicdânî ve Hüseyin Vassâf tarafından tekrarlanan bilgilere göre asıl adı Abdurrahman b. Ece Beg olup Kütahya'nın Demirtaş köyünde doğdu. Memleketinde başladığı öğrenimine Mısır'da devam etti. Uzunca bir süre kadılık yaptı, Memlük divanında önemli görevlerde bulundu ve Sultan Kayıtbay'ın yakınları arasında yer aldı. Divandaki görevini sürdürürken tasavvufa yönelip Şâzelî şeyhi Ahmed b. Ukbe'nin sohbetlerine katılmaya başladığı dönemde Halvetiyye tarikatının Rûşeniyye kolunun pîri Dede Ömer Rûşenî'nin Mısır'a irşad göreviyle gönderdiği halifesi Şeyh Hüseyin Ayıntâbî'ye intisap etti. Onun vefatının ardından Tebriz'e giderek seyrü sülûkünü Dede Ömer Rûşenî'nin yanında tamamladıktan sonra Kahire'ye dönüp irşad faaliyetine başladı.

Hakkında daha geniş bilgilerin yer aldığı Arap kaynaklarında ise künyesi Ebû Abdullah Muhammed Şemseddin el-Muhammedî ed-Demirtaş veya Muhammed b. Emîr Demirtaş el-Muhammedî, doğum tarihi de 857 (1453) olarak kaydedilmektedir (Sehâvî, neşredenlerin dipnotu, s. 15-16). Bazı eserlerde, Memlük divanında önemli görevlerde bulunan babasının aracılığıyla Sultan Kayıtbay döneminde devlet hizmetine girerek sultanın yakınları arasında yer aldığı kaydedilmekte, diğer bazılarında ise İran'ın Tebriz şehrinde doğduğu, tahsilini burada tamamladıktan sonra babasıyla birlikte Sultan el-Melikü'z-Zâhir veya Sultan Kayıtbay devrinde devlet hizmetine girdiği belirtilmektedir (Suâd Mâhir Muhammed, V, 68). Onun Tebrizli bir Nakşibendî şeyhinin oğlu olduğunu, on beş yaşlarında kaçırılarak Mısır'a götürüldüğünü ve sultanın memlükleri arasına dahil edildiğini ileri sürenler de vardır (Zâhid Kevserî, s. 9).

Sultan Kayıtbay zamanında "emîr-i mie" makamına kadar yükseldiği

belirtilen Demirtaşî'nin bu lakabı onun aslen Türk ve Anadolu kökenli olabileceğini düşündürmektedir.

Muhammed Demirtaşî 884 (1480) yılında Sultan Kayıtbay'la birlikte hacca gitmiş, iki yıl sonra yıldırım düşmesiyle minaresi yanan ve hasar gören Mescidi Nebevî'yi onarmakla görevlendirilen mimar ve ustalarla birlikte inşaata nezaret etmesi için sultan tarafından Medine'ye gönderilmiş, orada bulunduğu iki yıl boyunca Hz. Peygamber'e gösterdiği aşk ve muhabbetten dolayı Demirtaşî lakabına ilâveten Muhammedî olarak da anılmıştır. Sultanın, 888 (1483) yılı sonunda onarımı tamamlanan Mescidi Nebevî'nin inşâsı sırasında gösterdiği üstün gayret sebebiyle Muhammed Demirtaşî'yi Kahire'de Emîr Yeşbek Camii'ne imam tayin ettiği, 889'da (1484) hacca giderken cuma namazını bu camide kıldığı ve onun okuduğu hutbeyi beğenerek kendisine yüklü miktarda bağışta bulunduğu, onun da bu bağışla bir zâviye açıp irşad faaliyetine başladığı kaydedilmektedir.

Muhammed Demirtaşî'nin çağdaşı Şâ'rânî, memleketine ve resmî görevlerine dair bilgilere yer vermeyip doğrudan onun tasavvufî şahsiyetine temas eder ve Ahmed b. Ukbe'nin dervişi olduğunu, onun vefatı üzerine Tebriz'e giderek Dede Ömer Rûşenî'ye intisap ettiğini, Mısır'a dönüp Sultan Kayıtbay'ın izniyle zâviye açtığını, zâviyenin geniş arazisinde hurma yetiştirip elinin emeğiyle geçindiğini ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine büyük değer verdiğini söyler.

Mısır'ın Osmanlılar'ın eline geçmesinin ardından 929 (1523) yılında vefat eden Muhammed Demirtaşî uzun yıllar irşad faaliyetini sürdürdüğü zâviyesine defnedildi. Daha sonra buraya onun adına bir cami inşa edilmiş, kabri Osmanlılar döneminde Mısır'da yapılan ilk mimari eserlerden olan bu caminin içinde kalmıştır. Ridâniye Savaşı sırasında şehid olan Hadım Sinan Paşa'nın türbesi de buradadır. Günümüzde Aynişems Üniversitesi Tıp Fakültesi Demirtaş Hastahanesi'nin yakınında bulunan cami ve zâviye hakkında Doris Behrens-Abouseif geniş bir inceleme yazısı yayımlamıştır (bk. bibl.).

Muhammed Demirtaşî'ye nisbet edilen Demirtaşiyye tarikatı Halvetiyye tarikatının Mısır'da kurulan ilk şubesi olup bugün Mısır'da faaliyetlerini resmen sürdürmekte, merkez zâviyesinde her yıl şâban ayında üç gün süren

Muhammed Demirtaşî'yi anma törenleri (mevlid) düzenlenmektedir. Muhammed Demirtaşî'den sonra oğlu ve halifesi Muhammed Ebû Abdürrahîm tarafından devam ettirilen tarikatın âdâb ve erkânı Şeyh Ali el-Beyyûmî'nin Risâletü's-sülûk'ünde (Harîrîzâde, II, vr. 28a-36b) geniş olarak anlatılmıştır. Zâhid Kevserî, Nibrâsü'l-mühtedî fî ictilâʾi enbâʾi'l ʿârifi billâh Demirdâş el-Muḥammedî adlı bir monografi kaleme almıştır (Kahire 1364). Muhammed Sircânî'nin Risâletü'ẕ-ẕehebiyye fî terâcimi ricâli's-sâdâti'l-Ḫalvetiyyeti'd-Demirdâşiyye (Kahire 1312) ve Muhammed Lebîb el-Halebî'nin Füyûżâtü'n-nûrâniyye fî muḥyâ eṭ-ṭarîkati'd-Demirdâşiyye (Kahire 1370) adlı eserleri tarikatın tarihi ve âdâbı hakkında iki önemli kaynaktır.

Bursalı Mehmed Tâhir, Muhammed Demirtaşî'nin Cemʿu'l-esrâr ve keşfü'l-estâr adlı bir eserini Manisa'da Şeyh Sinan Kütüphanesi'nde gördüğünü söylüyorsa da (Osmanlı Müellifleri, I, 70) böyle bir esere ulaşılamamıştır. Harîrîzâde'nin Teveccühât-ı Esmâ adıyla Demirtaşî'ye ait olarak iktibas ettiği esmâ-i seb'a ve tarikatın evradına dair eser (Tibyân, II, vr. 36a-43a) onun Risâle fî maʿrifeti ḥaḳāʾiḳi's-sebʿa'sından ibarettir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3537; Şehid Ali Paşa, nr. 1334). Bu risâle Tefsîrü Sebʿi'l-mes̱ânî (İÜ Ktp., AY, nr. 3919) veya Risâle fî maʿrifeti'l-ḫalâʾiḳ ve'l-meʿanî min ḳavlihî ve leḳad aʿṭaynâke sebʿan mine'l-mes̱ânî şeklinde de kaydedilmektedir (Bannerth, WZKM, LXII [1969], s. 117).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İyâs, Bedâʾiu'z-zühûr, III, 182, 188; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 133; Sehâvî, Tuḥfetü'l-aḥbâb ve buġyetü'ṭ-ṭullâb (nşr. Mahmûd Rebî'-Hasan Kāsım), Kahire 1356/1937, s. 15-16; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, s. 314-315; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 192-193; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 517-518; Zebîdî, ʿİḳd, s. 58; a.mlf., İtḥâfü'l-aṣfiyâʾ, s. 197; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 27a-43a; Osmanlı Müellifleri, I, 70; Tomar-Halvetiyye, s. 46; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 126;

Zâhid Kevserî, Nibrâsü'l-mühtedî fî ictilâʾi enbâʾi'l-ʿârifi billâh Demirdâş el-Muḥammedî, Kahire 1364; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 69-70; Ebü'l-Feyz el-Menûfî, Cemheretü'l-evliyâʾ, Kahire 1387/1967, I, 263; M. Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion, Oxford 1973, s. 161-163; F. de Jong, Turuq and Turuq-Linkend Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 25, 37, 89, 121; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1404/1983, V, 67-71; E. Bannerth, "La khalwatiyya en Egypte", MIDEO, sy. 8 (1966), s. 3-7; a.mlf., "Über den Stifter Sonderbrauch der Demirdāšiyya-Sufis in Kairo", WZKM, LXII (1969), s. 116-132; Doris Behrens-Abouseif, "An Unlisted Monument of the Fifteenth Century: The Dome of Zawiyat al-Damirdāš", AIsl., XVIII (1982), s. 105-121; a.mlf. - L. Fernandes, "Sufi Architecture in Early Ottoman Cairo", a.e., XX (1984), s. 107-108.

Muhammed Seyyid el-Celyend

MUHAMMED b. EBÛ BEKİR es-SIDDÎK

(محمّد بن أبي بكر الصدّيق)

Ebü’l-Kāsım Muhammed b. Ebî Bekr es-Sıddîk Abdillâh b. Osmân el-Kureşî et-Teymî (ö. 38/658)

Hz. Ebû Bekir’in oğlu, Mısır valisi.

Vedâ haccı yolculuğu sırasında (Zilkade 10 / Şubat 632) Zülhuleyfe (Belâzürî, I, 369) veya Beydâ (İbn Sa‘d, VIII, 283) mevkiinde doğdu. Annesi Has‘am kabilesine mensup Esmâ bint Umeys’tir. Hz. Peygamber’den gelen adını ve Ebü’l-Kāsım künyesini baba bir ablası olan Hz. Âişe vermiştir (İbn Abdülber, III, 1366). Esmâ önce Ca‘fer b. Ebû Tâlib’le, onun şehid düşmesinin ardından Hz. Ebû Bekir’le, onun vefatından sonra da Ca‘fer’in kardeşi Hz. Ali ile evlendi. Annesinin Hâşimîler’e iki defa gelin gitmesi ve üç yaşında iken yetim kalarak Hz. Ali’nin terbiyesiyle büyümesi onun Hâşimîler’e ve özellikle Hz. Ali’ye bağlılığında önemli rol oynamıştır.

Muhammed b. Ebû Bekir’in adı kaynaklarda ilk defa, Hz. Osman’a karşı onun himayesinde yetişen Muhammed b. Ebû Huzeyfe ile birlikte Mısır’da yürüttüğü faaliyetler münasebetiyle geçer (Taberî, IV, 457-458). Hz. Osman’ın yönetimine duyulan genel hoşnutsuzluk sebebiyle Medine’ye gelen bir grup Mısırlı, Hz. Ali’nin de aracılığı ile Muhammed’in eyalete vali tayin edilmesini sağladı. Ancak Muhammed ve Mısırlılar yolda halife tarafından eski vali Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh’e hitaben yazılmış, kendilerinin cezalandırılmasını isteyen bir mektup ele geçirince geri döndüler ve diğer muhaliflerle birlikte görevinden ayrılması için halifenin evini kuşattılar; bekledikleri gerçekleşmeyince de saldırıya geçtiler. İçeriye ilk önce Muhammed girdi ve Hz. Osman’a hakarette bulundu. Fakat onun, “Baban Ebû Bekir sağ olsaydı senin bu davranışından memnun kalmazdı” demesi üzerine yanından ayrıldı (İbn Sa‘d, III, 73); daha sonra da halife

şehid edildi. Muhammed âsileri halifeye karşı kışkırtanlar arasında yer almakla birlikte bizzat onun katillerinden biri olmamıştır (İbn Abdülber, III, 1367). Hz. Âişe'nin Mekke'de oluşturduğu muhalif gruba katılmayan Muhammed, Kûfe'ye giderek halkı ona karşı Hz. Ali'nin yanında savaşmaya çağırdı (Taberî, IV, 485). Cemel Vak'ası'nda da Hz. Ali'nin ordusunda çarpıştı ve Kûfeliler'in galibiyetiyle sonuçlanan savaşın ardından esirler arasında bulunan Hz. Âişe'yi halifenin emriyle Basra'ya götürdü.

Mısır valiliğine tayin edilmiş olmasına rağmen makamına oturamayan Muhammed b. Ebû Bekir, Hz. Ali'nin ilk Mısır valisi Kays b. Sa'd'ın geri çağrılmasından sonra tekrar Mısır valiliğine getirildi (a.g.e., IV, 555). Görev mahalline ulaşınca bir yandan Muâviye b. Ebû Süfyân'a tehdit ve hakaret dolu mektuplar gönderirken (a.g.e., IV, 557) bir yandan da eyaletteki Hz. Osman taraftarlarına çok sert davranarak kısa sürede düşmanlıklarını kazandı.

Muhammed b. Ebû Bekir'in de katıldığı Sıffîn Savaşı sonrasında gerçekleşen tahkimde istediği neticeyi alan ve kendisini halife ilân eden Muâviye'nin ilk hedefi Mısır'ı ele geçirmek oldu. Muâviye'nin niyetini öğrenen Muhammed halifeden yardım talebinde bulundu. Hz. Ali ise onun tecrübesizliği sebebiyle Şamlılar'la baş edemeyeceğini düşünerek valiliğe Mâlik el-Eşter'i tayin etti; Muhammed'e de bir mektup yazıp gönlünü yapmaya çalıştı (a.g.e., V, 97). Eşter'in Mısır valiliğine getirildiğini haber alan Muâviye onu daha yolculuğu sırasında zehirletti. Bunun üzerine Hz. Ali, henüz görevini bırakmamış olan Muhammed'e bir mektup göndererek valiliğini sürdürmesini ve Şamlılar'la savaşa hazırlanmasını emretti. 6000 kişilik ordusuyla Mısır'a doğru yola çıkan Amr b. Âs'a eyalette bulunan Hz. Osman taraftarları da katıldı. Amr askerî harekâta girişmeden önce Muhammed'e şehri terketmesini, aksi takdirde öldürüleceğini bildirdi. Muhammed ise tekrar halifeden yardım istedi. Hz. Ali verdiği cevapta ona yardım yollayacağını bildirdi ve askerin başına Kinâne b. Bişr'i geçirmesi tavsiyesinde bulundu. Muhammed, Kinâne b. Bişr'i 2000 kişilik bir kuvvetle Amr b. Âs'a karşı gönderdi. Ancak askerlerin tamamı kumandanlarıyla birlikte kılıçtan geçirildi; durumu öğrenen Mısırlılar valinin etrafından dağıldılar. Muhammed b. Ebû Bekir, Fustat'tan kaçtıysa da Amr'ın kumandanlarından Muâviye b. Hudeyc onu bir mağarada yakaladı ve öldürdükten sonra cesedini yaktırdı. Halifenin yolladığı

yaklaşık 2000 kişilik kuvvet de Mısır’a hareketinden beş gün sonra Muhammed’in öldürüldüğü haberini alınca geri döndü. Safer 38’de (Temmuz 658) meydana gelen bu olay Hz. Ali’yi derinden etkilemiş, Hz. Âişe de kardeşine yapılan muameleden dolayı çok üzülmüştür. Muhammed b. Ebû Bekir babasından hac menâsikiyle ilgili bir hadis rivayet etmiştir (İbn Mâce, “Menâsik”, 12).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, “Menâsik”, 12; Nasr b. Müzâhim, Vaḳʿatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Beyrut 1990, s. 118-120,193; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 257, 346; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 73; VIII, 281-285; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 121-122; el-İmâme ve’s-siyâse, I, 62-64; Belâzürî, Ensâb, I, 369, 447; V, 67; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 193-194, 196; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 357-359, 457-458, 482-485, 509, 519, 533-543, 544, 552-555, 557; V, 94-99, 102-105; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, I, 136; IV, 288-301, 314, 319, 327-328, 331; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 21-22; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 1366-1367; Muvaffakuddin b. Osman, Mürşidü’z-züvvâr ilâ ḳubûri’l-ebrâr (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 661-664; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1986, III, 80, 116-118, 138, 178-181; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), VI, 64-94; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 140-148; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili’l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), I, 466-489; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Tahran 1366 hş., XI, 64-70; İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan, Ankara 1990, s. 135-141; Abdülhâlik Bakır, İktisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi, Ankara 1991, s. 94-101; Adem Apak, İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs, Ankara 2001, s. 129, 145, 162, 188-191; Fr. Buhl, “Muhammed b. Abî Bakr”, İA, VIII, 475-476; G. R. Hawting, “Muḥammad b. Abī Bakr”, EI² (İng.), VII, 393.

Adem Apak

MUHAMMED b. EBÛ HUZEYFE

(محمّد بن أبي حذيفة)

Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ebî Huzeyfe Mihşem b. Utbe b. Rebîa el-Abşemî (ö. 36/657)

Sahâbî.

615 yılında Habeşistan'da dünyaya geldi. Babası Ebû Huzeyfe ile annesi Sehle bint Süheyl Habeşistan'a hicret eden ilk kafile içinde yer almış, bir süre burada kaldıktan sonra Mekke'ye dönmüşlerdi. Ebû Huzeyfe, 12 (633) yılında Müseylimetülkezzâb'a karşı Yemâme'de yapılan Akrabâ savaşında şehid olunca Hz. Osman'ın himayesinde büyüdü ve onun tarafından Mısır'a gönderildi. Zâtü's-savârî savaşında (34/655) kumandan Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh ile arası açıldı. Aynı dönemde Hz. Osman'a da muhalefet etmeye başladı. Bu muhalefete gerekçe olarak Hz. Osman'ın onu içki içtiği için cezalandırması (Belâzürî, V, 50) veya idarî bir görev talebine müsbet cevap vermemesi (Taberî, IV, 399; Safedî, II, 328) gibi sebepler zikredilmektedir. Ayrıca Muhammed'in Hz. Peygamber tarafından ölüme mahkûm edilmiş olan Abdullah b. Sa'd'ın Mısır'a vali tayin edilmesini de hoş karşılamadığı, bu yüzden Hz. Osman'ı eleştirdiği kaydedilmektedir (Belâzürî, V, 49; Taberî, IV, 292). Abdullah b. Sa'd, Mısır'da halifeye karşı meydana gelen muhalefetin başını çeken Muhammed b. Ebû Huzeyfe ile Muhammed b. Ebû Bekir'i hapsettiyse de bir süre sonra Muhammed b. Talha'nın araya girmesiyle serbest bıraktı. Abdullah, İfrîkıye seferine çıktığı sırada onları da beraberinde götürdü. Muhammed b. Ebû Bekir yolda rahatsızlanınca İbn Ebû Huzeyfe onunla birlikte Mısır'a geri döndü. Burada Hz. Osman aleyhtarı propagandalarına devam ettiler. Mısır'da muhalefetin arttığını gören Hz. Osman durumu araştırmak için Sa'd b. Ebû Vakkās'ı görevlendirdi. Ancak Muhammed b. Ebû Huzeyfe onu Mısır'a sokmayarak Medine'ye dönmeye mecbur etti. Halife, Muhammed'e 30.000 dirhem ve bir miktar elbise gönderdiyse de Muhammed, halka bunların halifenin kendisine gönderdiği rüşvet olduğunu söyleyip kınamalarını sürdürdü. Onun bu dönemde Resûl-i Ekrem'in hanımlarının ağzından Mısır halkına

mektuplar yazıp halkı kendisine karşı kışkırttığı haberi Hz. Osman'a ulaşınca Ammâr b. Yâsir'i Mısır'a yollayarak bu haberlerin doğru olup olmadığını tahkik etmesini istedi. Ancak Mısır'a gelen Ammâr da muhalefetin yanında yer aldı. Bunun üzerine Abdullah b. Sa'd'ın durumu halifeye bildirdiği ve halifenin validen Ammâr'ı Medine'ye göndermesini istediği kaydedilmektedir.

Hz. Osman'a karşı bir ordu hazırlamaya karar veren Muhammed b. Ebû Huzeyfe, gönüllülerden seçtiği 500, 600 veya 1000 kişiyi Abdurrahman b. Udeys el-Belevî kumandasında Medine'ye gönderdi (Receb 35 / Ocak 656). Bunlar umre yapmak için yola çıktıklarını söylemişlerse de asıl amaçları Hz. Osman'ı halifelikten ayrılmaya zorlamaktı. Abdullah b. Sa'd durumu Hz. Osman'a bildirdi ve ardından Sâib b. Hişâm el-Âmirî'yi (veya Ukbe b. Âmir el-Cühenî) yerine vekil bırakarak Medine'ye gitmek üzere Mısır'dan ayrıldı. Bunu fırsat bilen Muhammed b. Ebû Huzeyfe vali vekilini görevden uzaklaştırıp yönetime el koydu (Şevval 35 / Nisan 656). Abdullah b. Sa'd yolda Hz. Osman'ın muhasara edildiğini, ayrıca Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin Mısır'da idareyi ele geçirdiğini öğrenip geri dönmek istediyse de Mısır'a sokulmadı; bunun üzerine Askalân'a gitti.

Hz. Osman'ın şehid edilmesi sırasında Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin Mısır'da bulunduğu, halifenin ölümünden sonra Mısır'a dönen askerlerin olaydan kendilerinin sorumlu olmadığını söyledikleri bilinmektedir. Bununla birlikte Hz. Osman taraftarları Muâviye b. Hudeyc'in etrafında toplanarak Muhammed b. Ebû Huzeyfe'ye karşı harekete geçtiler ve onun askerlerini Diknâs mevkiinde yenilgiye uğrattılar. Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin Kays b. Harmel el-Lahmî kumandasında gönderdiği ordu da Hz. Osman taraftarlarınca mağlûp edildi (1 Ramazan 36 / 21 Şubat 657). Bu arada Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını isteyen Muâviye b. Ebû Süfyân, Amr b. Âs ile birlikte Mısır'a doğru yola çıkıp Şevval 36'da (Nisan 657) Aynişems bölgesine ulaştı; fakat Muhammed b. Ebû Huzeyfe onun yola devam etmesine izin vermedi. Muâviye, amacının Hz. Osman'ın katillerini yakalamak olduğunu ve savaşı düşünmediğini belirterek Muhammed'i rehineler mukabilinde anlaşmaya razı etti. Muhammed de Hakem b. Salt'ı vekil bırakıp rehinelerle birlikte Muâviye'nin yanına gitti. Lüdd'e geldiklerinde Muâviye onları hapsetti ve kendisi Dımaşk'a döndü. Hapisten kaçan Muhammed ve arkadaşları Havran'da Muâviye'nin

adamları tarafından yakalanıp öldürüldü (Zilhicce 36 / Haziran 657). Onun 38 (658-59) yılında öldürüldüğüne dair rivayetler de vardır (Taberî, V, 105-106; Safedî, II, 328).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, I-II, 322; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 195, 272; Belâzürî, Ensâb, V, 49-51; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), IV, 291-292, 353, 357, 358, 378, 399, 421, 546, 547; V, 105-106; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 13-20; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1369-1370; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ, XV, 209-212; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, IV, 315-316; a.mlf., el-Kâmil, III, 158-162, 169; Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Bekir el-Endelüsî, et-Temhîd ve'l-beyân fî maḳteli'ş-şehîd ʿOs̱mân b. ʿAffân (nşr. Kerem Hilmî Ferhat Ahmed), Kahire 1423/2002, s. 220, 226, 256; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 479-481; Safedî, el-Vâfî, II, 328-330; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 373-374; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 94-95; Ch. Pellat, "Muḥammad b. Abī Ḥuḏhayfa", EI² (İng.), VII, 394-395.

Casim Avcı

MUHAMMED b. EBÛ ŞENEB

(bk. İBN EBÛ ŞENEB).

MUHAMMED EBÛ ZEHRE

(محمّد أبو زهرة)

Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre (1898-1974)

Mısırlı âlim.

29 Mart 1898'de Nil deltasının orta kesiminde yer alan Mahalletülkübrâ'da doğdu. Bu şehrin ileri gelen bir ailesine mensuptur. İlkokulda iken Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Medrese öğreniminden sonra Tanta'daki el-Câmiu'l-Ahmedî'ye girdi (1913). 1916'da Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'ye kaydoldu. Burada Ali el-Hafîf, Abdülcelîl Îsâ, Muhammed Âtıf Berekât Paşa ve Ahmed İbrâhim Bey gibi hocalardan ders aldı. Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'den mezun olunca bir yıl kadar stajyer avukatlık yaptı. Bu arada dışarıdan Kahire Üniversitesi Dârülulûm Fakültesi'ni bitirdi (1927). Aynı yıl Arap dili ve fıkıh okutmak üzere bu fakülteye ve Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'ye müderris tayin edildi. Ardından Sûhâc ve Kahire I. Fuâd liselerinde çalıştı. 1933'te Ezher Üniversitesi'ne bağlı Külliyyetü usûli'd-dîn'in Vaaz ve İrşad Bölümü'ne müderris oldu; okuttuğu derslere dair yazdığı eserlerle telif hayatına başladı. 2 Kasım 1934'te I. Fuâd Üniversitesi (Kahire Üniversitesi) Hukuk Fakültesi'nde hitabet, bir yıl sonra da İslâm hukuku hocalığına getirildi ve İslâm hukuku bölüm başkanlığı yaptı. 1934-1942 yılları arasında Külliyyetü usûlü'd-dîn'deki

derslerini misafir öğretim üyesi sıfatıyla sürdürdü. 1958'de Hukuk Fakültesi'nden emekli olduktan sonra da burada ders vermeye devam etti. Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-âlî'de hocalık yaptı, Ma'hedü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye'nin kuruluşunda rol aldı ve bu enstitünün İslâm hukuku bölüm başkanlığı görevini yürüttü. 1960 yılında Evkaf Bakanlığı'nın Kur'ân-ı Kerîm'in bir tefsirinin hazırlanması ve diğer dillere tercümesi amacıyla oluşturduğu komisyonun raportörlüğünü yaptı ve burada hazırlanan el-Münteḫab fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm adlı eser (Kahire 1423/2002, 20. bs.) birçok dile çevrildi. Şubat 1962'de Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'ye üye seçildi. Bunların yanı sıra Kriminoloji ve Sosyoloji

Enstitüsü, Ezher Üniversitesi Meclisi ile Teknik Bilimler ve Edebiyat Yüksek Konseyi üyeliklerinde, Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre kanunlaştırma komisyonu raportörlüğü görevinde bulundu. 1963-1964'te Ezher Üniversitesi'ne bağlı Külliyyetü'l-muâmelât ve'l-idâre'de İslâm hukuku dersleri okuttu. 1969 yılında aile planlaması, çok evlilik ve talâkın sınırlandırılması gibi konuların yer aldığı ahvâl-i şahsiyye kanun tasarısına yönelik sert tenkitleri üzerine gazete ve dergilerde yazı yazması engellendi, konferans ve ders vermesi yasaklandı. Cemal Abdünnâsır'ın 1970'te ölümü üzerine bu kısıtlamalar kaldırıldı. Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'a da bu konuyla ilgili görüşlerini açıklayan bir mektup yazdı. 11 Nisan 1974'te vefat etti.

Muhammed Ebû Zehre son dönemin çok yönlü âlimlerinden biridir. Çeşitli konferansları, kitle iletişim araçlarında yaptığı konuşmalar ve başta Livâ ͗ü'l-İslâm olmak üzere dergilerde yazdığı makalelerle Mısır'ın fikir hayatında etkili olmuştur. İslâm hukuku, tefsir, hadis, kelâm, Arap dili gibi alanlarda Kahire, İskenderiye, Ezher üniversiteleriyle Mısır dışındaki bazı Arap üniversitelerinde yüksek lisans ve doktora tezleri yönetmiş, başta ahvâl-i şahsiyye kanunu olmak üzere birçok hukukî düzenleme ve tâdil komisyonunda görev almıştır.

Düşüncelerini çekinmeden ifade eden Ebû Zehre, İslâmî değerlere aykırı bulduğu uygulamalara karşı çıkan bir ilim adamıydı. Kur'an'ın asıl mûcizevî yönünün onda mevcut hukuk prensiplerinde olduğunu söylemiş (Ebû Bekir Abdürrâzık, Ebû Zehre: İmâmü ͑ aṣrih, s. 148; M. Ahmed Serrâc, sy. 11 [1992], s. 82), bilhassa hukukla ilgili eserlerinde günümüz hukukuyla İslâm hukukunu mukayeseli bir şekilde ele almış, bu yolla hukuk öğrencilerinin muhâkemesinin gelişeceğini, görüşleri tartışma ve doğruyu arama melekesi kazanacağını belirtmiştir (el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-͑ aḳd, s. 3-4). Eserlerinde klasik fıkıh sistematiği yerine modern tasnifi esas alan bir metot benimsemiş, bu yöndeki çalışmaları teşvik etmiştir (M. Ahmed Serrâc, sy. 11 [1992], s. 83-84). Mezhepleri birbirine yaklaştıracağını, ihtiyaç halinde hepsinden faydalanmaya kapı aralayacağını, hukukla meşgul olanların İslâm hukukunun kavram ve teorilerini anlamasını, teoriyle pratik hayat arasında bağlantı kurmasını kolaylaştıracağını düşündüğü bu metodu (a.g.e., sy. 11 [1992], s. 77) izlemesinde özellikle hocası Ahmed İbrâhim Bey'in, derslerini dört

mezhebin yanı sıra İmâmiyye, Zeydiyye, Zâhiriyye ve İbâzıyye ile modern hukuk ve İslâm hukukunu mukayeseli bir şekilde işlemesinin etkili olduğunu bizzat kendisi söylemektedir (Livâʾü'l-İslâm, XVIII/4 [1964], s. 208-212). Ancak Zeyd b. Ali ve Ca'fer es-Sâdık'ın hayatı ile Ca'ferî fıkhına dair bazı araştırmalarından dolayı Sünnîler'in, Ca'ferîler'e ait görüşleri eleştirmesi yüzünden bu mezhebe mensup araştırmacıların ağır tenkitlerine mâruz kalmıştır (a.g.e., a.y.). Bilhassa Küleynî'nin el-Kâfî'sini Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili bazı rivayetleri sebebiyle mahkûm etmesi yüzünden (el-İmâm eş-Ṣâdıḳ, s. 327 vd.) kendisine reddiyeler yazılmıştır (meselâ bk. Abdürresûl el-Gaffâr, tür.yer.).

Muhammed Ebû Zehre Livâʾü'l-İslâm'da yayımladığı yazılarında fıkıh, tefsir ve hadis alanındaki araştırmalarda izlediği metodu açıklamıştır. Ona göre fıkıh araştırmalarında tutarlı metot şu üç esasa uymakla gerçekleşir: Öncelikli kaynak olarak Kur'an'a ve Sünnet'e başvurmak, bu kaynaklarda açık hüküm bulunmadığında nasların ana ilkeleri ışığında ictihad etmek (bu da kıyas yapma ve maslahatı gözetme yoluyla olur), sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamlardan oluşan Selef'in sözlerine başvurmak. Sahâbe kavli konusundaki yaklaşımı Ebû Hanîfe'nin usulünde olduğu gibi icmâ ettikleri konularda onlara uyma ve ihtilâf ettikleri hususlarda delili en güçlü olanı tercih etme şeklindedir. Bunun ölçüsü de ya müctehid imamların çoğunun tâbi olduğu görüşü benimsemek ya da Hz. Ömer gibi ileri gelen bir sahâbîye uymaktır. Tâbiîne gelince sarih naslara aykırı bulunmamak şartıyla müctehid imamlardan çoğunluğun tâbi olduğu görüşe uymak gerekir. Fıkıh ilmini etkisi, yönlendirme gücü ve alanının genişliği bakımından dengi bulunmayan bir servete benzeten Ebû Zehre bunu müslümanların bıraktığı en hayırlı ilmî miras kabul eder. İslâm medeniyetinin fıkıhla inşa edildiğini, müslümanlara nisbet edilen İslâmî ilimler içinde en saf disiplinin fıkıh olduğunu ve fıkhın bir başka kültürden etkilenmediğini ve onun diğer ilimleri etkilediğini söyler (XVIII/3 [1964], s. 147-151).

Ebû Zehre Kur'an tefsiri konusunda üç prensip benimsemiştir. 1. Araplar'ın anladığı kelime mânalarının ve üslûbun dışına çıkmamak; 2. Kur'an lafızlarını te'vil ederek modern bilgi nazariyeleri oluşturmaktan ya da modern bilimsel nazariyeleri naslardan hareketle ispat yoluna gitmekten sakınmak (çünkü bilimsel teoriler sürekli değişmektedir); 3. Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak için ondaki belâgat sırlarını dikkatle araştırmak. Ebû

Zehre, Kur'an'ın bir başka dile tercümesinin uygun ve hatta mümkün olmadığını ileri sürmektedir (gerekçeleri için bk. a.g.e., XVIII/7 [1964], s. 403-407; XVIII/8 [1964], s. 465-468).

Muhammed Ebû Zehre'ye göre IV. (X.) yüzyılda ictihad kapısının kapanmış olduğu anlayışı müslümanların hayrına bir gelişme sayılır, ancak ehil olanlar için ictihad kapısı her zaman açıktır (Ebû Bekir Abdürrâzık, Ebû Zehre: İmâmü ʿaṣrih, s. 137-138; Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 191; Livâʾü'l-İslâm, XVIII/5 [1964], s. 274-277; M. Ahmed Serrâc, sy. 11 [1992], s. 88, 93); evli kimseye uygulanması öngörülen recm cezasının sübûtunda kesinlik yoktur (M. Ahmed Serrâc, sy. 11 [1992], s. 85, 96); sakal dinî bir hükümden ziyade bir âdet sayılır (İslâm Hukuku Metodolojisi, s. 101); özel sigortaların işlemleri câiz değildir (Karaman, İslâm'a Göre Banka ve Sigorta, s. 200-224); dört mezhebin hilâfına aynı anda üç boşama bir boşama kabul edilir (el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, s. 303-309); Hz. Peygamber hayatta iken hadislerde nesih câiz olmakla birlikte (Livâʾü'l-İslâm, XVIII/11 [1964], s. 658-662) Kur'an hükümlerinde nesih meydana gelmemiştir (Zehretü't-tefâsîr, I, 355-358; Livâʾü'l-İslâm, XVIII/10 [1964], s. 593-597).

Eserleri. A) Tefsir ve Kur'an İlimleri. 1. Zehretü't-tefâsîr (I-X, Kahire, ts.). Livâʾü'l-İslâm dergisinde yayımlanan Kur'ân-ı Kerîm tefsirinin kitap haline getirilmiş şekli olup müellifin ölümü dolayısıyla Neml sûresinin 73. âyetine kadar gelebilmiştir. Ebû Zehre, daha çok dirâyet tefsiri özelliğini taşıyan eserinin önsözünde klasik tefsirlere bazı eleştiriler yönelterek kendi çalışmasının amaç ve metoduna

dair ipuçları vermektedir. 2. el-Muʿcizetü'l-kübrâ (el-Ḳurʾân) (Kahire 1971, 1977). Tefsirin mukaddimesi olarak yazılmaya başlanan bu çalışma hacmi artınca müstakil kitap şeklinde yayımlanmıştır.

B) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. Uṣûlü'l-fıḳh (Kahire 1957, 1958). Bu alanda yazılan ilk modern eserlerden olup önsözünden, daha çok Mısır'daki hukuk fakülteleri öğrencilerine yardımcı kitap şeklinde hazırlandığı anlaşılmaktadır. Eseri Abdülkadir Şener çeşitli notlarla birlikte İslâm Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usûlü adıyla tercüme etmiştir (Ankara 1973). 2. Muḥâḍarât fî uṣûli'l-fıḳhi'l-Caʿferî (Kahire 1956). 3. eş-Şerîʿatü'l-

İslâmiyye. 1956 yılında Halep'te verdiği konferansın metni olup ölümünden sonra öğrencileri tarafından kitap halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987). 4. el-Cerîme ve'l-ʿuḳūbe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1956). Modern terminolojiye göre İslâm hukukunun suç ve ceza teorisini ele alan eser bazı araştırmacılarca bu alandaki ilk çalışma kabul edilmekle birlikte Abdülkādir Ûdeh'in et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî'si bundan öncedir. Kitap daha sonra iki ayrı cilt halinde el-Cerîme fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1394/1974) ve el-ʿUḳūbe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1394/1974) adıyla neşredilmiş, İbrahim Tüfekçi eseri İslam Hukukunda Suç ve Ceza ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir (I-II, İstanbul 1994). 5. el-ʿAlâḳātü'd-devliyye fî ẓılli'l-İslâm (Kahire 1964). 1964'te Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'nin düzenlediği konferansa sunulan tebliğ olup Hüseyin Algül ve Osman Şekerci tarafından İslâm'da Beşerî Münasebetler ismiyle tercüme edilmiştir (İstanbul 1971). 6. Naẓariyyetü'l-ḥarb fi'l-İslâm (Kahire 1380/1961). Bu küçük hacimli kitabı Almanca ve İngilizce'nin yanı sıra Cezâ Ahmed Kasem La conception de la guerre dans l'Islam adıyla Fransızca'ya çevirmiş, Cemal Karaağaçlı bu çeviriyi İslâm'da Savaş Kavramı ismiyle Türkçe'ye aktarmıştır (İstanbul 1976, 1985). Ebû Zehre'nin bu alandaki diğer eserleri de şunlardır: el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd (Kahire 1977), Muḥâḍarât fi'l-vaḳf (Kahire 1959), Müşkiletü'l-evḳāf (Kahire 1935), Buḥûs̱ fi'r-ribâ (Kahire, ts.), el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye (Kahire 1948, 1950, 1957), Muḥâḍarât fî ʿaḳdi'z-zevâc ve âs̱âruhû, muḳārene beyne'l-mez̠âhibi'l-fıḳhiyye ve'l-ḳavânîni'l-ʿArabiyye (Kahire 1948, 1971), el-Velâye ʿale'n-nefs (Beyrut 1970; Kahire 1994), Şerḥu Ḳānûni'l-vaṣıyye (Kahire 1950, 1978; Urduca'ya da tercüme edilmiştir), Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevârîs̱ (Kahire 1949), el-Mîrâs̱ ʿinde'l-Caʿferiyye (Kahire 1955, 1970; Tahran 1984). Osman Şekerci, müellifin zekâtla ilgili bir çalışmasını Uygulamalı Zekat Hukuku: Temel Kaideler ismiyle tercüme etmiş (Konya 1978), Mustafa Ahmed ez-Zerkā'nın sigortayla ilgili görüşlerine karşı yazdığı mütalaayı ise "Büyük Üstat M. Ebû Zehre'nin Cevabî Yazısı" adıyla Hayreddin Karaman Türkçe'ye çevirerek İslâm'a Göre Banka ve Sigorta isimli eserinin sonuna eklemiştir (İstanbul 1981, s. 200-224).

C) Biyografi. 1. Ḫâtemü'n-nebiyyîn (I-II, Kahire 1973; trc. Mehmet Keskin, Son Peygamber Hz. Muhammed, I-IV, İstanbul 1993). 2. el-İmâm Ebû Ḥanîfe: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhûârâʾühû ve fıḳhuh (Kahire 1947; trc. Osman Keskioğlu, Ebû Hanîfe, Ankara 1962; İstanbul 1966; Konya 1981).

3. el-İmâm Zeyd: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhûârâʾühû ve fıḳhuh (Kahire 1959; trc. Salih Parlak - Ahmet Karababa, İmâm Zeyd, İstanbul 1993). 4. el-İmâm eṣ-Ṣâdıḳ: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhûârâʾühû ve fıḳhuh (Kahire, ts.; trc. İbrahim Tüfekçi, İmam Cafer, İstanbul 1992). 5. el-İmâm Mâlik: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhûârâʾühû ve fıḳhuh (Kahire 1365, 1952; trc. Osman Keskioğlu, İmam Malik: Hayatı-Görüşleri-Fıkhı, Ankara 1984). 6. el-İmâm eş-Şâfiʿî: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhûârâʾühû ve fıḳhuh (Kahire 1364, 1948; trc. Osman Keskioğlu, İmam Şâfiî, Ankara 1969, 1987). 7. el-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhûârâʾühû ve fıḳhuh (Kahire 1947; trc. Osman Keskioğlu, Ahmed b. Hanbel: Hayatı, Görüşleri, Fıkıhta Yeri, Ankara 1984). 8. el-İmâm İbn Ḥazm el-Endelüsî: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhûârâʾühû ve fıḳhuh (Kahire 1954; trc. Osman Keskioğlu - Gündüz Ercan, İbn Hazm, İstanbul 1996). 9. el-İmâm İbn Teymiyye: Ḥayâtühû ve ʿaṣruhûârâʾühû ve fıḳhuh (Kahire 1952; trc. Osman Keskioğlu, Şeyhulislâm Ahmed İbn Teymiyye: Hayatı-Görüşleri-Fıkıhtaki Yeri, Usulü, Ankara 1987; trc. Nusrettin Bolelli - Vecdi Akyüz - Adil Bebek, İmam İbn Teymiye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri-Çağı ve Fıkhı, İstanbul 1988). Ebû Zehre bu eserlerinde mezhep imamlarının hayatı ve eserleri yanında ilmî metotları, görüşleri, mücadeleleri, haklarında söylenenler, mezheplerin yayılışı ve buna tesir eden etkenler ve mezhepler arası tartışma konularını objektif kriterlere uygun biçimde ele almıştır. Bunlardan dört mezhep imamıyla ilgili olanların Aisha Abdurrahman Bewley tarafından The Four Imams: Their Lives, Works and Their Schools of Thought adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (London 2000).

D) Diğer Eserleri. 1. Muḥâḍarât fi'n-naṣrâniyye (Kahire 1942, 1368, 1381/1966). Üniversitede verdiği on konferansı ihtiva etmektedir. Âkif Nuri'nin Hristiyanlık Üzerine Konferanslar adıyla tercüme ettiği eser (İstanbul 1978) İngilizce, Fransızca ve Urduca'ya da çevrilmiştir. 2. Muḳārenâtü'l-edyân: ed-Diyânâtü'l-ḳadîme. Ezher Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi öğrencileri için hazırlanan bir ders kitabıdır (Kahire 1938, 1965). 3. Târîḫu'l-cedel (Kahire 1935, 1943, 1980). 4. el-Ḫaṭâbe: Uṣûlühâtârîḫuhâ fî ezheri ʿuṣûrihâ ʿinde'l-ʿArab (Kahire 1934). 5. Târîḫu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye: I-Fi's-Siyâse ve'l-ʿaḳāʾid; II-Fî Târîḫi'l-mezâhibi'l-fıḳhiyye (Kahire 1975). Eserin I. cildini Ethem Ruhi Fığlalı - Osman Eskicioğlu (İstanbul 1970) ve Hasan Karakaya - Kerim Aytekin (İstanbul 1983) İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. II.

cildi ise Abdülkadir Şener tarafından İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi ismiyle tercüme edilmiştir (I-IV, Ankara 1968-1969, 1983). Sıbgatullah Kaya, kitabın tamamını İslâm'da İtikadî, Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1996, 2004). 6. Tanẓîmü'l-üsre ve Tanẓîmü'n-nesl (Kahire, ts.). 7. et-Tekâfülü'l-ictimâʿî fi'l-İslâm (Kahire 1384/1964). E. Ruhi Fığlalı ve Osman Eskicioğlu eseri İslâm'da Sosyal Dayanışma adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 1969, 1976). 8. Tanẓîmü'l-İslâm li'l-müctemaʿ (Kahire, ts.). 1965 Mayısında Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'nin düzenlediği konferansa sunulan bir tebliğ olup M. Vesim Taylan - Nurettin Demir tarafından İslam'da Toplum Düzeni (İstanbul 1993; Aile ve Toplum, İstanbul 2004) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. 9. el-Mücstemeʿu'l-insânî fî ẓılli'l-İslâm. 1966'da Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'nin düzenlediği konferansa sunulan bu tebliği (Kahire 1986), Osman Şekerci İslamın Gölgesinde İnsanlık adıyla tercüme etmiş (İstanbul 1970), eser ayrıca İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilmiştir. 10. er-Red ʿalâ meşrûʿi vizâreti'ş-şüʾûni'l-ictimâʿiyye fi'l-üsre (Kahire 1394/1974). 11. el-Vaḥdetü'l-İslâmiyye (Beyrut 1972; Kahire 1985). İbrahim Sarmış'ın İslam Birliği ismiyle Türkçe'ye tercüme ettiği eser (Konya 1996) İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilmiştir. 12. el-Cezâʾirü'l-müslime (Kahire, ts.). 13. ed-Daʿve ile'l-İslâm.

1973'te Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'de sunulan tebliğdir (Kahire, ts.). Maşuk Aydın'ın İslâm'a Davet adıyla tercüme ettiği eser (İstanbul, ts. [Birleşik Yayıncılık]) İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilmiştir. Nâsır Mahmûd Vehdân, Muhammed Ebû Zehre'nin yönettiği yüksek lisans ve doktora tezlerini, katıldığı toplantıları, radyo konuşmalarını, çeşitli dergilerde yayımlanan yazılarının tam listesini, kitap, dergi ve gazetelerde hakkında çıkan yazıların yerlerini kaydetmiştir (Ebû Zehre ʿâlimen İslâmiyyen, s. 272-404).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Ebû Zehre, Zehretü't-tefâsîr, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), I, 3-11, 355-358, ayrıca bk. Mukaddime, I, 13-15, İftitâhiyye, I, 17-19;

a.mlf., el-İmâm eṣ-Ṣâdıḳ, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 327 vd.; a.mlf., el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 303-309; a.mlf., İslâm Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usûlü (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1973, s. 101; a.mlf., el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 3-4; Enver el-Cündî, Aʿlâmü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî: Aʿlâmü'd-daʿve ve'l-fikr, Kahire 1981, I, 35-49; Hayreddin Karaman, İslâm'a Göre Banka ve Sigorta, İstanbul 1981, s. 200-224; a.mlf., İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 315, 349; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 25-26; Ebû Bekir Abdürrâzık, Ebû Zehre: İmâmü ʿaṣrih, ḥayâtühû ve eṯeruhü'l-ʿilmî, Kahire 1985; a.mlf., Ebû Zehre fî reʾ-yi ʿulemâʾi'l-ʿaṣr, Kahire 1986; Mahmûd eş-Şerkāvî - Muhammed Receb, el-Maḥalletü'l-kübrâ: Târîḫ ve şaḫṣiyyât, Kahire 1987, s. 40-50; M. Receb el-Beyyûmî, en-Nehḍatü'l-İslâmiyye fî siyeri aʿlâmihe'l-muʿâṣırîn, Kahire 1987, III/5, s. 217-246; a.mlf., "eş-Şeyḫ Muḥammed Ebû Zehre faḳīhün mültezemün", et-Teżâmünü'l-İslâmî, XXXVII/9, Mekke 1403/1983, s. 72-77; XXXVII/11 (1403/1983), s. 85-89; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Müstedrek, Kahire 1408/1988, s. 585-586; Abdürresûl el-Gaffâr, Beyne'l-Küleynî ve ḫuṣûmih: Mevḳıfü Muḥammed Ebî Zehre mine'l-Küleynî, Beyrut 1415/1995; Nâsır Mahmûd Vehdân, Ebû Zehre ʿâlimen İslâmiyyen: Ḥayâtühû ve menhecühû fî buḥûs̱ihî ve kütübih, Kahire 1417/1996; Lem'î el-Mutîî, "eş-Şeyḫ Muḥammed Ebû Zehre", Mevsûʿatü hâẕe'r-racül min Mıṣr, Beyrut 1417/1997, s. 484-490; Îsâ Abduh, et-Teʾmîn beyne'l-ḥılli ve't-taḥrîm, Kahire, ts. (Dârü'l-i'tisâm), s. 136-147; Livâʾü'l-İslâm, XVIII/3, Kahire 1964, s. 147-151; XVIII/4 (1964), s. 208-212; XVIII/5 (1964), s. 274-277; XVIII/6 (1964), s. 339-342; XVIII/7 (1964), s. 403-407; XVIII/8 (1964), s. 465-468; XVIII/11 (1964), s. 658-662; M. Râşid en-Nedvî, "eş-Şeyḫ Muḥammed Ebû Zehre", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, II/1-2, Aligarh 1977, s. 193-196; Abdülmuiz Abdülhamîd el-Cezzâr, "Muḥammed Ebû Zehre: Şeyḫu'l-fuḳahâʾi'l-muʿâṣırîn", ME, LVI/8 (1984), s. 1266-1273; M. Ahmed Serrâc, "Cühûdü'ş-Şeyḫ 'Ebî Zehre' fî taṭvîri'd-dirâsâti'l-fıḳhiyye", Dirâsât ʿArabiyye ve İslâmiyye, sy. 11, Kahire 1992, s. 73-97; M. Vefâ Rîşî, "Ebû Zehre (Muḥammed)", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1998, I, 126-127.

Saffet Köse

MUHAMMED EBÜ’l-FAZL İBRÂHİM

(محمّد أبو الفضل إبراهيم)

Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm el-Mısrî (ö. 1981)

Tenkitli neşirleriyle tanınan Mısırlı âlim ve edip.

1904 veya 1905 yılında Mısır’ın Saîd (Yukarı Mısır) bölgesinde doğdu. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Ezher’de öğrenimini sürdürdü. Ardından girdiği Kahire Dârülulûmu’ndan 1934’te mezun oldu. Devlet okullarında öğretmenlik yaptı. Mısır’ın en büyük kütüphanesi olan ve eski eserlerin neşrini de gerçekleştiren Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’nin edebiyat bölümünün müdürlüğüne getirildi. Daha sonra burada kütüphanecilik işleri müdürlüğüne tayin edildi. Bu sırada Şuûnü’t-türâs’ın çeşitli meclislerine katıldı. Kahire’deki Fen, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Yüksek Konseyi’ne bağlı İhyâü’t-türâs Komisyonu’na üye seçildi. 1960’ta el-Meclisü’l-a‘lâ li’ş-şuûni’l-İslâmiyye teşekkül edince eski eserlerin neşrine yöneldi ve bunun için İhyâü’t-türâs Komisyonu’nu kurdu. Ezher Kütüphanesi müdürü Ebü’l-Vefâ el-Merâgī, Fuâd Seyyid ve M. Reşâd Abdülmuttalib gibi eski eser uzmanı âlimlerin çalıştığı bu komisyonun başkanlığını bir süre kendisi yaptı. Mısır’da Cem‘iyyetü şübbâni’l-müslimîn’in kurucuları arasında yer aldı. Kahire’de vefat eden Muhammed Ebü’l-Fazl daha çok yaptığı tahkiklerle ve araştırmacı kişiliğiyle tanınır. Ancak hayatının son zamanlarında tahkik ve tashih esaslarına riayet etmeden eserler neşretmiş olmakla da eleştirilmiştir. Onun evinde her cuma akşamı düzenlenen ve otuz yıl kadar devam eden ilim ve edebiyat meclislerine Şevkī Dayf, Yahyâ Nâmî, Ahmed Hayrî, Abdüsselâm Muhammed Hârûn, İbrâhim Şebbûh, Fuâd Seyyid, M. Reşâd Abdülmuttalib, Hüsâmeddin Kudsî ve Cemâleddin eş-Şeyyâl gibi meşhur şahsiyetler iştirak ederdi.

Eserleri. Muhammed Ebü’l-Fazl, müstakil veya müşterek olarak telif ettiği birkaç eserden başka çeşitli alanlarda çok sayıda eserin tahkik ve neşrini

gerçekleştirmiştir. A) Telifleri. Eyyâmü'l-ʿArab fi'l-Câhiliyye (müşterek, Beyrut 1361); Eyyâmü'l-ʿArab fi'l-İslâm (müşterek, Kahire 1394); Ḳıṣaṣü'l-ʿArab (müşterek, I-IV, Kahire 1962; Beyrut 1405); Ḳıṣaṣü'l-Ḳurʾân.

B) Tahkikleri. İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât (I-IV, Kahire 1369-1393/1950-1973); Taberî, Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk (I-IX, Kahire 1960-1970); İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (I-XX, Kahire 1378-1380, 1385-1387); Müberred, el-Kâmil fi'l-edeb (I-IV, Kahire 1376); Harîrî, Dürretü'l-ġavvâṣ (Kahire 1975); Zemahşerî, el-Fâʾiḳ fî ġarîbi'l-ḥadîs̱ (müşterek, I-IV, Kahire 1364, 1391); İmruülkays, Dîvân (Kahire 1964); Nâbiga ez-Zübyânî, Dîvân (Kahire 1397); Bahâ Züheyr, Dîvân (müşterek, Kahire 1397); Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn (Kahire 1954); Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (Kahire 1955); Sehâvî, Buġyetü'r-râġıb (Kahire 1991), Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât (Kahire 1384/1964), el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa (müşterek, I-II, Beyrut 1406), Târîḫu'l-ḫulefâʾ (Kahire 1396), el-İtḳān fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (Kahire 1387/1967), Ḥüsnü'l-Muḥâḍara (I-II, Kahire 1387); Kādî el-Cürcânî, el-Vesâṭa (müşterek, Kahire, ts.); İbn Hicce el-Hamevî, S̱emerâtü'l-evrâḳ (Kahire 1391/1971); Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (I-IV, Riyad 1393); İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Meḥâsin ve'l-mesâvî (I-II, Kahire 1380); Ebû Mansûr es-Seâlibî, S̱imârü'l-ḳulûb (Kahire 1384); Ebü'l-Hilâl el-Askerî, Cemheretü'l-ems̱âl (I-II, Kahire 1384); Şerîf el-Murtazâ, Kitâbü'l-Emâlî (Emâli'l-Murtażâ diye de tanınan Ġurerü'l-fevâʾid; I-II, Kahire 1373/1954); Kemâleddin İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (Kahire 1386), el-Eżdâd (Küveyt 1380; Sayda 1987); Zerkeşî, el-Burhân (I-IV, Kahire 1376/1957); Buhârî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (müşterek, I-IX, Mekke 1404); İbn Nübâte el-Mısrî, Serḥu'l-ʿuyûn (Kahire 1383/1964), Radıyyüddin es-Sâgānî, et-Tekmile (müşterek, I-VI, Kahire 1399); Safedî, Tamâmü'l-mütûn (Kahire 1389); Ali b. Ebû Tâlib, Secʿu'l-ḥamâm fî ḥükmi'l-imâm (müşterek, Beyrut 1386; eser ve tahkikleri için ayrıca bk. M. Hayr Ramazan Yûsuf, II, 128-129).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Medḫal ilâ târîḫi neşri't-türâs̱i'l-ʿArabî, Kahire 1405/1984, s. 51, 85, 87, 139, 141, 143-145, 271; Abdullah b. Abdürrahîm Useylân, Taḥḳīḳu'l-maḫṭûṭât beyne'l-vâḳıʿa ve'l-menheci'l-ems̱el, Riyad 1415/1994, s. 107-108; Ahmed el-Alâvine, Ẕeylü'l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 194; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü'l-Aʿlâm, Beyrut 1418/1998, II, 127-129; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü'l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 263.

Mahmûd el-Arnaût

MUHAMMED b. EBÜ’l-FETH

(محمّد بن أبي الفتح)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi’l-Feth Muhammed b. Îsâ es-Sûfî el-Kāhirî el-Kütübî eş-Şâfiî (ö. 943/1536 civarı)

Mısırlı astronomi âlimi.

8 Şâban 850 (29 Ekim 1446) tarihinde Kahire’de doğdu. Çağdaş araştırmalarda hayatı hakkında klasik eserlerde bilgi bulunmadığı belirtilmekte, kendisi ve babasıyla ilgili sınırlı mâlûmat birbirine karıştırılarak zikredilmektedir. Halbuki Sehâvî eḍ-Ḍâvʾu’l-lâmiʿde onun hakkında bir sayfa kadar bilgi verirken babası ve dedesinin biyografilerini de eserine aldığını söylemektedir; ancak yapılan araştırmada babasının biyografisine rastlanmamıştır. Bazı yeni kaynaklarda Fevvî (doğrusu Füvvî) nisbesiyle anılması, Ebü’l-Feth Şehâbeddin Muhammed b. Ahmed es-Sûfî el-Füvvî ile (Sehâvî, VI, 300) karıştırılmasından kaynaklanmış olmalıdır. Öğretmenlik yapan dedesi Îsâ b. Ahmed aynı zamanda hattat olup Sehâvî 500 kadar mushaf istinsah ettiğini ve kendisinin de küçükken ondan ders aldığını belirtir (a.g.e., VI, 150; VII, 2). Sehâvî’nin verdiği mâlûmata göre Muhammed b. Ebü’l-Feth babası gibi kitapçılıkla uğraştı ve İbn Ebü’l-Feth diye tanındı. Muhammed el-Hüseynî, İbnü’s-Sedâr ve Zahîrüddin el-Acemî’den ciltçilik, tezhip gibi sanatları, Nûreddin Ali b. Abdülkādir en-Nakkāş, İzzeddin Abdülazîz b. Muhammed el-Vefâî, Kâfiyecî, Takıyyüddin el-Hısnî, Ebü’s-Saâdât Muhammed b. Muhammed el-Bulkīnî, Hasan el-Aʿrec, İbn Hatîbülfahriyye, Abdurrahman b. İbrâhim el-Ebnâsî, Mahmûd b. Ahmed el-Emşâtî gibi hocalardan ilm-i mîkātı, kantar yapımını, ilm-i hey’eti, sarf-nahiv, mantık, fıkıh, meânî ve tıp öğrendi; Şemseddin es-Sehâvî’den el-Elfiyye ile Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’yi ve onun bazı eserlerini okudu. Şaʿbân b. Ali ez-Zevâvî’nin ölümü üzerine 895’te (1490) tartıcılar (kabbâniyye) reisi olduysa da bu meslek mensupları ve muhtesibin muhalefeti sebebiyle görevinde uzun süre kalamadı. Sehâvî, onun bir ara Cidde zâbitliği ve Câmiu’t-Tûr’un mihrabını düzeltmekle görevlendirildiğini kaydeder (a.g.e., IX, 179). Sultan Kayıtbay, bilgisine

itibar ettiği Muhammed b. Ebü’l-Feth’e Kayıtbay Külliyesi için namaz vakitlerini gösteren bir çizelge yaptırmıştır (Kitâbü’ṣ-Ṣafve, s. 122). Nihâyetü’r-rütbe adlı eserinin mukaddimesinde Sıbtu’l-Mardînî’den hocası olarak söz eden Muhammed b. Ebü’l-Feth, el-İʿlâm bi-şeddi’l-benkâm isimli kitabını 943 (1536) yılında telif ettiğine göre bu tarihten sonra vefat etmiştir. Bağdatlı İsmâil Paşa 950 (1543) yılı dolaylarında öldüğünü kaydetmektedir.

Eserleri. 1. Teshîlü Zîci Uluġ Bey (Muḫtaṣârü’z-Zîci’l-cedîdi’s-sulṭânî, Süleymaniye Ktp., Selimiye, nr. 630/2). Semerkant boylamına göre hazırlanan Uluğ Bey’in zîcinin Kahire boylamına göre yeniden tertip edilmiş şeklidir. Müellifin aynı konuda Behcetü’l-fiker fî ḥalli’ş-şems ve’l-ḳamer adlı bir de kitap yazdığı bilinmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 966-967). 2. Zîcü Muḥammed b. Ebi’l-Fetḥ eṣ-Ṣûfî (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 196; Tahran Millî Ktp., nr. 768). Sâlih Zeki, müellifin bu kitabı Takıyyüddin er-Râsıd’ın Sidretü müntehe’l-efkâr fî melekûti’l-feleki’d-devvâr adlı eserindeki bilgilere dayanarak Uluğ Bey’in zîcini ıslah maksadıyla kaleme aldığını belirtir (Kāmûs-ı Riyâziyyât, II, 970). 3. Risâletü’l-Mufaṣṣal fi’l-ʿamel bi-nıṣfi dâʾireti’l-muʿaddel (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2947/8; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 181/8, 879/2). Hocası Vefâî’nin Dâʿiretü’l-muʿaddel adlı risâlesine yazdığı bir şerhtir. 4. el-İstîʿâb fi’l-ʿamel bi-ṣadri’l-ivaz ve cenâḥi’l-ġurâb (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 38/3). Müellif kaz göğsü ve karga kanadı dediği “rub‘-ı mücennah” adlı astronomi aletinin özelliklerinden bahsetmektedir. 5. el-ʿAmelü’l-muṣaḥḥaḥ bi’r-rubʿi’l-mücennaḥ (Süleymaniye Ktp., Selimiye, nr. 253/1). Şehâbeddin İbnü’s-Sirâc ile İbnü’ş-Şâtır’ın aynı konudaki risâlelerinin ihtisarıdır. 6. Bülûġu’l-veṭar fi’l-ʿamel bi’l-ḳamer (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 19). 7. Nihâyetü’r-rütbe fi’l-ʿamel bi-cedveli’n-nisbe (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Mîkāt, nr. 240). Sıbtu’l-Mârdînî’nin Deḳāʾiḳu (Reḳāʾiḳu)’l-ḥaḳāʾiḳ fî ḥisâbi’d-derec ve’d-deḳāʾiḳ adlı eserinin ihtisarıdır. 8. Muḳaddime ʿalâ vażʿi’l-basîṭati’l-müsemmât bi’r-ruḫâme bi-ṭarîḳi’l-hendese (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2946/8). Mermer üzerine yapılan güneş saatlerine dairdir. 9. eṣ-Ṣırâṭü’l-müstaḳīm fî ḥalli muḳavvimâti’l-ḳamer mine’d-Dürri’l-yetîm (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 474/1). İbnü’l-Mecdî’nin ed-Dürrü’l-yetîm fî teshîli ṣınâʿati’t-taḳvîm adlı eserinde mevcut mukavvimâtü’l-kamer ve takvim çıkarma usulü hakkındadır. 10. Süllemü’l-menâre fî muḳavvimâti (taḳvîmi’l-)kevâkibi’s-seyyâre (TSMK, Hazine, nr.

540). 11. Nübẕetü'l-isʿâf fî maʿrifeti ḳavsi'l-ḫilâf (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Felek-Riyâza, nr. 4031/1). 12. Nüzhetü'n-nâẓır fî vażʿi ḫuṭûṭi fażli'd-dâʾir (Arkeoloji Müzeleri Ktp., nr. 600/2; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 196). 878 (1473-74) yılında telif edilmiştir. 13. Risâle fi'l-ʿamel bi-ṣundûḳi'l-yevâḳīt (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5845). İbnü'ş-Şâtır'ın icat ettiği sundûku'l-yevâkīt adlı astronomi aletinin kullanılması ve bu alet vasıtasıyla vakit tayininin yapılmasından bahseder. Eserin metni ve İngilizce çevirisi açıklamalarla birlikte Louis Janin ve David King tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 14. el-İʿlâm bi-şeddi'l-benkâm (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 1169/7; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 874, Fatih, nr. 5397/4). Kum saatlerine dairdir. 15. Kitâbü'ṣ-Ṣafve fî vaṣfi'd-diyâri'l-Mıṣriyye ve niẓâmi'l-memâlik. Müellifin çağdaşı Halîl b. Şâhin'in Zübdetü Keşfi'l-memâlik adlı eserinin bazı ilâvelerle yapılan ihtisarı olup Tallâl Cemîl er-Rifâî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1412/1992). Muhammed b. Ebü'l-Feth'in bunlardan başka günümüze ulaşmış çoğu yalnız cedvel halinde on iki eseri daha bulunmaktadır (eserlerinin tam listesi ve yazma nüshaları için bk. King, A Survey of the Scientific Manuscripts, s. 82-84; İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, I, 116-126).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ebü'l-Feth, Kitâbü'ṣ-Ṣafve (nşr. Tallâl Cemîl er-Rifâî), Kahire 1412/1992, s. 122, ayrıca bk. neşredenin girişi; Halîl b. Şâhin, Neylü'l-emel fî ẕeyli'd-Düvel (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Sayda-Beyrut 1422/2002, VIII, 204; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VI, 150, 300; VII, 2; IX, 179; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 268-273; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 383; a.mlf., Mevzûâtü'l-ulûm, I, 414; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 127; II, 966-967, 970, 1948; Süleyman Sûdî, Tabakātü'l-müneccimîn, Noyan Borovalı özel kitaplığı, s. 98 vd.; Sâlih Zeki, Kāmûs-ı Riyâziyyât, İstanbul 1340, II, 970; Suter, Die Mathematiker, s. 185; Brockelmann, GAL Suppl., II, 57, 159; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 238; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 326-327; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 15; XI, 116-117; D. A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye,

Kahire 1981, II, 128, 181, 191, 233, 279, 337-338, 415, 507-508, 553, 569-570, 588-589, 923-924, 969-973, 986-987, 1025-1026; a.mlf., A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library, Winona Lake 1986, s. 82-84; a.mlf. - J. Janin, “Ibn al-Shatir’s Sanduq al-Yawaqit: An Astronomical «Compendium»”, Journal for the History of Arabic Science, I, Halep 1977, s. 187-248; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 327, 418, 438, 446, 452; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 116-126, 225; a.mlf. - Boris A. Rosenfeld, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization, İstanbul 2003, s. 300-303.

Salim Aydüz

MUHAMMED b. EBÜ'L-HAYR

(محمّد بن أبي الخير)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Hayr Amûş es-Seyyid eş-Şerîf el-Ermeyûnî et-Tahhân (ö. 1019/1610 [?])

Matematik ve astronomi âlimi, muvakkit.

Mısır'ın batı kesiminde bulunan Ermeyûn köyünde doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Köyünde başladığı eğitimini nerede tamamladığı bilinmiyorsa da Ezherî nisbesinden, Ezher'de eğitim görmüş veya orada müderrislik yapmış olduğu yahut uzun yıllar Ezher Camii'nde muvakkitlik yaptığı anlaşılabilir. Bazı kaynaklarda 1002 (1594) yılı civarında vefat ettiği söylenmekle birlikte 1019'da (1610) Ezher Camii'nde muvakkit iken Mecrîtî'nin Rütbetü'l-ḥakîm adlı eserini satın alarak zahriyesine temellük kaydı düşmesi o yıl içerisinde hayatta olduğunu göstermektedir. Muhammed b. Ebü'l-Hayr, Ezher Camii muvakkiti olan Bedreddin el-Mardînî üzerinden gelen Dımaşk-Kahire matematik-astronomi geleneğine mensup bir âlimdir ve bu çizgide hem matematik hem teorik ve pratik astronomi alanında yetişmiş, kaleme aldığı eserlerde de bu çift yönlü birikimini yansıtmıştır; ayrıca her iki alanda da pek çok öğrenci yetiştirerek Dımaşk-Kahire geleneğinin devam etmesini sağlamıştır. Öğrencilerinin en önde gelenleri astronomi âlimi Süleyman el-Felekî, İbrâhim b. Muhammed el-Endelüsî el-Mağribî ve Ahmed es-Sünbâtî ile matematikçi Abdülkādir b. Muhammed el-Feyyûmî'dir. Matematik alanında daha çok hesabî konulara ağırlık veren İbn Ebü'l-Hayr özellikle Hint hesabı üzerinde durmuştur. Bu alanda zamanımıza gelen üç eserinden en önemli olanı İbnü'l-Hâim'in Nüzhetü'n-nüẓẓâr'ına yazdığı şerhtir. Onun asıl verimli ve üretken olduğu alan astronomidir. Bu alanda günümüze on dört eseri ulaşmıştır.

Eserleri. 1. Şerḥu Nüzheti'n-nüẓẓâr (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 881/2). Kaynaklarda Bedreddin el-Mardînî ve Şehâbeddin Ahmed el-Beyrûtî'nin şerhleriyle karıştırılan eser, XVI. yüzyılın sonunda Hint hesabı alanındaki algoritmik seviyeyi göstermesi açısından önemlidir. 2. ed-

Dürretü'l-muḍıyye fî şerḥi'l-Lümʿati'l-behiyye (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 513/2). Kevm er-Rîşî'nin İbnü'ş-Şâtır'ın zîci için yaptığı el-Lümʿa fî ḥalli'l-kevâkibi's-sebʿa adlı ihtisarın şerhidir. Önsözde belirttiğine göre şârih kitaptaki kuralları ve önermeleri izah için farklı örnekler vermiştir. 3. İtḥâfü'l-ḥabîb bi-maʿrifeti't-tevḳīʿât ve'l-evḳāt ve'l-ḳıble bi't-taḳrîb (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 111/2). Bir mukaddime, yedi fasıl ve bir hâtimeden meydana gelen eser özellikle Mısır ve çevresindeki muvakkitler tarafından kullanılmıştır. 4. Keşfü'l-kürübât bi-taḥḳīḳi mesâʾil yeḥtâcü ileyhâ ṭâlibü ʿilmi'l-evḳāt. Eserde hakiki ve görünen ufuk, aralarındaki zaman farkının niceliksel tahlili, şafağın tedrîcen renk değiştirip kırmızıdan sarıya, sonra beyaza geçmesi ve bu değişimin sebepleri gibi konular incelenmektedir. 5. en-Nücûmü'ş-şâriḳāt fî ẕikri baʿżi'ṣ-ṣanâyiʿi'l-muḥtâc ileyhâ fî ʿilmi'l-evḳāt (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3636/I). İlm-i mîkāt alet-edevatının ham maddeleri ve nasıl elde edildikleri, ne şekilde kullanıldıkları, bu maddelerden üretilen aletlerin yapım tekniği gibi konuları inceleyen nâdir bir çalışmadır. Kitapta yirmi beş bab halinde mürekkep, zamk, boya, lake, altın ve gümüş yaldız yapımı, kâğıdın saykallanması ve boyanması, yağ çıkarma, madenlerden alaşım hazırlama, kılıç ve hançer gibi aletlerin imali için ham demirin yumuşatılması, cilâlama, mıknatıs taşları ve güçlendirilmeleri, kutuplarının tesbiti ve pusula gibi konular ele alınmıştır. Alfred Siggel'in üzerinde bir araştırma yaptığı eser (bk. bibl.), günümüze ulaşan yirmiye yakın nüshasından da anlaşıldığı gibi bir başvuru kitabı olarak kullanılmıştır. 6. Râḥatü'l-fuʾâd fî teysîri'z-zâd (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Mîkāt, nr. 88). İbnü'l-Mecdî'nin "fazlü'd-dâir" denilen astronomi aleti üzerine kaleme aldığı Zâdü'l-müsâfir fî maʿrifeti resmi ḫuṭûṭi fażli'd-dâʾir adlı eserine yazılmış bir hâşiyedir. İbn Ebü'l-Hayr, 18 Rebîülevvel 961'de (21 Şubat 1554) tamamladığı bu eserinden sonra aynı kitab için Nüzhetü'l-ḫâṭır fî vażʿi ḥudûdi ʿalâ Zâdi'l-müsâfir adıyla bir hâşiye daha kaleme almıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 172/2). 7. er-Reʾy ve'l-işbâʿ fî şerḥi Keşfi'l-ḳınâʿ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Mîkāt, nr. 192/2). Muhammed b. Muhammed el-Attâr el-Bilbîsî'nin Keşfü'l-ḳınâʿ fî resmi'l-erbaʿ adlı eserine yazılmış bir şerhtir. 8. el-Menhelü's-sâkib fî taḥḳīḳi'l-kevâkib (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 741). Sabit yıldızların enlem ve boylamları, birinci ve ikinci meyilleri ve uzaklıkları hakkında altı bab üzere düzenlenmiştir. 9. Risâle fî ḥıṣṣateyi'ş-şafaḳ ve'l-fecr (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Mîkāt, nr. 167/5). Eserin en önemli

özelliklerinden biri Merâga matematik-astronomi okulunun birikiminden istifade edilmesidir. Müellif bu çalışmasında, başta Nasîrüddîn-i Tûsî ve Müeyyidüddin el-Urdî olmak üzere birçok astronomi âliminin görüşlerinden istifade etmiştir. 10. el-Uṣûlü'r-revâsiḫ fî maʿrifeti'l-buʿd ve cihâtih (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2946/13). Eserde İbnü'l-Mecdî'nin konuyla ilgili çalışmalarından da faydalanılmıştır.

Muhammed b. Ebü'l-Hayr'ın astronomi alanındaki mevcut diğer eserleri, bazı cetvellerle gece ve gündüzün astronomik özelliklerini ve hıristiyanların paskalya bayramını ele alan iki çalışmasıdır. Zamanımıza sadece iki yaprağı ulaşan Taḥrîrü'l-menâzili'l-ḳameriyye ve envâʾihâ ve ṭulûʿi'l-kevâkibi's̱-s̱âbite bi'l-fecr de (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmî', nr. 323/9) önemli bir çalışması olmalıdır (eserlerinin nüshaları için ayrıca bk. King, s. 89-90; İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, I, 258-262).

BİBLİYOGRAFYA

Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, V, 247, 260, 319, 325; Suter, Die Mathematiker, s. 200; Brockelmann, GAL, II, 469-470; Suppl., II, 159, 485, 943; Îżâḥu'l-meknûn, I, 546, 604; II, 628, 636, 638, 642; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 260; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 293; XI, 99; D. A. King, A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library, Winona Lake 1986, s. 89-90; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 255-262; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 109-111; A. Siggel, "Mitteilungen über das 'Buch der aufgehenden Sterne' des Muhammad b. Abi'l-Hair al-Hasani", Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, sy. 8, Berlin 1941-42, s. 435-457; İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Hâim", DİA, XXI, 64.

İhsan Fazlıoğlu

MUHAMMED b. EBÜ’s-SÂC

(محمّد بن أبي الساج)

Ebü’l-Müsâfir (Ebû Ubeydillâh) el-Afşîn Muhammed b. Ebi’s-Sâc Ya‘kūb Dîvdâd b. Yûsuf Dîvdest (ö. 288/901)

Sâcoğulları hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (889-901).

Mâverâünnehir’in Üsrûşene (Uşrusana) bölgesinin yerli halkından Ebü’s-Sâc Ya‘kūb Divdâd b. Yûsuf Divdest’in oğludur. Bölgenin hükümdar ailesi mensuplarından

Haydar b. Kâvûs el-Afşin’in kumandanlarından olan Divdâd daha sonra Abbâsîler’in hizmetine girerek önemli görevler üstlenmiştir. Kaynaklarda Afşîn b. Divdâd ve İbn Ebü’s-Sâc adlarıyla da zikredilen Muhammed b. Ebü’s-Sâc babasının ölümünün ardından, Halife Mu‘temid-Alellah’ın nâibi sıfatıyla iktidarı elinde tutan kardeşi Muvaffak-Billâh tarafından Tarîḳimekke ve Haremeyn valiliğine tayin edildi (266/880). Bu yıllarda Abbâsîler’in idaresindeki birçok bölge âsilerin yönetimine geçmiş, valiler de başlarına buyruk hareket etmeye başlamışlardı. İbn Ebü’s-Sâc, Mekke’yi ele geçiren Muhammed el-Mahzûmî’yi yenerek şehirden çıkardı. Ertesi yıl gönderdiği askerler, Kûfe’yi işgal eden Heysem el-İclî ile savaşıp onun öncü kumandanını öldürdüler. Muhammed b. Ebü’s-Sâc, 268 (881-82) yılında Vâsıt yöresinde Ali b. Habîb el-Yeşkürî adlı Arap reisini bozguna uğrattı. Aynı yıl, hac kafilelerini ve yolcuları soyan Hârûn adlı eşkıyayı ortadan kaldırarak yol güvenliğini sağladı. Merkezden gelen bir orduyu da Muhammed el-Mahzûmî’nin hâkimiyeti altındaki Cidde’ye gönderdi. Mahzûmî’nin, içinde silâh ve değerli eşya bulunan iki gemisi ele geçirildi ve şehirdeki hâkimiyetine son verildi (269/882). Bu başarılarından dolayı Rahbe-Hadîse arasındaki bölgenin valiliğiyle (Cemâziyelâhir 269 / Aralık 882 - Ocak 883) Enbâr ve Rahbe şehirleri de onun idaresine verildi. İbn Ebü’s-Sâc, Fırat boylarına gitmek üzere Hicaz’dan ayrılacağı sırada ayaklanan göçebe Araplar’ın isyanını bastırıp Rahbe’ye geldiğinde buraya hâkim olan Araplar’ın mukavemetiyle karşılaşınca şehri ele geçirdi.

Muhammed b. Ebü's-Sâc, Ahmed b. Tolun'un vefatı üzerine (270/884) Musul ve el-Cezîre Valisi İshak b. Kündacık ile Suriye ve Mısır'ı Humâreveyh'in elinden almak için anlaştı. Muhammed ve İshak yapacakları sefer için hazırlanırken halifenin nâibi Muvaffak-Billâh'tan yardım istediler. Muvaffak-Billâh yardım göndereceğini bildirdiği halde emîrler yardım gelmeden harekete geçerek Suriye'yi ele geçirdiler. Bunun üzerine Mısır Hükümdarı Humâreveyh Suriye'ye bir ordu yolladı. Muhammed ve İshak, Muvaffak-Billâh'ın gönderdiği kuvvetlerin kendilerine katılması için Mısır ordusunu oyaladılar. Bu sırada kışın bastırmasıyla Mısırlı askerler Şeyzer'deki evlere dağıldılar (270/884). İki emîr, Muvaffak'ın oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed (el-Mu'tazıd-Billâh) kumandasında bir ordunun kendilerine katılmasından sonra Şeyzer'deki Mısır ordusuna baskın düzenleyip çok sayıda Mısır askerini öldürdüler.

Humâreveyh bizzat kendisinin kumanda ettiği büyük bir orduyla Remle'ye geldi. Bu sırada Ebü'l-Abbas Ahmed'in Muhammed ve İshak'a hakaret etmesi Abbâsî ordusunda gerilime sebep oldu. Mu'tazıd-Billâh, Humâraveyh'in üzerine yürüdüğünde Muhammed ile İshak karargâhlarına geri döndüler. Mu'tazıd-Billâh, Tavâhîn savaşında (271/885) Mısır askerleri karşısında bozguna uğradı. Bu dönemde İshak ile Muhammed'in arası açıldı. İshak'ın Abbâsî iktidarını elinde tutan Muvaffak'la arası iyi idi. Bu durum karşısında Muhammed de hutbeyi Humâreveyh adına okutmaya başladı ve oğlu Divdâd'ı rehine olarak Mısır'a gönderdi. Humâreveyh, ona ve kumandanlarına 200.000 altından fazla para gönderdi. Ardından Suriye'ye giderek Bâlis şehrinde Muhammed ile buluştu. Bu dönemde İshak'ı bozguna uğratan ve sığındığı Mardin Kalesi'ni kuşatan Muhammed bir süre sonra kuşatmayı kaldırıp Sincar'a gitti. Orada bir Arap kabilesini mağlûp etti. Ardından Emîr İshak'a ait olan Musul ve el-Cezîre'yi ele geçirdi; buralarda önce Humâreveyh, sonra da kendi adına hutbe okuttu. Kendisine tekrar hücum eden İshak'ı beş ay içinde iki defa yendi (273/886-87).

274 (887-88) yılında çok sayıda asker toplayan Humâraveyh, Suriye'ye giden Emîr İshak'ı bozğuna uğrattı. İshak kaçarak bir kaleye sığındı. Fakat Mısır hükümdarının Fırat'ı geçtiğini öğrenince ona elçi gönderip itaatini bildirdi. Bunun üzerine Humâreveyh, Muhammed'i bırakıp İshak'tan yana

bir tavır aldı. Fakat Muhammed Dımaşk'ı almak için Suriye'ye girince o da hemen harekete geçti (17 Zilkade 274 / 3 Nisan 888). İki ordu Dımaşk civarında Seniyyetül'ukāb'da karşılaştı. Humâreveyh'in sayı ve silâh bakımından üstün ordusu karşısında yenilgiye uğrayan Muhammed Halep yoluyla Rakka'ya gitti; Humâraveyh de Rakka karşısındaki Fırat kıyısına geldi. Musul'a çekilen Muhammed, Humâreveyh Beled'e ulaşınca Hadîse'ye gitti. Mısır hükümdarı İshak'ı Muhammed'i takiple görevlendirdi. 20.000 kişilik bir orduyla Muhammed'in üzerine yürüyen İshak, Muhammed'e yenilerek Rakka'ya çekildi. Bu olaydan sonra Muhammed Dımaşk'a yürümek için Muvaffak-Billâh'tan izin istedi ve asker göndermesini talep etti. Muvaffak-Billâh da yardım kuvveti gelmeden harekete geçmemesi için onu uyardı.

Öte yandan İshak, Muhammed'in baskın yapmasından endişelenerek Fırat'ı geçmişti. Bunu öğrenen Muhammed, Muvaffak-Billâh'ın uyarısını önemsemeyip Rakka'yı işgal etti ve Humâreveyh ile İshak'ın Fırat'ı geçmesini önlemek için askerlerini ırmağın kıyılarına yerleştirdi. Humâreveyh, Fırat'ın başka bir yerinden geçirdiği sayıca az bir askerî birlikle arkadan hücum ederek Muhammed'in ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı. Muhammed, Musul'a çekilip bir ay kadar Muvaffak-Billâh'tan gelecek kuvveti bekledi. Bu kuvvet gelmeyince Bağdat'a gitti ve Muvaffak-Billâh tarafından çok iyi karşılandı (276/889). Muvaffak-Billâh, Cibâl eyaletinde (Irâk-ı Acem) çıkan karışıklıkları bastırmak için bölgeye giderken onu da yanında götürdü. Muhammed b. Ebü's-Sâc aynı yıl Azerbaycan valiliğine tayin edildi (İbnü'l-Esîr, VII, 436); böylece 317 (929) yılına kadar hüküm sürecek yarı bağımsız Sâcoğulları hânedanı kurulmuş oldu (276/889). İbn Ebü's-Sâc'ın 279'da (892) Azerbaycan valiliğine getirildiği ve hânedanın bu tarihte kurulduğu da rivayet edilir (EI2 [İng.], VII, 395). Taberî ise onun 285 (898) yılında Halife Mu'tazıd-Billâh tarafından Azerbaycan ve İrmîniye valiliğine getirildiğini kaydeder (Târîḫ, III, 2185). Ancak bu tarih ikinci defa bu göreve tayiniyle ilgili olmalıdır. Çok geçmeden merkezi Duvîn olan İrmîniye valiliği de Muhammed'in idaresine verildi.

Ermeni Kralı Simbat'ın elçi göndererek krallığının tasdikini rica etmesi üzerine Halife Mu'temid-Alellah, Muhammed'e krala tacı kendi adına giydirmesini emretti (279/892). Ancak Kral Simbat, ertesi yıl Bizans

İmparatoru VI. Leon'a da elçi yollayıp kendisine tâbi olmak istediğini bildirdi ve imparatorla kral arasında müslümanlara karşı bir antlaşma imzalandı. Simbat antlaşmanın ardından kalabalık bir ordu ile İrmîniye vilâyetine girince karşısında Muhammed'i buldu ve kralın teklifiyle barış yapıldı. Muhammed, bu hadiseden sonra Musul yöresinde toplanmış olan Hâricîler'i dağıtarak otuz kadar Hâricî reisini Bağdat'a gönderdi.

Simbat kısa bir süre sonra Duvîn'i kuşatıp şehri ele geçirdi. Esir aldığı müslümanların ileri gelenlerini Bizans imparatoruna gönderdi. Muhammed Azerbaycan'dan gelerek Duvîn'i geri aldı; ancak kralla yapılan savaşta yenilince kral Muhammed'in barış teklifini kabul etti. Ardından kralla birkaç savaş daha yapıldı. 900 yılında Van gölü havzasındaki Ermeni prenslerine karşı parlak bir zafer kazanan

Muhammed ertesi yıl bölgede çıkan veba salgınında Berdea'da öldü (Rebîülevvel 288 / Mart 901). Vasiyeti üzerine oğlu Divdâd Azerbaycan ve İrmîniye valisi ilân edildi. Halife Mu'tasım-Billâh'ın etrafında toplanan Orta Asyalı emîr ve kumandanların oğulları arasında yüksek mevkilere çıkan birkaç kişiden biri olan Muhammed b. Ebü's-Sâc dirayetli bir emîrdi. Berdea'da basılmış 285 (898) tarihli bir sikkede Afşin unvanıyla anıldığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (de Goeje), III, 1942, 1996, 2025, 2027, 2039, 2048, 2116, 2137, 2146, 2185, 2195, 2202; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 45-62, 172-182; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 241, 247, 249, 251-253; İbnül-Esîr, el-Kâmil, VII, 336, 362, 372, 396, 397, 398, 409-410, 414, 422, 423, 424, 427, 428, 430, 431, 436, 464, 467, 473, 491; İbnül-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, I, 80, 81, 82, 83, 84; Düvel-i İslâmiyye, s. 170; R. Grousset, Histoire de l'Arménie, Paris 1947, s. 355, 379, 399-416; V. Minorsky, Studies in Caucasian History, London 1953, s. 110-111; CHIr., IV, 228-232; Zambaur, Manuel, s. 43, 179; C. E. Bosworth, The New

Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 170; a.mlf., “Sādjīds”, EI^2 (İng.), VIII, 745-746; M. Défremery, “Mémoire sur la famille des sādjides”, JA, IX (1847), s. 409-446; X, 396-436; Hakkı Dursun Yıldız, “Azerbaycan’da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hânedânı Sâcoğulları I”, TD, sy. 30 (1976), s. 109-118; a.mlf., “Azerbaycan’da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hânedânı Sâcoğulları II”, TED, sy. 9 (1978), s. 107-128; Cl. Huart, “Sâcîler”, İA, X, 16-17; H. A. R. Gibb, “Muḥammad b. Abī’l-Sādj”, EI^2 (İng.), VII, 395; A. Karang - F. R. C. Bagley, “Afšīn b. Dīvdād”, EIr., I, 591.

Faruk Sümer

MUHAMMED b. EBÜ’s-SÜRÛR

(bk. BEKRÎ, İbn Ebü’s-Sürûr).

MUHAMMED EMİN EFENDİ, Bağdatlı

(bk. BAĞDATLI MUHAMMED EMİN EFENDİ).

MUHAMMED ESED (LEOPOLD WEISS)

(1900-1992)

Yahudi asıllı müslüman âlimi ve siyaset adamı.

2 Temmuz 1900'de Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Lvow şehrinde (bugün Ukrayna'da) yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi; babası avukat, dedesi hahamdı. Aile geleneğine göre özel öğretmenlerden İbrânî dili ve kültürü üzerine eğitim gördü. 1918-1920 yıllarında Viyana Üniversitesi'nde sanat tarihi ve felsefe okudu. Prag ve Berlin'e gidip entelektüel çevrelerle tanıştı, bir müddet sinema ve tiyatroyla uğraştı. Gazetecilik kariyeri, 1921'de gizlice Berlin'e gelen Maxim Gorky'nin eşiyle yaptığı röportajdan sonra başladı. 1922'de Frankfurter Zeitung'un özel muhabiri olarak Kudüs'e gitti ve orada siyonizmin lideri Hayyim Weizmann'la (müstakbel İsrail cumhurbaşkanı) karşı olduğu bu hareketi tartıştı. 1923 yılını Kudüs'te ve Kahire'de geçirip Ortadoğu'da yaşanan siyasî ve içtimaî hayata dair ayrıntılı bilgi edindi. Bursa, İstanbul, Sofya, Belgrad, Berlin üzerinden Frankfurt'a giderek bir süre gazetenin merkezinde çalıştı. 1924'te Mısır, Ürdün, Suriye, Lübnan, İran ve Afganistan'ı kapsayan bir seyahate çıktı. Gezisini Merv, Semerkant, Buhara, Taşkent ve Moskova'dan geçerek tamamladı.

Son seyahati sırasında Kahire'de Muhammed Abduh'un öğrencilerinden Ezher şeyhi Muhammed Mustafa el-Merâgī ile tanıştı ve Ezher'de Arapça öğrendi. 1926 yılında eşiyle birlikte İslâmiyet'i kabul etti ve Muhammed Esed adını aldı; ertesi yıl da beraberce hacca gittiler. Yaklaşık altı yıl Arabistan'da yaşadı; bu sırada İslâmî bilgilerini geliştirdi. Libya'daki bağımsızlık mücadelesini destekleyen yazılar yazdı. Suudi Kralı Abdülazîz ile dost oldu. Hindistan'a giderek Muhammed Ali Cinnah ve Muhammed İkbal ile yakın ilişki kurdu. Islamic Culture adlı derginin editörlüğünü yaptı (1936-1938). 1947'de Pakistan'ın doğuşunun ardından devlet ve toplum düzeninin dinî temellerini araştırma işlevi görecek İslâmî Tecdid Kurumu

adlı bir müessese oluşturmakla görevlendirildi. 1949'da Dışişleri Bakanlığı Ortadoğu Dairesi başkanlığına, 1952'de Pakistan'ın Birleşmiş Milletler dâimî temsilciliğine tayin edildi. Böylece yirmi beş yıl Batı'dan uzak kaldıktan sonra New York'a gitti ve büyük ilgi gördü. 1955'te Pakistan'a döndü. Devlet Başkanı Eyyûb Han'ın kalması yönündeki talebine rağmen 1959'da siyasî karışıklıklar yüzünden Pakistan'dan ayrılarak ömrünün kalan kısmını İsviçre, Fas, Portekiz ve İspanya'da ilmî çalışmalarla geçirdi. 20 Şubat 1992'de Granada'da öldü.

Siyasî faaliyetlerinin ve gazeteciliğinin yanında önemli bir düşünür olarak tanınan Muhammed Esed, İran İslâm Devrimi'ne karşı çıkmış, İslâm dünyasındaki aşırı hareketlerden rahatsızlığını dile getirmiş, İslâm hukukunun bu şekliyle uygulanamayacağını, sistemleştirilmesi gerektiğini belirtmiş, İslâm dünyasında kadın hakları savunuculuğu yapmıştır. Pakistan anayasasında kadınların siyasî parti başkanı seçilmesine izin verilmesi onun bu mücadelesinin bir ürünüdür.

Eserleri. 1. Un romantisches Morgenland (Frankfurt 1924). İlk Ortadoğu ziyaretinin ardından kaleme aldığı izlenimleridir. 2. Islam at the Crossroads (Delhi-Lahore 1934). Muhammed Esed, bu kitabında Batı teknolojisinin amansız saldırısı karşısında kendine güvenini tamamen kaybetmiş olan İslâm dünyasının şahsiyetini ve itibarını yeniden kazanmasını sağlamayı hedef almıştır. Eser çeşitli dillere çevrilmiş ve pek çok baskısı yapılmıştır (trc. Hayrettin Karaman, Yolların Ayrılış Noktasında İslâm: Batı Medeniyeti Karşısında Müslümanlık, İstanbul 1965, 1969, 1986, 1997). 3. Sahīh al-Bukhārī: The Early Years of Islam (Delhi-Lahore 1938). Ṣaḥîḥ-i Buḫarî'deki siyerle ilgili rivayetleri ve açıklamalarını ihtiva eden eser yazarın Medine'de kaldığı süre içinde tamamlanmıştır (trc. Mustafa Armağan, Sahîh-i Buhârî: İslâm'ın İlk Yılları, İstanbul 2000). 4. The Road to Mecca (New York 1954). Muhammed Esed'in, 1932 yılında Arabistan çöllerinde gerçekleştirdiği yolculuk çerçevesinde geçmişten o güne bütün hayatını, Pamir yaylalarından Libya çöllerine, oradan İstanbul'a kadar yaptığı gezileri ve yaşadığı büyük değişimi anlatan otobiyografisidir. İslâmiyet'i kabul edişinin hikâyesi olan bu kitabında yazar okuyucuya, bir Avrupalı'nın İslâm'ı keşfedip tanımasının ve müslüman toplumuyla bütünleşmesinin hikâyesini sunar. Çeşitli dillere çevrilen ve birçok kişinin

İslâm'ı seçmesine vesile olan kitap birincisi özet olmak üzere aynı adla iki defa Türkçe'ye çevrilmiştir (İhsan Babulluoğlu, Mekke'ye Giden Yol,

İstanbul 1967; Cahit Koytak, İstanbul 1967, 1984, 1988, 1992). 5. The Principles of State and Government in Islam (Berkeley 1961). Kitap, Mansûr Ali Mâzî'nin Minhâcü'l-ḥükm fi'l-İslâm adlı Arapça çevirisinden (Beyrut 1964) M. Beşir Eryarsoy tarafından İslâm'da Yönetim Biçimi adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1977, 1988, 1995). 6. The Message of Qur'an (Gibraltar 1980). Muhammed Esed, 1960 yılında başlayıp 1964'te birkaç sûresini yayımladığı bu meâltefsir çalışmasını Fas'ta kaldığı yıllarda tamamlamıştır. En önemli eseri saydığı meâltefsir onun klasik Arapça'ya hâkimiyetini göstermesi açısından dikkat çekmiş ve bazı eleştirilere rağmen en fazla ilgi gören meâllerden biri olmuştur. Muhammed Esed birçok klasik ve yeni tefsiri, hadis kaynaklarını ve klasik sözlükleri kullanarak hazırladığı bu eserinde üç ilkeye bağlı kalmıştır. Bunlardan birincisi kelime ve ifadelerin Kur'an'ın nâzil olduğu dönemdeki mânalarını esas almak ve bu çerçevede Kur'an'da yer alan dinî lafızları sonradan kazandıkları terim anlamlarıyla düşünmemek, ikincisi Kur'an'ın i'câzla ifade edilmiş bir kelâm olduğunu göz önünde bulundurmaktır. Üçüncüsü de geleneksel Kur'an ilimlerinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri olarak formüle edilen ilkedir. Bu ilke Kur'an'ın birbirini tamamlayan bir bütün olduğu ve her öğretinin karşılıklı olarak birbirini tamamladığı düşüncesine dayanmaktadır. Tefsirmeâl, uzun soluklu bir çalışma ürünü olması ve çağdaş Batılı okuyucunun zihnine Kur'an'ı yaklaştırması sebebiyle özellikle entelektüel kesimlerce olumlu karşılanmıştır. Bununla birlikte Muhammed Esed'in modernist çizgiyi yansıtan görüşleri eleştirilmiştir. Ayrıca meâlde eksik çevirilerin bulunduğu, isabetsiz anlamlar verildiği, aşırı te'viller yapıldığı, bâtınî yorumlara sapıldığı, kaynaklardan bilgilerin doğru aktarılmadığı ileri sürülmüştür. Önemli eleştirilerden biri de Muhammed Esed'in bir kısım âyetlerin yorumunda kullandığı yöntemi Kur'an'ın bütününde sürdürmemesidir. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk tarafından Kur'an Mesajı MeâlTefsir adıyla başarılı şekilde Türkçe'ye çevrilen eserin (İstanbul 1996) daha sonra da çeşitli baskıları yapılmıştır. 7. This Law of Ours and Other Essays (Gibraltar 1987). Muhammed Esed'in İslâm ve Batı uygarlıkları ile İslâm hukukuna dair düşüncelerini, özellikle Pakistanlı müslümanlar için uygun gördüğü devlet şekli ve İslâmî bir anayasa teşkili hakkında daha önce yazdığı makalelerini ve yaptığı radyo

konuşmalarını içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Esed, Mekkeye Giden Yol (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1984, s. 8-17, 72-101, 117-130, 144-148, 184-188; a.mlf., Yolların Ayrılış Noktasında İslam (trc. Hayreddin Karaman), İstanbul 1986, s. 13-18; a.mlf., İslâm'da Yönetim Biçimi (trc. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1995, s. 7-24; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 291; Necâh Mahmûd el-Guneymî, Muḥammed Esed ve devrühû fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muʿâṣır, Kahire 1410/1989; "Muhammed Esed: Öncü Bir Düşünür" (trc. Ahmet Ertürk), Kelime, sy. 13, Konya 1987, s. 36-46; Ahmet Ertürk, "Bir İsim Bir Yorum: Muhammed Esed", Kardelen, sy. 16, İstanbul 1992, s. 9-11; Mustafa Özcan, "Muhammed Esed", Zaman, İstanbul 4 Mart 1992, s. 5; Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî, "el-Müfekkirü'l-İslâmî el-mühtedî el-bâriz Muḥammed Esed", el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, XXXVII/4, Leknev 1992, s. 93-96; İsmail Çalışkan, "Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Sivas 1998, s. 419-435; "Muhammad Asad and The Road to Mecca Text of Muhammad Asad's Interview with Karl Günter Simon" (trc. E. R. Harder), IS, XXXVII/4 (1998), s. 533-544; Muzaffar Iqbal, "Muhammad Asad: A Biography", a.e., XXXVII/3 (1998), s. 411-414; a.mlf., "ʿAbdullah Yūsuf ʿAli and Muḥammad Asad: Two Approaches to the English Translation of the Qur'ān", Journal of Qur'anic Studies, II/1, London 2000, s. 107-123; Ismā'īl Ibrāhīm Newwāb, "A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam", IS, XXXIX/2 (2000), s. 155-231; Murad Hoffmann, "Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam", a.e., XXXIX/2 (2000), s. 233-247; Uygar: Fikir ve Hayal Dergisi, sy. 3-4, İstanbul 2002 (Muhammed Esed özel sayısı); Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirinde Bâtınî Te'vil Olgusu", İslâmî Araştırmalar, XVI/1, Ankara 2003, s. 113-126; İbrahim H. Karslı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi", a.e., XVI/1 (2003), s. 95-112; Mustafa Akman, "Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Adlı Meal-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme", a.e., XVI/1 (2003), s. 127-155; 'Abdin Chande, "Symbolism

and Allegory in the Qur’ān: Muhammad Asad’s Modernist Translation”, Islam and Christian-Muslim Relations, XV/1, Birmingham 2004, s. 79-89.

Kemal Kahraman

MUHAMMED b. ESLEM

(محمّد بن أسلم)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Elsem b. Sâlim el-Kindî el-Horasânî et-Tûsî (ö. 242/856)

Muhaddis ve zâhid.

180 (796) yılı civarında Horasan'ın Tûs şehrinde doğdu. İlk eğitimini aile çevresinden aldı. Temel İslâm ilimlerini Tûs'taki âlimlerden öğrendi. Dönemin ilim merkezlerinden olan Horasan'da Yezîd b. Hârûn, Ya'lâ b. Ubeyd ve kardeşi Muhammed, Ca'fer b. Avn el-Amrî, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Kabîsa b. Ukbe, Muhammed b. Kesîr, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Nadr b. Şümeyl, Yahyâ b. Yahyâ el-Minkārî gibi şahsiyetlerden rivayette bulundu. İsnâaşeriyye'nin sekizinci imamı Ali er-Rızâ ile Nîşâbur'da karşılaştı ve Ebû Zür'a er-Râzî ile birlikte ondan hadis rivayet etti. Kendisinden İbrâhim b. Ebû Tâlib, Ebû Ali el-Kabbânî, İbn Huzeyme, İbn Ebû Dâvûd, Muhammed b. Vekî' et-Tûsî, Muhammed b. Ahmed et-Tûsî gibi muhaddisler rivayette bulundular. Tûslu muhaddis ve zâhid Ebû İshak İbrâhim b. İsmâil el-Anberî de talebesi olup kendisinden sonra onun yerini almıştır. Arkadaşlarından muhaddis ve zâhid Ali b. Hasan ed-Dârebcirdî el-Hilâlî, Ebû Ahmed Muhammed b. Abdülvehhâb el-Ferrâ da ondan hadis rivayet ettiler. Uzun yıllar Nîşâbur'da yaşayan Muhammed b. Eslem bu şehirde vefat etti ve İshak b. Râhûye'nin kabrinin yanına defnedildi. Cenaze namazına 1 milyondan fazla kimsenin katıldığı belirtilmektedir.

Muhammed b. Eslem, devrinin güvenilir râvilerinden ve Ehl-i sünnet'in imamlarından biri kabul edilir. Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Zür'a er-Râzî gibi hadis münekkitleri onun sika olduğunu söylemişlerdir. Bununla beraber rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almamıştır. Hz. Peygamber'in sünnetini ve hadislerini yazmakla övünen Muhammed b. Eslem, kendisine sorulan soruları cevaplandırırken mutlaka Resûl-i Ekrem'in bir hadisine dayanır, hayatını hadislere göre düzenler ve onları zamana göre çok iyi tahlil ederdi.

Talebesi İshak b. Râhûye, rivayet ettiği bir hadiste geçen “sevâd-ı a‘zam” (hak üzere olan çoğunluk) ifadesini açıklarken bunların Muhammed b. Eslem ve onun gibi yaşayanlar olduğunu söylemiş ve ondan daha ileri seviyede bir âlim tanımadığını belirtmiştir. İbn Huzeyme ve diğer bazı talebeleri de ondan “rabbânî âlim” diye söz etmişlerdir. Hem Ahmed b. Hanbel hem Muhammed b. Eslem ile dost olan İshak b. Râhûye’ye hangisini diğerine tercih ettiği sorulmuş, o da Muhammed b. Eslem’i dindeki ileri görüşlülüğü, sünnete eksiksiz bağlılığı, zühdü ve dilinin fesahati bakımından hiç kimseyle karşılaştıramayacağını ifade etmiştir.

Horasan bölgesinde doğup gelişen Melâmetiyye akımının ilk temsilcilerinden olan Muhammed b. Eslem, ibadetlerin

gizli yapılmasını savunmuş, riyânın azının da çoğunun da şirk olduğuna inandığını belirtmiş, bu sebeple de onun farz namazlar ve cuma günü iki rek‘at nâfilenin dışında namaz kıldığını gören olmamıştır. Zamanın yöneticilerine uyarılarda bulunduğu bilinen Muhammed b. Eslem’in zâhidâne hayatı onu ilim tahsilinden ve sosyal faaliyetlerden alıkoymamıştır. Son hastalığı sırasında, yanında hesabını vereceği 1 dirhem bile yokken kendisine ölümün gelmesini Allah’ın bir lutfu olarak gördüğünü söylemiştir.

Allah’ın sıfatlarının ezelî olduğunu ileri süren Muhammed b. Eslem, Muhammed b. Kerrâm’ın temsil ettiği Kerrâmiyye ile Kur’an’ın mahlûk olduğunu kabul eden Cehmiyye’ye karşı birer reddiye kaleme almış, Cehmiyye’nin bu konuda şirke düştüğünü söylemiştir (bk. HALKU’l-KUR’ÂN). Öte yandan imanı dil ile tasdikten ibaret gören Mürciîler’in dinde kıyasla hüküm vermelerini eleştirip kıyasa karşı çıkmış ve bunu bid‘at olarak değerlendirmiştir.

Eserleri. 1. Kitâbü’l-Îmân ve’l-aʿmâl fi’r-reddi ʿale’l-Kerrâmiyye. Ebû Nuaym günümüze ulaşmayan bu kitaptan bazı alıntılar yapmıştır (Ḥilye, IX, 244-245). 2. Kitâbü’r-Red ʿale’l-Cehmiyye (a.g.e., IX, 245; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 197). Ahmed b. Hanbel bu eseri çok beğendiğini söylemiştir. 3. Kitâbü’l-Erbaʿîne’ṭ-Ṭûsiyye. Kırk hadis sahasında telif edilen ilk eserlerden biri olup Abdülhâdî el-Harse tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1992). 4. Tefsîrü’l-Ḳurʾân (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 13). 5. el-

Müsned. Tirmizî'nin es-Sünen'i üzerine telif edildiği belirtilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1685).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 377; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 201; Ebû Nuaym, Ḥilye, IX, 238-254; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XI, 302-304; Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 314-316; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 195-207; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 532-534; a.mlf., el-ʿİber, I, 437; Safedî, el-Vâfî, II, 204; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 308; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 233-234; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1685; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 13; W. M. Patton, Aḥmed b. Ḥanbel ve'l-miḥne (trc. Abdülazîz Abdülhak), Kahire 1377/1958, s. 78-84; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 102, 112; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 34; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 168-170; Sönmez Kutlu, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Ankara 2000, s. 180; Ali Bolat, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik, İstanbul 2004, s. 65-68; A. Saim Kılavuz, "Ali er-Rızâ", DİA, II, 436; Abdullah Aydınlı, "Anberî", a.e., III, 194.

Raşit Küçük

MUHAMMED b. EŞ‘AS

(محمّد بن الأشعث)

Ebü’l-Kāsım Muhammed b. el-Eş‘as b. Kays el-Kindî (ö. 67/686-87)

Emevî kumandanlarından.

Kinde krallarının soyundan olup 10 (631) yılında Kinde heyetinin başında Medine’ye gelerek müslüman olan Eş‘as b. Kays’ın oğludur. Daha sonra ridde hareketlerine katılan ve esir alınıp Medine’ye getirilen Eş‘as’ı affeden Hz. Ebû Bekir onu kız kardeşi Ümmü Ferve ile (veya Kureybe) evlendirdi. Bu evliliğin daha önce Kinde heyetinin Medine’ye geldiği günlerde gerçekleştiğine dair rivayetler de vardır. Bu evlilikten doğan Muhammed’in Hz. Peygamber zamanında dünyaya geldiğini bildiren rivayetlere itibar edilmemiştir.

Muhammed b. Eş‘as’ın adı ilk defa 41 (661) yılında, kız kardeşi Ca‘de’nin kocasının Hz. Hasan tarafından Muâviye b. Ebû Süfyân ile barış görüşmeleri yapmak üzere görevlendirilmesiyle ilgili olarak geçmektedir (İbn Sa‘d, VI, 171). On yıl sonra da Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh, yönetime ağır hakaretlerde bulunan Hucr b. Adî’yi yakalama işini onunla aynı kabileden olan İbnü’l-Eş‘as’a havale etti. Vali kendisine üç gün süre vermiş, aksi takdirde onu da öldüreceğini söylemişti. Durumu öğrenen Hucr, Muhammed’e haber gönderip Halife Muâviye’nin yanına gönderilmesi hususunda validen eman aldığı takdirde teslim olacağını bildirdi. Muhammed b. Eş‘as validen eman almayı başardı. Ancak Muâviye’nin yanına gönderilen Hucr ve arkadaşlarından bir grup isyanla suçlanarak idam edildi. Bu olay üzerine İbnü’l-Eş‘as, Hucr’u koruyamadığı için eleştirilmiştir.

Bu dönemde Kûfe’deki Kindîler’in en önemli reislerinden biri olduğu anlaşılan Muhammed b. Eş‘as’ın Emevî valisinin yakınları arasına girdiği görülmektedir. Nitekim 60 (680) yılında yeni vali Ubeydullah b. Ziyâd bir arkadaşıyla birlikte onu, Hz. Hüseyin’in amcazadesi Müslim b. Akīl’i

evinde barındıran Hâni' b. Urve'yi huzuruna getirmekle görevlendirdi. Bunun hemen arkasından başlayan isyan sırasında valilik konağını kuşatan Müslim taraftarlarını dağıtmayı başaran yirmi civarındaki kabile reisi arasında yer aldı. Onun Müslim ve arkadaşlarına karşı savaştığı da söylenmiştir. Arkadaşları kendisini terkedince bir kadının evinde saklanmak zorunda kalan Müslim'i ihbar eden Muhammed onu teslim olmaya ikna etmekle görevlendirildi. Emanla teslim aldığı Müslim'i Vali Ubeydullah'ın huzuruna götürdü, ancak vali onu öldürdü. Muhammed bu esnada, Müslim'i evinde barındıran Hâni' b. Urve'nin öldürülmesini engellemeye çalıştıysa da yine başaramadı. Daha sonra Taberistan valiliğine tayin edildi ve bu görevinde de muvaffak olamadı. Barış yaptığı bölge halkının tuzağına düştü ve çatışmalarda oğlu Ebû Bekir dahil pek çok askerini kaybetti.

Muhammed b. Eş'as, Yezîd b. Muâviye'nin ölümü üzerine Kûfe halkıyla birlikte biat ettiği Abdullah b. Zübeyr tarafından Musul valiliğine getirildi (64/684). 66 (685-86) yılında Kûfe'yi ele geçiren Muhtâr es-Sekafî'nin Musul'a yeni bir vali tayin ettiğini öğrenince yeni vali bölgeye ulaşmadan oradan ayrılıp Tikrit'e gitti. Bir süre sonra Kûfe'ye geçerek Muhtâr'a biat etti ve ardından Kādisiye yakınındaki köyüne çekildi. Fakat Muhtâr, Hz. Hüseyin'in katillerini ortadan kaldırmaya başlayınca Mus'ab b. Zübeyr'in yanına Basra'ya kaçtı. Durumu öğrenen Muhtâr, onun Kûfe'deki evini yıktırıp enkazıyla Hucr b. Adî'nin Ziyâd b. Ebîh tarafından yıktırılan evini inşa ettirdi. Bazı rivayetlerde ise Muhammed b. Eş'as'ın, mevâlîyi Araplar'la eşit tutan Muhtâr es-Sekafî'yi terkedip Basra'ya giden Kûfe eşrafından olduğu söylenmektedir. Muhammed b. Eş'as, Mus'ab b. Zübeyr'i Muhtâr ile savaşa teşvik eden Kûfeli liderler arasında yer aldı. Bu sırada savaşa karşı isteksiz olan Fars Valisi Mühelleb b. Ebû Sufre'nin ikna edilmesiyle görevlendirildi. Ardından Muhtâr ile yapılan savaşta Kûfeli askerlerden oluşan süvari birliğinin kumandanlığını yaptı ve pek çok kişinin hayatını kaybettiği bir gecede emrindeki askerlerle birlikte öldürüldü. Kûfeli tâbiînin ilk tabakasından olan Muhammed b. Eş'as Hz. Ömer, Osman, Âişe ve babasından hadis rivayet etmiştir. Kendisinden Şa'bî, Mücâhid b. Cebr, İbn Şihâb ez-Zührî ve Süleyman b. Yesâr rivayette bulunmuştur. İbnü'l-Eş'as olarak tanınan oğlu Abdurrahman b. Muhammed de Emevîler döneminin ünlü kumandanlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 10-11, 65; VI, 171; VIII, 249; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 330-331; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 263-264, 348-349, 360, 364, 370, 373-375, 378, 381; VI, 34, 44,

93-116; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LII, 124-133; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 118; V, 80; a.mlf., el-Kâmil, III, 476; IV, 27-36, 144, 227, 244, 267-272; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 37-42; Safedî, el-Vâfî, II, 163; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 509; G. R. Hawting, “Muḥammad b. al-As̲h̲ʿat̲h̲”, EI² (İng.), VII, 400-401; Asri Çubukçu, “Eş‘as b. Kays”, DİA, XI, 455-456.

İbrahim Sarıçam

MUHAMMED b. FAZL el-BELHÎ

(محمّد بن فضل البلخي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Fazl b. el-Abbâs el-Belhî (ö. 319/931)

Horasanlı sûfî.

Aslen Belhli olup fütüvvet ehlinin önde gelenlerinden Ahmed b. Hadraveyh'in mürididir. Ahmed b. Hadraveyh'in yanında bölgedeki diğer sûfîlerin sohbetlerine katılarak kendini yetiştirdi ve bir hakîm olarak tanındı. Kaynaklarda dinî görüşleri sebebiyle Belh'ten çıkarıldığı kaydedilmektedir. Herevî onun haksız şekilde uzaklaştırıldığını (Ṭabaḳāt, s. 305), Hücvîrî de düşüncelerini serbestçe ifade etmesinden rahatsız olan kişiler tarafından sürüldüğünü (Keşfü'l-mahcûb, s. 243) belirtir. Semerkant'a gidip yerleşen Muhammed b. Fazl'ın burada kadılık yaptığı bilinmektedir. Bundan hareketle onun dinî ilimlerde ileri bir seviyede olduğu söylenebilir. Herevî, Muhammed'in hacca gitmek için yola çıktığında Nîşâbur'a uğradığını, burada kendisine vaaz teklif edildiğinde kürsüye çıkıp, “Allah'ın rızâsı her şeyden büyüktür” meâlindeki âyeti (et-Tevbe 9/72) okuyarak aşağıya indiğini söyler. Muhammed b. Fazl daha sonra Semerkant'a döndü ve bu şehirde vefat etti. Ahmed b. Hadraveyh'in (ö. 240/854) müridi olduğuna göre uzun bir ömür sürmüş olmalıdır.

Melâmetiyye akımının ilk temsilcileri arasında sayılan Muhammed b. Fazl birçok sûfîyi etkilemiştir. Sülemî, Herevî'nin “insan sarrafı” diye bahsettiği Muhammed b. Fazl'ın Horasan'ın en büyük şeyhlerinden biri olduğunu, Hücvîrî de Horasan ve Irak sûfîlerinin ona değer verdiğini söyler. Başkalarının sözlerini nakletmekten çok kendi mânevî tecrübelerine dayanarak konuştuğu için Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin İbnü'l-Fazl'ı son derece takdir ettiği belirtilmektedir. Ferîdüddin Attâr, fütüvvet ehli arasında yetişmiş olan Muhammed b. Fazl'ın fütüvvet konusunda eşsiz sayıldığını söyler (Tezkiretü'l-evliya, s. 534). Fütüvvetin bâtınen Allah'la olmak, zâhiren bütün yaratılmışlarla iyi geçinmek ve onlara iyi davranmak olduğunu belirten Muhammed b. Fazl (Sülemî, s. 216), fütüvvet ehlinin çok

değer verdiği ahlâk ilkelerinden îsâr üzerinde önemle durmuş ve bir âyete dayanarak (Tevbe 9/24) muhabbeti “îsâr” (Allah’ı her şeye tercih etmek) şeklinde tanımlamıştır. Muhammed b. Fazl, fütüvvet ehlinin Allah’ı gönülden ve neşve içinde devamlı zikrettiğini ve bundan büyük bir haz aldığını, Hak yolundaki engelleri kaldırdığını, Hakk’ı mâsivâya tercih ettiğini söyler. Fütüvvet ehlini zâhidlerle karşılaştırarak zâhidlerin ihtiyaç duymadıkları şeylerde, fütüvvet ehlinin ise ihtiyaç duyduğu şeylerde cömertlik yaptığını belirtir.

Kâbe’nin de kalbin de Allah’ın evi olduğunu, Kâbe’yi ziyaret maksadıyla dağları aşıp çölleri geçenlerin gönüllerindeki mevlâya ermek için nefis çölünü geçemediklerini söyleyen Muhammed b. Fazl’ın (a.g.e., s. 214), bu sözlerini değerlendiren Hücvîrî kalbin mârifet, Kâbe’nin ibadet mahalli sayıldığını, insanlar Kâbe’ye baktıkları halde hadiste belirtildiği gibi Allah’ın kalbe baktığını (Müslim, “Birr”, 33) belirtir (Keşfü’l-mahcûb, s. 243).

Muhammed b. Fazl istikamete büyük önem verir. Ona göre istikamet iyi kişide bulunursa o kişi daha iyi olur; kötü kişide bulunmazsa o kişi daha da kötü olur (Herevî, s. 306). Muhammed b. Fazl’a göre Allah hakkında en çok mârifet sahibi olan, O’nun emirlerini uygulamak için en çok gayret eden ve peygamberinin sünnetine en mükemmel şekilde tâbi olan kimsedir (Sülemî, s. 214). “İman ikrar ve tasdikten ibarettir” diyen Muhammed b. Fazl’ın (Hücvîrî, s. 421) bu konuda Hanefîler gibi düşündüğü görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Birr”, 32; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 212-216; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 232; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 109; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 243, 421, 470; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 305-306; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, IV, 165; a.mlf., el-Muntaẓam, VI, 239; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 534-536; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 232; Câmî, Nefeḥât, s. 168; Şa‘rânî, et-Ṭabaḳāt, I, 88; Münâvî,

el-Kevâkib, II, 52; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, II, 282; Ali Bolat, Melâmetîlik, İstanbul 2004, s. 80.

Mehmet Demirci

MUHAMMED b. FEREC

(bk. İBNÜ’t-TALLÂ‘).

MUHAMMED FERİD VECDÎ

(bk. FERİD VECDÎ).

MUHAMMED FUÂD ABDÜLBÂKĪ

(محمّد فؤاد عبد الباقي)

Muhammed Fuâd b. Abdilbâkī b. Sâlih el-Mısrî (1882-1968)

Kur’an ve hadise dair indeks çalışmalarıyla tanınan Mısırlı âlim.

Benîyûsuf vilâyetinin merkezinde yer alan Kımnülarûs’a bağlı Kalyûbiye köyünde doğdu. Küçük yaşta iken, Harp Bakanlığı’nda çalışmakta olan babasının görevi sebebiyle bir buçuk yıl Sudan’da kaldı. Veddünnücûm Savaşı yüzünden tekrar Kahire’ye döndü ve ilk öğrenimine burada devam etti. Daha sonra Özbekiye’de bulunan Medresetü Emrîkân’a girdi. Ardından öğrenimini özel olarak sürdürdü. Bu sırada Mısırlı edebiyatçı Sâdık Anber ve dil âlimi Abdullah Emîn ile dostluk kurdu. Bazı resmî okullarda ders verdi ve 1905-1933 yıllarında Ziraat Bankası’nda Fransızca mütercimi sıfatıyla çalıştı. Bankanın tasfiye edilmesi üzerine Kahire’de Dârü ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye adıyla bir yayınevi açtı; burada Kur’an, sünnet ve indeks (fihrist) alanında eserler neşretti. 1950’li yıllarda Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye’de araştırmacı ve danışman olarak görev yaptı. Bu arada klasik Arap edebiyatıyla ilgilendi. Mustafa Abdürrâzık, Kāsım Emîn, Abdülvehhâb Azzâm ve M. Reşîd Rızâ’nın görüşlerinden etkilendi. Reşîd Rızâ’nın vefatına kadar (1935) on dört yıl onunla birlikte bulundu. Batılı araştırmacılarla irtibat kurmasında Reşîd Rızâ’nın yardımı oldu. Araştırmaları ve tahkik çalışmaları ile Mısır’da ve İslâm dünyasında tanındı. Kahire’de önce Ravza’da, ardından Cîze’de oturdu. Ömrünün sonlarına doğru gözlerinde görme kaybı başladı ve ölümünden önce gözlerini kaybetti. 22 Şubat 1968’de Cîze’de öldü.

Eserleri. A) Telifleri. 1. el-Muʿcemü’l-müfehres li-elfâẓi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Kahire-Beyrut 1364/1945, 1378; İstanbul 1982). Alman şarkiyatçısı Gustav Leberecht Flügel’in Concordanticae Corani arabicae adlı eseri esas

alınıp büyük ölçüde tashih edilerek meydana getirilmiştir. Kitabı Mahmut Çanga Kur'an Kelimelerinin Anahtarı (İstanbul 1986),

Bekir Karlığa Mevzûlarına Göre Âyet-i Kerîmeler ve Mealleri (İstanbul 1980, 1988) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. 2. Teysîrü'l-menfaʿa bi-kitâbey Miftâḥi künûzi's-sünne ve'l-Muʿcemi'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (Kahire 1353-1354, 1409/1988; Beyrut 1404). 3. Câmiʿu'l-mesânîd. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde yer alan hadislerin 196 sahâbenin ismine göre müsned tarzında tertip edildiği ve her müsnedin kendi arasında konularına göre sıralandığı eser 1942'de tamamlanmış, ancak çok sonra yayımlanmıştır (I-VI, Kahire 1412/1991). 4. el-Lüʾlüʾü ve'l-mercân fîme'ttefeḳa ʿaleyhi'ş-şeyḫân (I-III, Kahire 1368, 1401; Riyad-Beyrut 1400/1980, 1414/1994, 1416/1995). Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde bulunduğu halde Muhammed Habîbullah eş-Şinkīṭî'nin Zâdü'l-müslim fî-me'ttefeḳa ʿaleyhi'l-Buḫârî ve Müslim (1348/1967) adlı eserinde yer almayan 500 hadisin ilâvesiyle oluşturulan bu eserde 1906 hadise yer verilmiştir. Âişe Abdurrahman, kitap için Fehârisü'l-Lüʾlüʾi ve'l-mercân fîme'ttefeḳa ʿaleyhi'ş-şeyḫân adıyla bir indeks hazırlamış (Riyad 1408/1988), İsmail Kaya ve İsmail Hakkı Uca eseri İmam Buhârî ve Müslim'in İttifak Ettikleri Hadisler adıyla Türkçe'ye çevirmişlerdir (I-III, Konya 1979). 5. Muʿcemü ġarîbi'l-Ḳurʾân (Kahire 1950, 1960; İstanbul 1985). Eserde, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen anlaşılması zor kelimelerle ilgili olarak Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde tesbit edilen mânalara yer verilmiş olup müellif, İbn Abbas'ın, Hâricî reislerinden Nâfi' b. Ezrak'ın Kur'an'da mevcut, anlaşılması güç 200 kadar kelime hakkındaki sorularına verdiği cevapları ihtiva eden Mesâʾilü Nâfiʿ b. el-Ezraḳ'ı alfabetik sıraya koyarak Muʿcemü ġarîbi'l-Ḳurʾân'ı ile birlikte yayımlamıştır (Kahire 1950, s. 234-292). 6. Ḳurretü'l-ʿayneyn fî eṭrâfi'ṣ-Ṣaḥîḥayn (I-III, Kahire, ts.; Beyrut 1993). Müellifin ayrıca Câmiʿu'ṣ-Ṣaḥîḥayn adlı bir çalışması ile el-Müslimât el-müʾminât mâ lehünne ve mâ ʿaleyhinne adlı bir telif eserinin bulunduğu kaydedilmektedir.

B) Tahkik, Tahrîc ve İndeks Çalışmaları. Ṣaḥîḥu'l-Buḫârî (Riyad 1400); Ṣaḥîḥu Müslim (I-V [son cildi fihrist], Kahire 1355-1356, 1374-1376/1955-1956; Riyad 1400); Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik (I-II, Kahire 1359/1940, 1370/1951); Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin III. cildinin tahkiki (Kahire 1356/1937); Sünenü İbn Mâce (I-II, Kahire 1372/1952, 1375/1955, 1390;

İstanbul 1400/1980; Beyrut 1400, 1407/1987); Buhârî'nin el-Edebü'l-Müfred'indeki hadislerin tahrîci (Kahire 1375/1955, 1378/1958; Beyrut 1409); İbn Mâlik et-Tâî, Şevâhidü't-tavżîḥ ve't-taṣḥîḥ li-müşkilâti'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (Kahire 1957, 1367; Beyrut 1400/1980); Fihrisü Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik; Fehârisü Süneni İbn Mâce (Beyrut 1407/1987).

Muhammed Fuâd, Arent J. Wensinck'in A Handbook of Early Muhammadan Tradition adlı konularına göre hadis indeksini Miftâḥu künûzi's-sünne (Kahire 1353; Lahor 1403/1983; Beyrut 1405), Jules la Beaume'un Le Qoran Analyze ismini taşıyan konularına göre Kur'an indeksini Tafṣîlü âyâti'l-Ḳurʾâni'l-ḥakîm (Kahire 1342, 1375/1955) adıyla tercüme etmiştir. Ayrıca Cemâleddin el-Kāsımî'nin Meḥâsinü't-teʾvîl'inin neşrini gerçekleştirmiş (Kahire 1376-1380/1957-1960; Beyrut 1398/1978), el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî ismiyle şarkiyatçılar tarafından hazırlanan dokuz hadis kitabının indeksine dair çalışmanın yayımlanmasına (I-VII, Leiden 1936-1969) önemli katkı sağlamış, Muhibbüddin el-Hatîb ve Kusay Muhibbüddin el-Hatîb ile birlikte İbn Hacer'in Fetḥu'l-bârî'sinin kitap ve bablarını numaralayıp neşretmiştir (I-XIII, Kahire 1380/1960, 1407/1986; Beyrut 1390/1970).

BİBLİYOGRAFYA

Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 589; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 723; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 333; Muhyiddin et-Tuʿmî, en-Nûrü'l-ebher fî ṭabaḳāti şüyûḫi'l-Câmiʿi'l-Ezher, Beyrut 1412/1992, s. 122-123; Afâf M. Fuâd Abdülbâkī, "el-ʿÂlimü'l-İslâmî ve'l-muḥaddiṣü'l-Mıṣrî el-üstâẕ Muḥammed Fuʾâd ʿAbdülbâḳī", el-Muḥaddis̱ûn fî Mıṣr ve'l-Ezher ve devrühüm fî iḥyâʾi's-sünneti'n-nebeviyyeti'ş-şerîfe (nşr. Hüseynî Abdülmecîd Hâşim - Ahmed Ömer Hâşim), [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü Garîb), s. 352-357; İsmail L. Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", DİA, I, 79.

İbrahim Hatiboğlu

MUHAMMED b. FUDAYL

(محمّد بن فضيل)

Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ed-Dabbî (ö. 195/811)

Hadis hâfızı.

Kûfelidir. Dedesi Rum asıllı olup Dabbe kabilesinden bir şahsın kölesiydi. Efendisiyle birlikte Kādisiye Savaşı'na katıldı ve ardından âzat edildi. Muhammed b. Fudayl babasından ve İsmâil b. Ebû Hâlid, Beyân b. Bişr, Süleyman b. Mihrân el-A'meş, Ebû Hayyân et-Teymî, Âsım el-Ahvel, Ebû İshak eş-Şeybânî, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'tan kıraat okudu. Kendisinden Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Abdullah b. Âmir b. Zürâre ve diğerleri rivayette bulundu. Rivayetleri Ṣaḥîḥayn dışındaki Kütüb-i Sitte'de yer alan Muhammed b. Fudayl 195 (811) yılında Kûfe'de vefat etmiş olup bu tarih 194 ve 197 (813) olarak da zikredilmiştir.

Yahyâ b. Maîn onu sika, Ebû Zür'a sadûk olarak nitelendirmiş, Nesâî hakkında "leyse bihî be'sün" ifadesini kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel'in "hasenü'l-hadîs" diye andığı Muhammed b. Fudayl'in Şiî olduğu ileri sürülmüş, Ebû Dâvûd onun bu konuda aşırı bir çizgide bulunduğunu söylemiştir. İbn Sa'd, bazı âlimlerin Muhammed b. Fudayl'in rivayetlerini bu yüzden almadıklarını zikretmiştir. Ancak hakkındaki aşırı Şiîlik iddiasına katılmayan Zehebî, onun Şîa'ya meylini kabul etmekle birlikte bu konudaki sertliğinin Hz. Ali'ye savaş açanlara karşı ortaya konmuş bir tavır olarak görülmesi gerektiğini belirtmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 173-174). Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî ve İshak b. Râhûye gibi hadis otoritelerinin ondan hadis almaları ve kendisini ta'dîl lafızlarıyla değerlendirmeleri de bunu teyit etmektedir.

Muhammed b. Fudayl'in günümüze ulaştığı bilinen tek eseri Kitâbü'd-Duʿâʾ adını taşımaktadır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmû', nr. 34, vr.

47a-67b). Bunun dışında kaynaklarda Kitâbü't-Tefsîr, Kitâbü'ṣ-Ṣalât, Kitâbü'z-Zühd, Kitâbü'l-Menâsik, Kitâbü'ṭ-Ṭahâre, Kitâbü'ṣ-Ṣıyâm, Kitâbü'z-Zekât adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 207-208; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 510, 624; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 57-58; İbn Hibbân, Meşâhîrü ʿulemaʾi'l-emṣâr, Kahire 1959, s. 172; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 282; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXV, 293-298; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, I, 453-454; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 315; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 173-175; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 9-10; Safedî, el-Vâfî, IV, 322; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 405-406; Sezgin, GAS, I, 96.

Yavuz Ünal

MUHAMMED GAVS

(bk. GAVS, Muhammed).

MUHAMMED b. GĀZÎ

(محمّد بن غازي)

(ö. VII./XIII. yüzyılın ilk çeyreği)

Anadolu Selçukluları döneminde eser veren âlim ve devlet adamı.

Malatyevî nisbesinden Malatyalı olduğu veya hayatının büyük bir kısmını bu şehirde geçirdiği anlaşılmaktadır. Ravżatü'l-ʿuḳūl adlı eserinin mukaddimesinde verdiği sınırlı mâlûmat dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Burada belirttiğine göre iyi bir öğrenim görmüştür. Yaptığı görevler ve yazdığı eserler edebiyat alanında yetiştiğini ve Arapça, Farsça bildiğini göstermektedir. Tahsilini tamamladıktan sonra münşî (debîr) olarak tayin edildi. Bu göreve üstün yeteneği sayesinde geldiğini söyleyen Muhammed b. Gāzî, kısa zamanda başarıya ulaştığını ve ardından vezirlik makamına yükseldiğini kaydeder. Maiyetinde çalıştığı, ancak adını vermediği hükümdar büyük ihtimalle II. Kılıcarslan'ın oğlu Muizzüddin Kayser Şah'tır. Çünkü 574'te (1178) Malatya'yı Dânişmendliler'den alan II. Kılıcarslan, altı yıl sonra ülkeyi oğulları arasında taksim ederken Malatya'yı ona vermişti. Şehir, II. Kılıcarslan'ın oğulları arasında zaman zaman el değiştirse de bu dönemde uzun süre Kayser Şah'ın yönetiminde kalmış olmalıdır. Vezirlik makamına geldiği sırada ülkenin kargaşa içinde bulunduğunu belirten Muhammed b. Gāzî, başarılı icraatları sebebiyle bazı menfaat düşkünü kimselerin hedefi haline geldiğini ve sonunda görevinden ayrıldığını söyler. Hasımlarının baskısı artınca Harran'a sürülen Muhammed b. Gāzî, Rükneddin II. Süleyman Şah'ın Malatya'yı alması üzerine (597/1201) şehre geri döndü ve Süleyman Şah'ın isteği üzerine daha önce yazmaya başladığı Ravżatü'l-ʿuḳūl adlı eserini tamamlayıp kendisine takdim etti. Gıyâseddin I. Keyhusrev Selçuklu tahtına oturunca (601/1205) oğlu İzzeddin I. Keykâvus'u Malatya'ya melik olarak gönderdiğinden Süleyman Şah'ın hâkimiyetinin birkaç yıl sürdüğü anlaşılmaktadır. Bu tarihten sonra İzzeddin Keykâvus'un hizmetine giren Muhammed b. Gāzî, Berîdü's-saʿâde adlı kitabını ona takdim etmiş olup önsözünde bu hükümdara hocalık yaptığını belirtmektedir. Gıyâseddin

Keyhusrev ölünce büyük oğlu İzzeddin Keykâvus Selçuklu tahtına çıktı (1211-1220). Muhammed b. Gāzî muhtemelen bu tarihlerde vefat etmiştir.

Eserleri. 1. Ravżatü'l-ʿuḳūl. Muharrem 598'de (Ekim 1201) tamamlanan ve nasîhatü'l-mülûk (siyasetnâme) türü içinde önemle ele alınması gereken bu Farsça eser Merzübânnâme'nin yeniden kaleme alınmış şeklidir. Kitabın bu versiyonu Sa'deddin Verâvînî tarafından düzenlenen biçiminden bölüm sayısı, hikâyelerin düzeni, ilâve ve ihtisar bakımından farklı bir nitelik taşır (bk. MERZÜBÂNNÂME). Henri Massé, eserin birinci bölümünü Le jardin des esprits (Rawzatalaqoul) adıyla tercümesiyle beraber yayımlamıştır (Paris 1938). İbrahim Düzen geniş bir incelemeyle birlikte eseri neşre hazırlamış (bk. bibl.), Muhammed Rûşen de ayrı bir yayımını gerçekleştirmiştir (Tahran 1382 hş.). 2. Berîdü's-saʿâde. Sultan İzzeddin I. Keykâvus'un isteği üzerine kaleme alınan bu Farsça eser de diğeri gibi nasihatnâme türünde olup Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-yi Râşidîn'in sözlerinden kırkar, bilgelerin (hükemâ) sözleriyle Arap atasözlerinden yirmişer söze dayanır. Müellifin bu sözleri açıklamak için naklettiği hikâyeler Kābûs b. Veşmgîr, Selçuklu Sultanı Tuğrul ve nâdir olarak da zâhidler ve tâcirlerle ilgilidir. Rebîülevvel 606'da (Eylül 1209) tamamlanan eseri Muhammed Şîrvânî neşretmiştir (Tahran 1351 hş.). 3. Mürşidü'l-küttâb. Ravżatü'l-ʿuḳūl'ün mukaddimesinde sözü edilen ve adından kâtipler için bir el kitabı olduğu anlaşılan eser müellifin belirttiğine göre ahidnâme, menşur, mektup, tebrik ve tâziye örneklerini içermektedir. Eserin bugüne ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sa'deddin Verâvînî, Merzübânnâme (nşr. Muhammed Rûşen), Tahran 1367, neşredenin girişi, I, s. heftdih-bîstuyek; E. Blochet, Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, Paris 1934, IV, 18-21; Safâ, Edebiyyât, II, 1004-1005; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1958, s. 180; İbrahim Düzen, Muhammed b. Gazi ve Eseri Ravzat al-Uḳûl (doçentlik tezi, 1979), Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi; Göknur Göğebakan, XVI. Yüzyılda Malatya Kazası: 1516-1560, Malatya

2002, s. 15-17; Ahmed Ateş, “Hicrî VI.-VIII. (XII.-XIV.) Asırlarda Anadolu’da Farsça Eserler”, TM, VII-VIII/2 (1945), s. 104-106; Faruk Sümer, “Keykâvus I”, DİA, XXV, 352; Abdülkerim Özaydın, “Kılıcarslan II”, a.e., XXV, 401-402.

Tahsin Yazıcı

MUHAMMED el-GAZZÂLÎ

(محمّد الغزّالي

(1917-1996

Mısırlı âlim ve fikir adamı.

22 Eylül 1917'de Mısır'ın Buhayre vilâyetinin Neklâl'ineb köyünde doğdu. Tasavvuf ehline karşı büyük saygısı olan babasının, rüyasında Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'den aldığı işaret üzerine oğluna Muhammed el-Gazzâlî ismini koyduğunu bizzat kendisi söyler (İslâmiyyetü'l-maʿrife, II/7 [1417/1997], s. 157). İlk öğrenimine köyünde başladı ve Kur'an'ı ezberledi. Ailesinin İskenderiye'ye göç etmesi üzerine Ezher'in ilköğretim kısmına girdi ve 1937'de lise kısmından mezun oldu. Bu sırada İskenderiye'de İhvân-ı Müslimîn lideri Hasan el-Bennâ ile tanıştı ve teşkilâta katıldı. 1941'de Ezher'in Usûlüddîn Fakültesi'ni bitirdi. 1943'te aynı fakültenin Dâvet ve İrşad Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı, ardından Kahire'deki Atebetü'l-hadrâ Camii'ne imam-hatip olarak tayin edildi.

Hasan el-Bennâ'nın 12 Şubat 1949'da bir suikast sonucu öldürülmesi üzerine yerine kimin getirileceği konusunda tartışmalar başladı ve teşkilât sarsıntı geçirdi. Cemaat üyelerinin tutuklandığı dönemde Muhammed el-Gazzâlî, Sînâ yarımadasındaki Tûr Hapishanesi'nde bir yıla yakın süre kaldı. Ekim 1951'de Hasan el-Hudaybî'nin başa geçmesiyle İhvân-ı Müslimîn'deki iç çalkantılar sona erdi. Ancak Hasan el-Hudaybî'nin görüşlerini paylaşmayan Muhammed el-Gazzâlî teşkilâttan ayrıldı ve bu dönemden itibaren hiçbir teşkilâta bağlı kalmadan İslâmî davete devam etti.

Muhammed el-Gazzâlî'nin 1943-1974 yılları arasındaki hayatı Mısır toplumunda büyük çalkantıların yaşandığı bir dönemde oldukça hareketli geçmiştir. 1962'de Mısır'da Cemal Abdünnâsır'ın liderliğinde iktidarda bulunan Mısır Sosyalist Partisi'nin Halk Güçleri Millî Toplantısı'nda açıkladığı İslâmî fikirlerinden ötürü liberal ve sol görüşlü gazetelerde ağır tenkitlere uğrarken başta Kahire olmak üzere Mısır'ın çeşitli şehirlerinde

halk tarafından büyük destek gördü, lehinde gösteriler yapıldı. Bu sırada Vakıflar Bakanlığı'nda camiler müfettişi, camiler müdür yardımcısı ve camiler müdürü olarak vazife aldı. Ezher Camii'ndeki uzun vâizlik görevinin ardından Abdülhalim Mahmûd'un Vakıflar bakanlığı sırasında Kahire'deki Amr b. Âs Camii'ne hatip ve vâiz tayin edildi.

Kendi ifadesine göre, Seyyid Kutub hakkındaki bir tahkikat sırasında İhvân-ı Müslimîn aleyhinde ifade vermesi yönündeki bir talebi reddetmesi yüzünden tutuklanarak Tûr Hapishanesi'nde yaklaşık bir yıl hapis yattı (1965).

1968-1973 yıllarında ramazan ayında konuşma yapmak üzere Küveyt, Katar, Sudan ve Fas'ta bulunan Muhammed el-Gazzâlî Küveyt'teki ikameti esnasında bir kısım eserlerini yayımladı. 2 Temmuz 1971'de Dâvet ve İrşad Dairesi Başkanlığı'na getirildi. 1974'te Muhammed Ebû Zehre ile birlikte medenî kanundaki tâdilât çalışmalarına karşı çıktığı için görevinden alındı; ayrıca Kahire'de Amr b. Âs Camii'nde vâizlik yapması da yasaklandı. 1974-1981 yılları arasında Enver Sedat rejimiyle ters düştüğü için Mısır'dan ayrıldı. Bu dönemde Suudi Arabistan üniversitelerinde ve özellikle Mekke'deki Ümmülkurâ Üniversitesi'nde hocalık yaptı. Enver Sedat'ın ölümünden sonra 8 Mart 1981'de Mısır'da Vakıflar bakan yardımcılığı görevine getirildi. 1982-1985 yıllarında Katar'daki üniversitede misafir hoca olarak vazife yaptı. 1985-1989 arasında Cezayir'deki Emîr Abdülkādir Üniversitesi'nin hem kurucusu hem akademik kurul başkanı oldu. Hayatının son yıllarında Kahire'deki el-Meclisü'l-ilmî li'l-ma'hedi'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî adlı müessesenin başkanlığını üstlendi. 1970'lerden itibaren şöhreti İslâm dünyasında yayılmaya başladığında birçok ülkeyi ziyaret edip buralarda İslâmî davetle ilgili pek çok toplantıya katıldı. Riyad'da bulunduğu bir toplantı sırasında 9 Mart 1996 tarihinde vefat etti ve Medine'deki Cennetü'l-bakī' Kabristanı'nda defnedildi.

İslâm dünyasının I. Dünya Savaşı'ndan sonra yaşadığı ağır toplumsal şartlar, siyasî ve dinî akımların bütünleşmesi, hilâfetin kaldırılması gibi konular Muhammed el-Gazzâlî'nin kişiliğinin oluşmasında etkisini göstermiştir. Hocaları arasında lise döneminde özellikle İbrâhim el-Garbâvî ile Abdülazîz Bilâl'in, üniversite yıllarında Abdülazîm ez-Zerkānî ile

Mahmûd Şeltût'un tesirinde kaldığını bizzat kendisi söyler (Ḫuṭabü'ş-Şeyḫ Muḥammed el-Ġazzâlî, hazırlayanın girişi, s. 14-15). Hasan el-Bennâ da onun mânevî hayatında ve irşad anlayışında derin etkiler bırakmıştır. Eserlerinin büyük bir kısmında bu tesirin boyutunu görmek mümkündür. Seyyid Kutub'un da dahil olduğu, Muhammed el-Gazzâlî, Abdülkādir Ûdeh ve Mustafa es-Sibâî'den oluşan ilim ve fikir adamları grubu özellikle Hasan el-Bennâ'nın İslâm'da sosyal adalet öğretisinden etkilenmiştir (The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, I, 197-198).

Mısır toplumunun geçirmekte olduğu fikrî ve mânevî buhrana dair gözlemleri dikkate alınacak olursa Muhammed el-Gazzâlî'nin, başta Mısır olmak üzere bütün İslâm dünyası için bir ıslah programı çerçevesinde fikirlerini sunmayı hedeflediği anlaşılır. Muhammed bir yandan Batı hayranlığı ve taklitçiliğini destekleyen çevrelere, öte yandan 23 Temmuz (1952) inkılâbı öncesi İngiltere sömürgeciliğine karşı tavır almış, Filistin sorunu konusunda İhvân-ı Müslimîn'e destek vermiş, 23 Temmuz inkılâbının ardından Batı'nın sosyal ve kültürel açıdan dinin toplumdaki etkinliğinin azaltılması projesine karşı büyük tepki göstererek tek kurtuluş çaresinin İslâm'ın temel değerlerine dönmek olduğunu savunmuş, bu konuda İslâm davetçisine büyük görevler düştüğünü belirtmiştir. Muhammed el-Gazzâlî, İslâm dünyasındaki yozlaşmanın başlıca sebeplerini mezhep kavgaları, siyasî bunalımlar, yöneticilerin ihmal, gaflet ve Batı taklitçiliği, ilim adamlarının faydasız tartışmalarla vakit geçirip gereken ictihadı yapmamaları, müslümanlar arasındaki çıkar çatışmaları, toplumun Batı hayat tarzına yönelmesi, ilim ve teknik bakımından geri kalması gibi hususlarda görür. Mısır'a İslâm vatanının bir parçası olarak bakarken modern dönemde kin, düşmanlık ve ırkçılık üzerine kurulan milliyetçilik anlayışını reddeder. İslâm'ın diğer dinler ve Batı'dan gelen sosyalist, komünist vb. ideolojiler önünde üstünlüğünü savunur; bu tür ideolojilerden müslüman milletlerin korunması ve kurtarılması yönünde irşad faaliyetlerini sürdürmenin zaruretini vurgular.

Dinî konularda akılla nakil arasındaki dengenin sağlanması ve aklın nakil için bir esas teşkil etmesi şeklindeki temel görüşüyle Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın el-Menâr çizgisini devam ettiren Muhammed el-Gazzâlî, Kur'an'ın sünnetten önce geldiği ve âhâd hadisler yerine Kur'an'ın ima ettikleriyle amel etmenin daha doğru olacağı görüşüyle İbn Teymiyye

ekolünü benimsediğini göstermektedir. Onun, İslâm'ın "takvâ sahibi bir kalp ve zeki bir akıl"dan ibaret olduğunu söylemesi İslâm davetçilerine yönelik bir yöntem olarak algılanmaktadır. Muhammed el-Gazzâlî aklın taklitçilikten korunması, ictihad ve tecdîdin önünün açılması gerektiğine inanmaktadır. Tevhidin evrensel bir varlık kanunu ve hayat düzeni olduğunu belirterek insanın toplumdaki etkinliğinin Allah'tan başka varlıklara kul olmaktan arındırılmasına bağlı olduğunu söyler. Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssalar sadece toplumun eğitimi ve tezkiyesi için vârit olmuştur. Gayb ve ölümden sonra dirilme haberleri toplumun ahlâkını güçlendirir. Muhammed el-Gazzâlî, camileri ibadet mahalli olması yanında İslâm kültür üniversitesi olarak da nitelendirmiştir.

İlmî kişiliğiyle geniş bir şöhret kazanan Muhammed el-Gazzâlî'ye Ezher'deki Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, Ürdün'deki el-Mecmau'l-melikî li-buhûsi'l-hadâreti'l-İslâmiyye, Washington'daki el-Ma'hed el-âlî li'l-fikri'l-İslâmî ve Küveyt'teki el-Hey'etü'l-hayriyye el-İslâmiyye el-âlemiyye gibi kurumlarda üyelik verilmiştir. Ayrıca Cezayir'de Visâmü'l-esîr (1988), Suudi Arabistan'da Milletlerarası Kral Faysal (1989), Pakistan'da İmtiyaz (1991), Mısır'da Devlet takdir (1991) ve yılın düşünürü ödüllerine lâyık görülmüştür.

Eserleri. A) İslâm Daveti. 1. Fî Mevkibi'd-daʿve (Kahire 1957). Eserde İslâm davetinin metotlarına işaret edilmekte ve yanlış metotlar uygulayan gruplar eleştirilmektedir. 2. Maʿallāh: Dirâsât fi'd-daʿveti ve'd-duʿât (Kahire 1959, 1992; Dımaşk 1989). 3. Hümûmü dâʿiyetin (Kahire 1985). İslâm davetçilerini yönlendirmek amacıyla kaleme alınmıştır. 4. ed-Daʿvetü'l-İslâmiyye testaḳbilü'l-ḳarneha'l-ḫâmise ʿaşere (Kahire 1990). 5. Teʾemmülât fi'd-dîn ve'l-ḥayât (İskenderiyye 1992). Mecelletü'l-İḫvâni'l-müslimîn, Cerîdetü'l-İḫvâni'l-müslimîn gibi gazete ve dergilerde çıkan makalelerinden oluşmaktadır.

B) Siyaset ve Ekonomi. 1. el-İslâm ve'l-evżâʾu'l-iḳtiṣâdiyye (Kahire 1947, 1987). 2. el-İslâmü'l-müfterâ ʿaleyhi beyne'ş-şuyûʿiyyîn ve'r-reʾsimâliyyîn (Kahire 1950, 1960). Mısır'ın 1944-1949 yılları arasında yaşadığı siyasî azınlıklar iktidarı döneminde kaleme alınmış olup

müellifin bazı dergilerde yayımlanan makalelerinden meydana gelmektedir. 3. el-İslâm ve'l-menâhicü'l-iştirâkiyye (Kahire 1960). Cemal Abdünnâsır döneminde Mısır'daki sosyalist ideolojiye reddiyedir. 4. el-İslâm ve'l-istibdâd es-siyâsî (Kahire 1984). Müellifin 1951'de Tûr Hapishanesi'nde iken hazırladığı, bir kısmı dergilerde yayımlanmış konferanslarının derlenmesinden oluşmaktadır. 5. Türâs̱üna'l-fikrî fî mîzâni'ş-şerʿ ve'l-ʿaḳl (Kahire 1994). Harun Ünal tarafından Düşünce Mirasımız: Eleştirel Bir Yaklaşım ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1994).

C) Geleneksel İslâmî İlimler. 1. Min hünâ naʿlem (Kahire 1965). Hâlid Muhammed Hâlid'in Min hünâ nebdeʾ adlı eserine reddiyedir. 2. Fıḳhü's-sîre (Kahire 1976, 1987). Resul Tosun kitabı aynı adla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1987, 1991, 2000). 3. es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne ehli'l-fıḳh ve ehli'l-ḥadîs̱ (Kahire 1984). Ali Özek tarafından Nebevi Sünnet: Fakihlere ve Muhaddislere Göre ismiyle tercüme edilmiştir (Ankara 1992). 4. Naẓarât fi'l-Ḳurʾân (Kahire 1986). 5. ʿAḳīdetü'l-müslim (Dımaşk 1987; İskenderiyye 1990). 6. Ḫuluḳu'l-müslim (Dımaşk 1987; Kahire 1989). 7. Rekâʾizü'l-îmân beyne'l-ʿaḳl ve'l-ḳalb (Kahire 1979). 8. Keyfe neteʿâmelü maʿa'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire 1992; el-Mansûre 1993). Çağdaş dönemde Kur'an'ı anlama metodu, Kur'an'ın konuları, tefsiri ve te'vili gibi hususları içerir. Emrullah İşler eseri Kur'an'ı Anlamada Yöntem adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2002). 9. et-Taʿaṣṣub ve't-tesâmuḥ beyne'l-Mesîḥiyye ve'l-İslâm: Ḍahdu şübühât ve reddü müftereyât (Kahire 1993). Mısırlı bir hıristiyan yazarın İslâm'a yönelik ithamlarına cevap vermek üzere kaleme alınmıştır. 10. Naḥve tefsîrin mevżûʿiyyîn li-süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire 1996). Şahin Güven ve Ekrem Demir tarafından Kur'an'ın Konulu Tefsiri adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 2000). Muhammed el-Gazzâlî'nin çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi, vefatından bir yıl sonra yayımlanan İslâmiyyetü'l-maʿrife dergisinin özel sayısında mevcuttur (bk. bibl.). Bazı dergilerde ve özellikle Arap dünyasının kadın sorunlarını dile getiren Seyyidetî dergisinde yazıları hâlâ neşredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed el-Gazzâlî, “Ḳıṣṣatü ḥayât”, İslâmiyyetü’l-maʿrife, II/7, Muhammed el-Gazzâlî özel sayısı, Selangor 1417/1997, s. 155-230; Muhammed el-Meczûb, ʿUlemâʾ ve müfekkirûn ʿareftühüm, Kahire 1986, I, 265-285; Muhammed Şelebî, eş-Şeyḫ el-Ġazzâlî ve maʿreketü’l-muṣḥaf fi’l-ʿâlemi’l-İslâmî, Kahire 1987; Ḫuṭabü’ş-Şeyḫ Muḥammed el-Ġazzâlî fî şüʾûni’d-dîn ve’l-ḥayât (haz. Kutub Abdülhamîd Kutub), Kahire 1988, hazırlayanın girişi, s. 3-18; Âmir en-Neccâr, Naẓarât fî fikri’l-Ġazzâlî, Kahire 1989; Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Defʿu’ş-şübühât ʿani’ş-Şeyḫ Muḥammed el-Ġazzâlî, Kahire 1990; Muhammed İmâre, eş-Şeyḫ Muḥammed el-Ġazzâlî, Kahire 1992; Yûsuf el-Kardâvî, eş-Şeyḫ el-Ġazzâlî kemâ ʿareftüh, Kahire 1995; a.mlf., “Naẓarât fî türâşi’ş-Şeyḫ Muḥammed el-Ġazzâlî”, İslâmiyyetü’l-maʿrife, II/7 (1417/1997), s. 17-47; eş-Şeyḫ Muḥammed el-Ġazzâlî (haz. Nasreddin La‘râbe), Cezayir 1998; Haifaa G. Khalaf Allah, Rethinking Islamic Law: Genesis and Evolution in the Islamic Legal Method and Structures. The Case of a 20th Century ‘Alim’s Journey into His Legal Traditions. Muhammad al-Ghazali (1917-1996), Washington 1999, s. 53-223; Abdürrahîm el-Kettânî - Abdülazîz Bağdâd, el-Müfîd fî terâcimi’ş-şuʿarâʾ ve’l-üdebâʾ ve’l-ʿulemâʾ ve’l-fuḳahâʾ, Dârülbeyzâ 1421/2000, s. 327-329; Laureati, “Šejh Muhammed el-Gazali, Dobitnik Fejsalove Nagrade za 1409. Hidžretsku Godinu”, Glasnik VIS, LII/2 (1989), s. 212-214; D. Krawolski, “eş-Şeyṭân ve’l-merʾe: el-Ġazzâlî ve ḳırâʾe Zerâdüştiyye li’l-Ḳurʾân”, el-İctihâd, VI/25, Beyrut 1415/1994, s. 63-76; Hâlid M. Gāzî, “Ve Reḥale’ş-Şeyḫ el-Ġazzâlî”, el-ʿÂlemü’l-İslâmî, sy. 1450, Cidde 1996, s. 7-11; Tâha Câbir el-Alvânî, “Şeyḫunâ Muḥammed el-Ġazzâlî raḥimehullah ve ṣafaḥât min ḥayâtih”, İslâmiyyetü’l-maʿrife, II/7 (1417/1997), s. 5-15; Ammâr et-Tâlibî, “eş-Şeyḫ el-Ġazzâlî kemâ ʿareftüh fi’l-Cezâʾir”, a.e., II/7 (1417/1997), s. 49-70; Fehmî Ced‘ân, “el-ʿÂlem beyne ḥaddeyn: Naẓra fi’l-mebâdiʾi’l-müveccihe li’t-tecrübeti’l-Ġazzâliyye”, a.e., II/7 (1417/1997), s. 71-85; Hibe Raûf İzzet, “el-Haḳḳu’l-mur: eş-Şeyḫ Muḥammed el-Ġazzâlî ve ḳaḍâya’l-merʾe”, a.e., II/7 (1417/1997), s. 87-104; Muhammed Vekîullah, “Melâmiḥu’l-fikri’s-siyâsî li’ş-Şeyḫ el-Ġazzâlî”, a.e., II/7 (1417/1997), s. 105-137; “Taʿrîf mûcez bi-kütübi’ş-Şeyḫ Muḥammed el-Ġazzâlî”, a.e., II/7 (1417/1997), s. 231-247; O. Carre, “Bannā, Hasan al-”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, I, 197-198; Nazih N. Ayubi, “Ghazālī, Muhammad al-”, a.e., II, 63-64; İbrâhim el-Beyyûmî

Gānim, “Hasan el-Bennâ”, DİA, XVI, 307-310; a.mlf., “İhvân-ı Müslimîn”, a.e., XXI, 580-583.

Muhammed İmâre

MUHAMMED b. HABÎB

(محمّد بن حبيب)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî (ö. 245/860)

Ensâb âlimi, râvi ve edip.

Annesi Habîb’e izâfetle Muhammed b. Habîb olarak tanınır. Kaynakların çoğunda “veled-i mülâane” olduğu ve babasının bilinmediği belirtilmekle birlikte isim zincirini yukarıdaki şekilde kaydeden bazı tarihçilere göre Habîb babasının adıdır. Bir rivayete göre büyük babasının ismi Muhabber’e (Fîrûzâbâdî, s. 192) veya en meşhur eseri olan el-Muḥabber’e (Sem‘ânî, s. 510) nisbetle Muhabberî, tarihe ve en-sâba dair yazdığı eserleri sebebiyle Ahbârî nisbeleriyle anılır. Hâşimî nisbesini, Abbâsî Devleti’nin kurucusu Ebü’l-Abbas es-Seffâh’ın kardeşlerinden Ebü’l-Fazl Abbas b. Muhammed el-Hâşimî’nin kölesi olduğu için almıştır. Bazı yeni kaynaklarda (Ziriklî, VI, 307; Kehhâle, IX, 174-175) Bağdat’ta doğduğu belirtiliyorsa da bunun ihtiyatla karşılanması gerekir. Çünkü köleleri arasında İbn Habîb’in annesinin de bulunduğu Abbas b. Muhammed ve kardeşlerinin 132’de (749) Kûfe’ye göç ederek burada yerleşmeleri ve Bağdat’ın Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un hilâfet yıllarında (754-775) kurulmuş olması İbn Habîb’in de Kûfe’de doğmuş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Bununla beraber hocaları göz önüne alındığında küçük yaşta Bağdat’a gelerek eğitimini burada tamamladığı anlaşılmaktadır.

Ebû Ubeyde et-Teymî, Kutrub, İbnü’l-Kelbî, Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî ve Ebü’l-Yakzân Âmir b. Hafs gibi şahsiyetlerden okuyan Muhammed b. Habîb ensâb, eyyâm ve ahbâra dair bilgilerle Arap dili ve edebiyatı, lugat ve şiir gibi konularda kendini gösterdi. Ancak onun şöhret bulduğu alan ensâbdır.

Muhammed b. Habîb’in sakin ve münzevi bir hayat tarzını benimsediği anlaşılmaktadır. Genellikle kendi imkânlarıyla geçinmeye çalıştı, devlet görevine tâlip olmadı, halka açık cami vb. yerlerde ders vermekten kaçındı.

Evinin bir bölümünü okul haline dönüştürerek başta Muhammed b. Abbas el-Hâşimî'nin çocukları olmak üzere bazı devlet adamları ile diğer kişilerin çocuklarının eğitimiyle meşgul oldu. Bu sebeple "müeddip" ve "muallim" lakaplarıyla da anılır. Fakat geçim sıkıntısı çektiğini bir beytinde dile getirmektedir (Yâkūt, IV, 2480; İbnü'l-Kıftî, III, 121). İbn Habîb'in öğrencileri arasında, başta el-Muḥabber ve el-Münemmaḳ adlı eserlerini rivayet eden Ebû Saîd es-Sükkerî olmak üzere Muhammed b. Ahmed b. Arâbe el-Kûfî, (İbn) Ebû Ru'be ve babasıyla yakın dost olan şair İbnü'r-Rûmî'nin ismi zikredilir. İbn Habîb 23 Zilhicce 245'te (19 Mart 860) Sâmerrâ'da vefat etti.

Güvenilir bir râvi kabul edilen İbn Habîb, hocası İbnü'l-Kelbî'nin Cemhere'sini rivayet ettiği gibi eserlerinde bundan

bol miktarda iktibasta bulunmuştur. Hocalarından yaptığı alıntıları bir nevi intihal olarak değerlendiren Merzübânî onu hocalarının eserlerine kendi adını koymakla itham etmiş, Kitâbü Men luḳḳıbe mine'ş-şuʿarâʾ bi-beytin ḳālehû adlı eserinin gerçek yazarının İsmâil b. Ebû Ubeydullah olduğunu ileri sürmüştür (Yâkūt, VI, 2481). Ancak bu ithamların kıskançlıktan ileri geldiği anlaşılmaktadır. Çünkü Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'sinde İbn Habîb'in rivayetlerine geniş yer vermesi, Cerîr, Ferezdak, İbn Kays er-Rukayyât ve Ru'be gibi birçok şairin divanlarının İbn Habîb rivayetiyle intikal eden nüshalarının rağbet görmesi, onun kasıtlı olarak bu gibi intihallere tevessül edecek bir kişiliğe sahip olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte çağdaşlarının isnad zincirine özen gösterdiği bir dönemde İbn Habîb'in, nakillerinde "kitap ehlinden biri, bir yahudi, karşılaştığım bir kişi ..." gibi belirsiz ifadelere yer vermesi eleştirilmiştir.

Eserleri. 1. el-Muḥabber. Bir nevi peygamberler ve halifeler tarihi niteliğindeki eserde hadiseler ve şahsiyetler ayrıntılarına girilmeden listeler halinde verilmiştir. Soy kütüklerinde anne şeceresine geniş yer ayrılması, İslâm öncesi ve ilk İslâmî döneme ait orijinal rivayetler ve anekdotlar ihtiva etmesi kitabın başlıca özelliklerindendi (nşr. Ilse Lichtenstädter, Haydarâbâd-Dekken 1361/1942). 2. el-Münemmaḳ fî aḫbâri Ḳureyş. Hz. Âdem'den Resûl-i Ekrem'e kadar geçen bütün peygamberlerle Kureyş kabilesinin en-sâb ve ahbârına dairdi (nşr. Hurşîd Ahmed Fârık, Dehli 1384/1964; Beyrut 1985). 3. Muḫtelefü'l-ḳabâʾil ve müʾtelefuhâ (el-

Müʾtelif ve'l-muḫtelif fi'n-neseb, Risâle ʿan ittifâḳı ve iftirâḳı esmâʾi'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye) (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1850 → [baskı yeri yok], 1967 [Mektebetü'l-müsennâ]; nşr. Râne M. Nûrürrahmân İhsân İlâhî, Wiesbaden 1964; nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire, ts.; nşr. Hamed el-Câsir, Riyad 1400/1980). 4. Risâletü Esmâʾi'l-ḳabâʾili('l-müteşâbihe ve ġayri'l-müteşâbihe) (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1850). 5. Esmâʾü'l-muġtâlîn mine'l-eşrâf fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve esmâʾü men ḳutile mine'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-II, Kahire 1373/1954, 1955, 1393/1973). 6. Elḳābü'ş-şuʿarâʾ ve men yuʿraf minhum bi-ümmihî (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire 1373/1954, 1955, 1393/1973). 7. Küna'ş-şuʿarâʾ ve men ġalebet künyetühû ʿalâ ismih (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire 1373/1954, 1955, 1392/1972). 8. Kitâbü Ümmehâti'n-nebî (nşr. Hüseyin Ali Mahfûz, Bağdat 1372/1952). 9-10. el-Ems̱âl (el-Ems̱âl ʿalâ efʿalü min / Efʿalü min fi'l-ems̱âl) ve Mâ câʾe ismâni eḥadühümâ eşheru min ṣâḥibihî fesümmiye bihî (Muhammed Hamîdullah el-Ems̱âl'in bir cüzünü neşretmiştir; MMİIr., IV [Bağdat 1375/1956], s. 35-45). 11. Kitâbü Men nüsibe ilâ ümmihî mine'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire 1951, 1392/1972; nşr. Giorgio Levi Della Vida, JAOS, sy. 62 [1942], s. 156-177). İbn Cinnî kitaba bazı ilâveler yapmış ve açıklamalarda bulunmuştur (DİA, XIX, 399). 12. Ḫalḳu'l-insân fi'l-luġa (nşr. Halîl İbrâhim el-Atıyye, Kahire 1414/1994). 13. Kitâb fî aḫbâri'ş-şuʿarâʾ ve ṭabaḳātihim. 14. Kitâbü'ş-Şuʿarâʾ ve ensâbihim (Ensâbü'ş-şuʿarâʾ) (son iki eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, II/1, s. 151). Kaynaklarda Muhammed b. Habîb'in daha başka eserleri de zikredilmektedir.

Müellifin rivayet edip bir kısmını şerhettiği divanlar da şunlardır: Dîvânü Cerîr b. ʿAṭıyye (şerh), Dîvânü Ruʿbe b. ʿAccâc (şerh), Dîvânü Ẕürrumme (şerh), Dîvânü Lebîd b. Rebîʿa (şerh), Dîvânü Cirân el-ʿÛd (şerh), Dîvânü Küseyyir (şerh), Dîvânü Ferezdaḳ, Dîvânü Aḫṭal, Dîvânü Efveh el-Evdî, Dîvânü İbn Ḳays er-Ruḳayyât, Neḳāʾiżu Cerîr ve'l-Ferezdaḳ, Neḳāʾiżu Cerîr ve ʿÖmer b. Leceʾ, Dîvânü İbnü'd-Dümeyne, Dîvânü Muḥammed b. Beşîr el-Ḫâricî, Dîvânü ʿUḳayşir el-Esedî, Dîvânü Sürâḳa el-Bâriḳī, Dîvânü ʿUceyr es-Selûlî, Dîvânü Aʿşâ et-Taġlibî, Dîvânü Züfer b. Hâris̱, Dîvânü Nuʿmân b. Beşîr, Dîvânü Ḥassân b. S̱âbit, Dîvânü Ḥuṭayʾe, Dîvânü ʿAmr b. Şeʾs.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb, el-Münemmaḳ, neşredenin girişi, s. 3-17; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 75-76; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 96-97; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 139-140; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Nâhid Abbas Osman), Devha 1985, s. 210-212; İbn Misʿar et-Tenûhî, Târîḫu'l-ʿulemâʾi'n-naḥviyyîn (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Cîze 1412/1992, s. 204-205; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 277-278; Semʿânî, el-Ensâb, Leiden 1912, s. 510-511; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, Beyrut 1993, VI, 2480-2483; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 119-121; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 241-250, s. 423; Safedî, el-Vâfî, II, 325; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 192-193; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'n-nuḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Muhsin Gayyâz), Necef 1974, s. 81-82; Brockelmann, GAL, I, 105; Suppl., I, 165-166; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 307; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 174-175; C. Zeydân, Âdâb, II, 197-198; Sezgin, GAS, II/1, s. 151; VIII, 90-92; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 283-284; I. Lichtenstädter, "Muḥammed Ibn Ḥabîb and his Kitāb al-Muḥabbar", JRAS (1939), s. 1-27; a.mlf., "Muḥammed b. Ḥabîb", EI² (İng.), VII, 401-402; Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", DİA, XIX, 399; Âzertâş Âzernûş, "İbn Ḥabîb", DMBİ, III, 306-308.

Mehmet Sami Benli

MUHAMMED HAMÎDULLAH

(محمّد حميد الله

(1908-2002

XX. yüzyılın önde gelen İslâm âlimlerinden.

19 Şubat 1908'de Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde dünyaya geldi. Ailesi köklü ilmî geleneğe sahip olup Arap müfessir ve mutasavvıfı Mahdûm Mehâimî'nin (ö. 835/1432) soyundan gelmektedir. Babası Haydarâbâd Nizamlığı başmüftülerinden Ebû Muhammed Halîlullah'tır. İlk bilgileri babasından aldıktan sonra dinî eğitimini Câmia Nizâmiyye'de tamamladı ve yüksek lisans seviyesine denk bir derece olan "mevlevî kâmil" unvanını aldı. Ardından mezun olduğu Osmâniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde devletler hukuku alanında yüksek lisans yaptı. 1929'da Hanefî âlimlerinin eserlerini neşretmek amacıyla oluşturulan Meclisü ihyâi'l-maârifi'n-Nu'mâniyye'nin kuruluşuna katıldı.

Muhammed Hamîdullah, asistan olduğu Osmâniye Üniversitesi tarafından, İslâm devletler hukukuyla ilgili doktorasını tamamlamak için Almanya'nın Bonn şehrindeki Rheinische Friedrich Wilhelms Üniversitesi'ne gönderildi. Çalışmaları sırasında San'a, Mekke, Medine, Beyrut, Şam ve Kahire kütüphanelerinde araştırmalarda bulunduktan sonra 1932 yılında İstanbul'a gitti ve Şerefettin Yaltkaya, İsmail Saib Sencer, Hellmut Ritter, Osman Rescher gibi ilim adamlarıyla görüştü. Doktorasını yaparken Paul Ernst Kahle ve Salim Fritz Krenkow'dan faydalandı. Bu süre içerisinde aynı üniversitede Arapça ve Urduca dersleri verdi, Islamic Culture dergisinin Avrupa muhabirliğini yaptı. 1933'te tezini tamamladı ("Die Neutralität im islamischen Völkerrecht", ZDMG, XIV [1935], s. 68-88). Paris'te Sorbonne Üniversitesi'ne sunacağı ilk dönem İslâm diplomasisi hakkındaki diğer bir doktora

teziyle ilgili olarak Avrupa ve Kuzey Afrika kütüphanelerinde yazma eserler ve özellikle Fransız şarkiyatçısı M. Gaudefroy-Demombynes'in

yanında İslâm'ın ilk dönemine ait siyasî belgeler üzerinde çalıştı. Bu tezini de (Corpus des documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des khalifes ortodoxes, Paris 1935) verdikten sonra bir süre Henri Laoust, Louis Massignon ve William Marçais'nin Collège de France'taki derslerine katıldı. Ardından ülkesine döndü ve 1936-1946 yılları arasında Osmâniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İslâm hukuku ve devletler hukuku profesörü olarak görev yaptı; ayrıca Dinî İlimler Fakültesi'nde ders verdi.

1946 yılında Haydarâbâd Nizamlığı'nın Birleşmiş Milletler'e üye olması için kurulan delegasyona seçilen Hamîdullah, yurt dışındayken Hindistan'ın Haydarâbâd Nizamlığı'nı işgal etmesi üzerine (1948) ülkesine dönmedi. Haydarâbâd'ın bağımsız bir devlet olarak tanınmasını sağlamak amacıyla çalışmalar yaptığı için Hindistan hükümeti de onun Haydarâbâd topraklarına girmesini yasakladı. Hindistan ile İngiltere arasındaki suçluların iadesi anlaşmasına göre İngiltere'ye girişi engellenince Fransa'ya yaptığı sığınma başvurusunun kabul edilmesi üzerine 1996 yılına kadar orada vatansız (heimatlos) statüsünde yaşadı. 1954'te Paris'teki Centre National des Recherces Scientifiques'te araştırmacı olarak çalışmaya başlayan ve 1978 yılında emekli olduktan sonra da araştırmalarına devam eden Hamîdullah, rahatsızlığı ilerleyince 1996'da Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek Florida eyaletinin Jacksonville şehrindeki akrabalarının yanına yerleşti. 17 Aralık 2002 tarihinde vefat etti, mezarı Jacksonville'deki müslüman kabristanındadır (Muslim Garden of Chapel Hills Memorial Gardens).

Muhammed Hamîdullah alçak gönüllülüğü, nezaketi, dindarlığı, dünya nimetlerine ve paraya değer vermemesiyle tanınmış ve hiç evlenmemiştir. Eserlerinden telif ücreti almazdı. Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili çalışmalarından dolayı Pakistan Devleti'nin kendisine lâyık gördüğü en yüksek dereceli hilâl-i imtiyâz nişanını kabul etmiş, fakat para ödülünü İslamâbâd'daki İslâm Araştırmaları Enstitüsü'ne bağışlamıştır; aynı şekilde Kral Faysal para ödülünü de almamıştır. Kendisine Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Türk yazılı edebiyatının gelişmesine yardım eden yayınları dolayısıyla takdir ve teşekkür belgesi, İstanbul'daki bir kültür vakfı tarafından "Türk Millî Kültürüne Hizmet Şeref Armağanı" ödülü verilmiştir. Muhammed Hamîdullah Urduca, Hintçe, İngilizce,

Fransızca, Almanca, İtalyanca, Rusça, Arapça, Farsça ve Türkçe biliyordu. Mescidi Nebevî'de kıraat âlimi Hasan b. İbrâhim eş-Şâir'in huzurunda Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona kadar kıraat etmiş ve bir icâzetnâme almıştır.

1950'lerin başlarında bir süre Pakistan Devleti'nin ilk anayasasıyla ilgili hazırlık çalışmalarına katılan Hamîdullah, 1951'de İstanbul'da düzenlenen XXII. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'nde sunduğu İslâm hukukunun kaynaklarına dair tebliğiyle dikkatleri üzerinde topladı. 1952 yılından itibaren yirmi üç yıl boyunca İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde misafir profesör sıfatıyla ders verdi. Bu enstitüde bulunduğu sırada kendisine asistanlık yapanlar arasında Fuat Sezgin ve Salih Tuğ yer almaktadır. Aynı süre içinde Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ile Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde İslâm tarihi, İslâm müesseseleri tarihi, mukayeseli dinler tarihi ve İslâm hukuku dersleri okuttu; ayrıca İstanbul, İzmir, Konya ve Kayseri'de çok sayıda konferans verdi. Derslerini ve konferanslarını takip eden, daha sonra İslâmî ilimler alanında akademik çalışma yapanlar arasında Hayreddin Karaman, Bekir Topaloğu, Suat Yıldırım, Yusuf Ziya Kavakçı ve İhsan Süreyya Sırma da bulunmaktadır. Hamîdullah Paris'te Centre National des Recherches Scientifiques'teki görevi sırasında Paris Camii'nde de cuma günleri dersler verdi ve burada bir İslâm kültür merkezinin kurulmasına katkıda bulunup uzun süre France-Islam dergisini yayımladı. Amicales des Musulmans en Europe'un faaliyetlerine katıldı ve l'Association des Etudiants Islamiques en France'ta haftalık konuşmalar yaptı. Paris'te yaşadığı sürece aralarında entelektüellerin de bulunduğu pek çok kimsenin İslâmiyet'i kabul etmesine vesile oldu. Ayrıca Avrupa'da İslâm'ın tebliği amacıyla 1950'li yıllarda Cenevre'de Centre Islamique de Génève adlı bir araştırma ve yayın kurumunun teşekkülüne ve yayınlarına destek verdi. Paris'te akademik çalışma yapan Türk öğrencilerine yardımda bulundu. İslâmî ilimlere bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşarak uzmanlık alanının dışında da inceleme ve araştırmalar yapan ve bunları ilk kaynaklara dayandırmaya çalışan Hamîdullah, özellikle İslâm tarihiyle ilgili çalışmalarında sadece tarihî bilgileri aktarmakla kalmamış, bazan olayların geçtiği yerlere bizzat gidip incelemeler yaptıktan sonra kendi yorum ve değerlendirmelerini katmıştır. Bunları yaparken genelde akılcı bir tutumla ispatlanmamış herhangi bir hususu kabul etmekten uzak durmuş, çalışmalarında sadece tarihî bilgileri gözler önüne sermek yerine olayların

gerçek sebeplerini araştırmaya ve bunların sonuçlarını göstermeye gayret etmiştir. Hamîdullah'ın başta mûcizeler olmak üzere bazı konularda akılcı yönü ağır basan açıklamaları zaman zaman eleştirilmiştir. Ona göre bazı insanlar mûcize sebebiyle inandıkları, bazıları da böyle bir etkinin altında kalmadan iman ettikleri için mûcizenin inanç açısından etkisi kesin değildir. Mi'rac hadisesinde de önemli olan husus Allah'a doğru yüceliştir; nerede ve nasıl olduğu fazla ehemmiyet taşımaz (İslâm Peygamberi, I, 133).

Muhammed Hamîdullah, rivayete dayalı yöntemler kullanmaları açısından hadis ve tarih ilimleri arasında yakın bir ilişki bulunduğu görüşündedir. İnsanların tarihî belgeleri ilk elden alma arzusu sonucunda belgelerin büyük bir kısmının metinleri bu iki ilim sayesinde günümüze kadar gelebilmiştir. Hadislerle ilgili rivayetlerin güvenilir olup olmadığını tesbit etmekten çok rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'e ve dönemine ait daha kesin bilgilere ulaşmak önemlidir. Onun Hemmâm b. Münebbih'in sahîfesini neşretmesiyle, şifahî rivayetlerin aktarılmasının ilk dönemlere ait verilere ulaşmada uygulanan tek yöntem olmadığı ispatlanmıştır. Böylece Ignaz Goldziher'in ortaya attığı, rivayetlerin toplumun ihtiyaçlarına göre sonradan uydurulup şifahen nakledildiği iddiasının aksine yazılı rivayetten de destek alan bir hadis aktarma yönteminin bulunduğu anlaşılmıştır.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Quran in Every Language (Hyderabad-Deccan 1936, 1939). Bütün Kur'an tercümelerinin bibliyografik bir listesi olup Fâtiha sûresinin çeşitli dillerdeki çevirilerini ihtiva etmektedir. 2. Mecmûʿatü'l-ves̱âʾiḳi's-siyâsiyye li'l-ʿahdi'n-nebevî ve'l-ẖilâfeti'r-râşide (Kahire 1941, 1956; Beyrut 1965, 1983, 1985, 1987). Doktorasının malzemesini oluşturan idarî-siyasî belgelerin neşridir. Müellif, eserin her yeni baskısında bulduğu belgeleri eklemek suretiyle çalışmasını geliştirmiştir. Kitabın Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bölümü Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri, İstanbul 1997). 3. The Muslim Conduct of State (Hyderabad-Deccan 1942; Lahore 1945, 1953, 1962, 1979). İslâm devletler hukukuna dair olup ilk defa 1941-1942 yıllarında Islamic Culture dergisinde yayımlanmıştır. Eserde Hamîdullah'ın Bonn Üniversitesi'nde yaptığı doktora tezi de yer almaktadır. Islamic World Inter-State Relations adıyla da yayımlanan kitabı (New Delhi 2001) Kemal Kuşçu (İstanbul 1963; Ankara 1979) ve Hamdi Aktaş (İstanbul 1998) İslam'da Devlet

İdaresi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. 4. The Battlefields of the Prophet Muhammad (Woking 1953; Hyderabad-Deccan 1972). İlk olarak 1952 ve 1953'te The Islamic Review dergisinde (London) neşredilen eser Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları adıyla Türkçe'ye (trc. Salih Tuğ, İstanbul 1962, 1972, 1981, 1991), Resûl-i Ekrem der Meydân-ı Ceng ismiyle Farsça'ya (trc. Seyyid Gulâm Rızâ, Tahran 1956, 1970) tercüme edilmiştir. 5. Le saint Coran (Paris 1959, 1989). Kur'ân-ı Kerîm'in bir müslüman âlim tarafından yapılan ilk Fransızca çevirisi olup aynı zamanda Kur'an'ın bir Batı dilinde en çok okunan tercümesidir. Baş tarafında Kur'an tarihi hakkında bilgilerle Batı dillerindeki Kur'an çevirilerinin listesini içeren bir giriş yer almaktadır. Bir tür tefsirî tercüme özelliği taşıyan meâlde açıklamalar çoğunlukla notlar şeklindedir. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık tarafından Aziz Kur'an adıyla Türkçe'ye tercüme edilen eserin (İstanbul 2000) daha önce yalnız giriş kısmının çevirisi yapılmıştır (Kur'ânı Kerîm Tarihi: Bir Deneme, trc. Mehmet Sait Mutlu, İstanbul 1965; Ankara 1991 [Macit Yaşaroğlu'nun Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliyografyası ile birlikte]; Kur'ân-ı Kerîm Tarihi: Özellikleri, Tedvini, Türkçe ve Batı Dillerine Yapılan Tercümeleri, ilâvelerle birlikte trc. Salih Tuğ, İstanbul 1993). 6. Le prophète de l'Islam: Sa vie et son oeuvre (I-II, Paris 1959, 1978, 1979; İslâm Peygamberi, trc. M. Sait Mutlu - Salih Tuğ, İstanbul 1969, 1972; trc. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1980, 1990, 2003; trc. Mehmet Yazgan, İstanbul 2004). Müellif, Hz. Peygamber'in hayatını ilk elden verilere ve kaynaklara dayanarak incelediği bu eserin üzerindeki çalışmalara devam ederek yeni baskılarına çeşitli bilgiler eklemiştir. Çeşitli dillere çevrilen kitapta konular siyer kitaplarının aksine sistematik düzenle anlatılmıştır. 7. Introduction to Islam (Hyderabad-Deccan 1957, Initiation à l'Islam, Paris 1963). Hamîdullah bu eserini, İslâm hakkında güvenilir bilgi edinme ihtiyacına cevap vermek amacıyla yazdığını belirtir. Yirmiden fazla dile çevrilen ve pek çok kişinin İslâm'ı benimsemesine vesile olan kitap Kemal Kuşçu (İstanbul 1961, 1965, 1973) ve Cemal Aydın (Ankara 1996) tarafından İslam'a Giriş adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. 8. Muhammad Rasulullah (Hyderabad-Deccan 1974). Hz. Peygamber'in hayatını özet olarak ele alan eseri Salih Tuğ (Resûlullah Muhammed, İstanbul 1973, 1992) ve Ülkü Zeynep Babacan (Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed, İstanbul 2001) Türkçe'ye tercüme etmiştir. 9. el-Bokhari, les tradition islamiques (tome-5). Introduction et notes correctives de la traduction française de Octave Houdas et William Marçais (Paris 1401/1981). Buhârî'nin el-

Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin iki şarkiyatçı tarafından yapılan Fransızca çevirisindeki yanlışları göstermek üzere kaleme alınmıştır. 10. The Emergence of Islam. Hamîdullah'ın, hicretin 1400. yılı kutlamaları çerçevesinde Pakistan'ın Bahâvelpûr şehrindeki İslâm Üniversitesi'nde verdiği on iki konferansından oluşmaktadır. Bu metinler ilk defa Ḫuṭabât-ı Behâvelpûr adıyla Urduca (1981, 1985), bazı değişikliklerden sonra İngilizce (trc. Afzal Iqbal, Islamabad 1993) olarak yayımlanmıştır. Eseri Murat Çiftkaya İslâm'ın Doğuşu adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1997). 11. Six originaux des lettres diplomatiques du prophète de l'Islam (Paris 1985, Hazreti Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu, trc. Mehmet Yazgan, İstanbul 1998). 12. Le grand livre de la conduite de l'état (I-IV, Ankara 1989). Muhammed eş-Şeybânî'nin es-Siyerü'l-kebîr adlı kitabının Serahsî'nin yaptığı şerhle birlikte Fransızca'ya tercümesidir. UNESCO adına hazırlanan, ancak bu kurum tarafından yayımlanamayan tercümeyi Türkiye Diyanet Vakfı neşretmiştir. Hamîdullah'ın Osmâniye Üniversitesi adına Carl Brockelmann'ın Geschichte der Arabischen Litteratur'unun asıl ve ek ciltlerinden yaptığı Urduca çeviri yayımlanmamıştır.

Muhammed Hamîdullah'ın kitapçık tarzında kaleme aldığı çok sayıdaki eserinin başlıcaları şunlardır: Daily Life of a Muslim (Islamabad 1989); Economic System of Islam (Islamabad 1989); The Muslim Women (Islamabad 1989); Spiritual Life in Islam (Islamabad 1989); Status of Non-Muslim in Islam (Islamabad 1989). Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde okuttuğu bazı derslerin notları İslâm Tarihine Giriş (trc. Ruhi Özcan, İstanbul, ts.) ve İslâm Müesseselerine Giriş (trc. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992), aynı fakültede verdiği çeşitli konferansların tercümeleri de Misafir Prof.Dr. M. Hamidullah'dan Konferanslar adıyla (trc. Zahit Aksu, baskı yeri ve tarihi yok) basılmıştır.

B) Neşirleri. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (I-II, Dımaşk 1385/1965 [Fransızca olarak kaleme alınmış uzun bir girişle birlikte]); İbn İshak, es-Sîre (Sîretü İbn İsḥâḳ el-müsemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtedeʾ ve'l-mebʿaṡ ve'l-meġāzî, Rabat 1976); Reşîd b. Zübeyr, eẕ-Ẕeḫâʾir ve't-tuḥaf (Küveyt 1959); Nu'mân b. Muhammed b. Irâk, Kitâbü Maʿdeni'l-cevâhir fî târîḫi'l-Baṣra ve'l-Cezâʾir (İslâmâbâd 1973); Radıyyüddin Ahmed b. İsmâil el-Kazvînî, Kitâbü's-Serd ve'l-ferd fî

ṣaḥâʾifi'l-aḫbâr (İslâmâbâd 1411); İbn Kuteybe, Kitâbü'l-Envâʾ fî mevâsimi'l-ʿArab (Charles Pellat ile birlikte, Haydarâbâd 1375/1956; Bağdat 1988); Vâkıdî, Kitâbü'r-Ridde ve nebẕe min fütûḥi'l-ʿIrâḳ (Paris 1989). Hamîdullah ayrıca Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin Kitâbü'n-Nebât adlı ansiklopedik eserinin bir kısmını (Kahire 1973; Karaçi 1993), Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ının Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili bölümünü (Kahire 1959), Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî'nin Kitâbü mâ câʾe ismâni eḥadühümâ eşheru min ṣâḥibihî fesümmiyâ bihî adlı risâlesini, Kitâbü'l-Emsâl'inin bir cüzünü (MMİIr., IV/1 [1375/1956], s. 35-45) ve Hemmâm b. Münebbih'in eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣaḥîḥa'sını (MMİADm., XXVIII [1953], s. 96-111; Dımaşk 1954; Hyderabad-Deccan 1955, 1956 [Urduca tercümesiyle birlikte], 1961, 1967; Paris 1979) yayımlamıştır. eṣ-Ṣaḥîfetü'ṣ-ṣaḥîḥa'nın baş tarafında hadislerin tedvinine dair geniş bir girişi bulunmaktadır. Eser Kemal Kuşçu (Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahifa-i Hemmam İbn Münebbih, İstanbul 1967), Talat Koçyiğit (Hemmâm İbn Münebbih'in Sahîfesi, Ankara 1967) ve M. Ragıp İmamoğlu (İlk Hadis Mecmualarından Hemmam b. Münebbih'in Hadîs Mecmuası, Ankara 1966-1967) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Hamîdullah'ın çeşitli dergilerde yayımlanan çok sayıdaki makalesinden bazıları şunlardır: "İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes" (trc. İbrahim Canan, İİFD, III [1979], s. 379-410; IV [1980], s. 313-326); "İslâmî İlimlerde İsrâiliyat Yahut Gayr-i İslâmî Menşeli Rivayetler" (İİFD, sy. 2 [1977], s. 295-319); "İslâm'da Devletler Hususi Hukuku Mefhumu" (Annales de la faculté de droit d'Istanbul, XII/18 [1962], s. 320-339); "İslâm'da Hac" (trc. M. Âkif Aydın, İTED, VIII/1-4, [1980], s. 123-162); "Hicrî Takvim ve Tarihî Arkaplanı" (trc. Kasım Şulul, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IX/9 [2000], s. 671-685); "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydınlı, EAÜİFD, sy. 4 [1980], s. 327-342); "İslâm'da Şahsî Teminatların Kaynakları Meselesi" (trc. Ahmet Özel, Diyanet Dergisi: Hicret Özel Sayısı [1981], s. 217-231); "Une ambassade du calife Abu Bakr auprès de l'empereur Heraclius et le livre byzantin de la prédiction des destinées" (Folia Orientalia, II/1-2 [1961], s. 29-42); "A Letter of the Prophet in the Musnad Script Addressed to the Yemenite Chieftains" (HI, V/3 [1982], s. 3-20); "Usûl al-Fıqh'ın Tarihi" (trc. Fuad Sezgin, İTED, II/1 [1956-57], s. 1-18); "Constitutional Problems on Early Islam" (İTED, V/1-4 [1973], s. 15-36; 1924-1980 yılları arasındaki

çalışmalarıyla ilgili seçme bir bibliyografya için ayrıca bk. İslâm Peygamberi, II, 1159-1169).

Muhammed Hamîdullah'ın İslâm hukuku ve İslâm tarihine dair makaleleri derlenerek İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları (der. Salih Tuğ, İstanbul 1962), İslam Hukuku Etüdleri (İstanbul 1984), İslâm Anayasa Hukuku (haz. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995) ve Makaleler / İlk İslâm Devleti (trc. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hamidullah, The Muslim Conduct of State, Lahore 1953, s. VI-VII; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), I, s. XV-XX, 133; II, 1158-1169; a.mlf., "Mucize, Kerâmet ve İstidrâc", Misafir Prof. Dr. M. Hamîdullah'dan Konferanslar (trc. Zahit Aksu), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 4; Alim Yıldız - Tahsin Koçyiğit, İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002), Ankara 2002, s. 242-243; Suat Yıldırım, Oryantalistlerin Yanılgıları, İstanbul 2003, s. 280-281; a.mlf., "Muhammed Hamidullah", Yeni Ümit, sy. 59, İzmir 2003, s. 7-12; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah", Çağdaş İslam Düşünürleri (ed. Cağfer Karadaş), Bursa 2003, s. 87-98; a.mlf., "Çok Yönlü Bir İslâm Alimi Portresi: Muhammed Hamidullah", Yedi İklim, XVI/157, İstanbul 2003, s. 58-59; İhsan Süreyya Sırma, "Paris Müslümanları Öksüz", Yeni Dünya, IV/44, İstanbul 1997, s. 49; a.mlf., "Üstad Muhammed Hamidullah'ın Ardından; O Klasik ve Modern Bir Âlimdi", Bilgi ve Düşünce, I/4, İstanbul 2003, s. 108-110; Ramazan Altınay, "Örnek Bir Çağdaş İslâm Bilimleri Araştırmacısı: Muhammed Hamidullah", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Van 2000, s. 263-298; Mehmet Görmez, "Hamîdullah Hocamız Üzerine Mehmed Said Hatiboğlu İle Söyleşi", İslâmiyât (Kitâbiyât, Bülten), V/4, Ankara 2002, s. 4-13; Salih Tuğ, "Prof. Dr. Muhammed Hamidullah 1908-2002 (1326-1423 h.)", Marife, II/3, Konya 2002, s. 9-12; a.mlf., "Prof. Dr. Muhammed Hamidullah", Yedi İklim, XVI/157 (2003), s. 5-8; Yusuf Ziya Kavakçı, "Muhammed Hamidullah: Zamanımızın Dünya Çapındaki Dev İslâm Âlimi", a.e., XVI/157 (2003), s.

21-28; Hasan Mekkî - Muhammed Zâkir, “Mevâḳıf min ḥayâti’ş-şeyḫ Muḥammed Ḥamîdillah”, er-Râbıṭa, sy. 460, Mekke 1424/2003, s. 87-89; Hasan Azûzî, “eş-Şeyḫ Muḥammed Ḥamîdullah el-Ḥaydarâbâdî: Ḥayâtühû, cihâdühû fî ġarbi Ûrûbbâ”, a.e., sy. 460 (1424/2003), s. 90-91; İsmail Yakıt, “Tanıdığım Çağdaş Bir İslam Düşünürü ve Türk Dostu: Prof. Dr. Muhammed Hamidullah”, TY, XXIII/192 (2003), s. 44-48; Casim Avcı, “Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah (1908-2002)”, Hadis Tetkikleri Dergisi, I/1, İstanbul 2003, s. 223-226; İsmail Kara, “Gurûb Etti Güneş, Dünya Karardı ...”, Dergah, XIII/156, İstanbul 2003, s. 1, 14-18; A. R. Momin, “Professor Dr. Muhammad Hamidullah (1908-2002)”, IC, LXXVII/4 (2003), s. 83-90; Hurşîd Ahmed, “Daktır Muḥammed Ḥamîdullah”, Khuda Bakhsh Library Journal, sy. 132, Patna 2003, s. 13-19; Fikr o Naẓar (Daktır Muhammed Hamîdullah Husûsî İşâat), XL-XLI/1-4, İslâmâbâd 2003; Maʿârif-i İslâmî (İşâat-i Hâs be Yâd-ı Daktır Muhammed Hamîdullah), II/2-III/1, İslâmâbâd 2003-2004; Adem Apak, “Muhammed Hamidullah’ın Siyer İlmine Katkıları”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XIII/1, Bursa 2004, s. 53-72; Abdülhamit Birışık, “Hint Altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 17, İstanbul 2004, s. 20.

Salih Tuğ - M. Kâmil Yaşaroğlu

MUHAMMED b. HANEFİYYE

(محمّد بن الحنفيّة)

Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 81/700)

Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye isimli hanımından doğan oğlu.

16 (637) yılında Medine'de doğdu. Hz. Ali'nin, ileride bir oğlu daha dünyaya gelecek olursa ona adını (Muhammed) ve künyesini (Ebü'l-Kāsım) vermek için Resûl-i Ekrem'den izin aldığı rivayet edilir (İbn Sa'd, V, 91-92). Ancak kaynaklarda daha ziyade Benî Hanîfe esirlerinden olan annesi Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye'ye nisbetle Muhammed b. Hanefiyye veya İbnü'l-Hanefiyye diye geçer.

Hz. Ali'nin halife seçildiği günlerde yirmi yaşlarında olan Muhammed cesaret ve kahramanlığıyla tanındı. İsteksiz olarak katıldığı Cemel Vak'ası ve Sıffîn Savaşı'nda babasının sancağını taşıdı. Siyasetten uzak durmayı ilke edinmesine ve bu hususta son derece tedbirli davranmasına rağmen Hz. Ali'nin oğlu olması sebebiyle adı siyasî hadiselere karıştırıldı. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ölümü sırasında Medine'de bulunan Muhammed, Yezîd'e biat etti. Yezîd'e biat etmeyip aile fertleriyle birlikte Mekke'ye gitmeye karar veren Hz. Hüseyin'e bu hareketinin doğru olmadığını söyledi ve çocuklarının onunla gitmesine izin vermedi. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da

şehâdetine çok üzülmesine rağmen Yezîd'e yaptığı biatı bozmadı. Muhammed'in bu tavrından memnun kalan Yezîd kendisini hilâfet merkezine davet etti ve ona karşı iyi davrandı. Muhammed de Yezîd'in ihsanlarını kabul etmekte bir sakınca görmedi (Belâzürî, III, 469-470). Pek çok kimse tarafından Ehl-i beyt'in tabii lideri olarak görülen Muhammed daha sonra Medine'ye döndü. Bu sırada Medine'de Yezîd'e karşı isyan hazırlıkları başlamıştı. İsyanın liderlerine hareketlerinin yanlış olduğunu söyleyerek onları vazgeçirmeye çalıştı. İsyanı bastırmak için gönderilen Emevî ordusunun Medine'ye yaklaştığı duyulunca Abdullah b. Abbas ile

birlikte Mekke'ye gitti. Medine'deki isyanı bastıran ordu Mekke'ye yürüyerek Abdullah b. Zübeyr'i muhasara etti; ancak Yezîd'in ölüm haberi üzerine kuşatmayı kaldırıp Suriye'ye döndü. Bu sırada halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr, Ali evlâdının lideri haline gelmesinden dolayı kendisinden çekindiği Muhammed b. Hanefiyye ile Abdullah b. Abbas'ı biata davet etti. Fakat onlar, halife olacak şahsın üzerinde bütün müslümanların ittifak etmesi gerektiğini söyleyerek bu teklifi reddettiler. Bir süre sonra Abdullah Tâif'e çekildi, Muhammed de Medine'ye döndü.

Emevîler Mekke'yi kuşattığı sırada Abdullah b. Zübeyr ile beraber olan Muhtâr es-Sekafî, Yezîd'in ölümünün ardından Kûfe'ye gidip imâmet hakkının Muhammed b. Hanefiyye'ye geçtiğini iddia etti ve onun adına bir davet başlattı. Ancak Muhammed bilgisi dışında gelişen bu durum karşısında ihtiyatlı davranmaya çalıştı. Muhtâr'a güvenmemekle birlikte Kûfe'deki taraftarlarının pek çoğunu etrafında toplaması sebebiyle onu açık şekilde reddetmek de istemiyordu. Nitekim Muhtâr hakkındaki düşüncesini ve kendisini vekil tayin edip etmediğini soran Kûfeliler'e, "Allah'ın kullarından istediği biriyle yardım etmesi bizi memnun eder" şeklinde üstü kapalı bir cevap verdiği kaydedilmektedir. Muhataplarının olumlu biçimde yorumladığı bu cevap Muhtâr'ın işini kolaylaştırdı. Muhtâr, o sıralarda "mehdî" lakabını verdiği Muhammed'in ağzından İbrâhim b. Eşter'e bir mektup yazarak onu da yanına çekmeyi başardı. Muhammed b. Hanefiyye ise mehdî lakabını kullanmayı reddetti. Bununla birlikte Muhtâr ile bütün ilişkilerini kestiğini açıklamanın getireceği tehlikeleri dikkate alıp onun hakkında sessiz kalmayı tercih etti (İbn Sa'd, V, 94, 105).

Muhammed b. Hanefiyye, 66 (686) yılında hac maksadıyla Mekke'ye gittiğinde Abdullah b. Zübeyr kendisine biat etmesini teklif etti. Ancak o yine bütün müslümanların biat şartını ileri sürerek bunu reddetti. Abdullah bu defa zorla biat almak istedi. Bu sırada Muhtâr es-Sekafî'nin Kûfe'yi ele geçirdiği ve halkı Muhammed b. Hanefiyye etrafında toplanmaya çağırdığı duyuldu. Gelişmeler karşısında endişeye kapılan Abdullah, Muhammed'i yakınlarıyla birlikte Zemzem Kuyusu civarındaki bir eve hapsetti, evin etrafına odun yığdırarak biat etmedikleri takdirde evi yakma tehdidinde bulundu. Muhammed b. Hanefiyye gizlice gönderdiği bir mektupla Muhtâr'ı yardıma çağırdı; onun Kûfe'den gönderdiği süvari birliği onları kurtardı. Fakat Muhammed gelen birliğin Abdullah b. Zübeyr'in

askerleriyle savaşmasına izin vermedi.

Mekke'den ayrılıp Mina'ya giden ve bir süre orada ikamet eden Muhammed bir daha Muhtâr'ın yardımına başvurmadı ve bu tutumu sayesinde onun öldürülmesinin (67/687) ardından herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmadı. Abdullah b. Zübeyr tarafından Mekke'ye çağrılmasına rağmen Tâif'e gitmeyi tercih etti. 68 (688) yılı hac mevsiminde Mekke'ye geldi. O yıl hacılar Arafat'ta Muhammed b. Hanefiyye, Abdullah b. Zübeyr, Emevî taraftarları ve Hâricîler olmak üzere dört bayrak altında toplanmıştı. Abdullah b. Zübeyr, hac sonrasında kardeşi Urve vasıtasıyla Muhammed'i tekrar kendisine biata çağırdıysa da Muhammed ihtilâf çıkarma niyetinde olmadığını, dolayısıyla kendisinden endişe etmemesini söyledi ve tehditlere rağmen yine biat etmedi (a.g.e., V, 106). Bu günlerde Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından Şam'a davet edilince Küseyyir ve diğer yakınlarıyla birlikte yola çıktı. Eyle'ye geldiğinde halkın sevgi gösterileriyle karşılandı. Bunun üzerine Abdülmelik, ikinci bir mektup göndererek hâkimiyeti altındaki topraklarda kendisine biat etmeden bulunmasının uygun olmayacağını söyledi; ya biat etmesini veya ülkesini terketmesini istedi. Muhammed ise Abdülmelik'e yazdığı cevapta hilâfet konusunda halkın ittifakı şeklindeki görüşünü değiştirmediğini söyledi ve Mekke'ye geri döndü. Haccâc'ın Abdullah b. Zübeyr'i muhasarasına kadar orada kaldı.

Haccâc, 72 (692) yılında Mekke'yi muhasarası sırasında Muhammed b. Hanefiyye'ye haber gönderip Abdülmelik'e biat etmesini istedi. Şartını tekrarlayarak teklifi reddeden Muhammed, Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesinin (73/692) ardından şart gerçekleşince Abdülmelik'e biat etti. Muhammed bundan sonraki yıllarını Medine'de öğretimle geçirdi. 78'de (697) Abdülmelik'i ziyaret maksadıyla Dımaşk'a gitti ve halifeden yakınlık gördü. Oradan Medine'ye dönen Muhammed, Muharrem 81'de (Mart 700) vefat etti ve Cennetü'l-bakī' Mezarlığı'na defnedildi.

Muhammed b. Hanefiyye'nin siyasetin dışında kalmaya çalışması genellikle dinî sebeplerle izah edilmiştir. Ancak babası Hz. Ali ile kardeşleri Hasan ve Hüseyin'in başına gelenler onu çok etkilemiş olmalıdır. Kendisinin Muhtâr es-Sekafî ile münasebetine dair bilgiler çelişkilidir. Muhtâr'ın halkı etrafında toplamak için böyle davrandığına ve Muhammed'in onunla bir ilişkisinin bulunmadığına dair rivayetler yanında

Kûfe’deki taraftarlarına Muhtâr’ı desteklemelerini söylediğini ve Hz. Hüseyin’in intikamını alması sebebiyle ondan memnun kaldığını gösteren bilgiler de mevcuttur.

Dönemin büyük âlimleri arasında sayılan Muhammed b. Hanefiyye babasından önemli ölçüde istifade etmiş, Hz. Osman, Ammâr b. Yâsir, Ebû Hüreyre ve diğer sahâbîlerden hadis dinlemiştir. Yetiştirdiği talebelerin başında oğulları Abdullah, Hasan, İbrâhim ve Avn gelmektedir. Bunların İslâm’da ircâ ve i‘tizâl düşüncelerinin ortaya çıkmasında etkili olduğu kabul edilir. Hatta ircâ ile ilgili ilk çalışmaların Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Hasan tarafından başlatıldığı kaydedilir (bk. HASAN b. MUHAMMED b. HANEFİYYE). Kendisinden sonra Keysâniyye Şîası’na bağlı grupların imamı olan büyük oğlu Ebû Hâşim Abdullah’ın Mu‘tezile’nin kurucusu Vâsıl b. Atâ’yı etkilediği belirtilmektedir. Ayrıca rivayete göre Ebû Hâşim, uhdesindeki imâmet hakkını Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas’a vasiyet ederek Abbâsî davetinin başlamasına zemin hazırlamıştır.

Muhammed b. Hanefiyye’nin imâmetini kabul eden Keysâniyye fırkası onun gerçekten ölüp ölmediği, nerede bulunduğu, imâmetin daha sonra kime intikal ettiği konusunda on civarında kola ayrılmıştır. Özellikle Kerbiyye fırkası Muhammed’in ölmediğini, Medine yakınlarındaki Radvâ dağında yaşadığını, kendisine yiyecek ulaştırıldığını, yanında bulunan bir aslan ve kaplan tarafından korunduğunu, bu durumun Allah’ın dilediği bir müddete kadar devam edeceğini, zamanı gelince

mehdî olarak ortaya çıkıp hâkimiyetini kuracağını iddia etmiştir. Bu inancın Küseyyir ve Seyyid el-Himyerî’nin şiirlerine de aksettiği görülmektedir (bk. KEYSÂNİYYE).

Muhammed b. Hanefiyye’nin kahramanlıklarının anlatıldığı, konusu tarihî olaylara uygun olmayan dinî-destanî hikâyeler Türk halk edebiyatında Muhammed Hanefi Cengi, Fars edebiyatının etki alanındaki Güneydoğu Asya ülkelerinde Ḥikâyât-ı Muḥammed Ḥanefiyye adıyla şöhret bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 91-116; Belâzürî, el-Ensâb (Zekkâr), II, 423-424; III, 463-488; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 261-263; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 13, 154, 341-342, 560-561; VI, 17, 75-77, 138; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III,123; Ali b. Muhammed en-Nessâbe, el-Mecdî fî ensâbi’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmgānî), Kum 1409, s. 223; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LIV, 318-359; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Beyrut 1385/1965, I, 243-246; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 169-173; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXII, 38-40; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 110-129; İbn Inebe, ʿUmdetü’ṭ-ṭâlib, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti’l-hayât), s. 389-390; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 15-16; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, II, 54-59; Fr. Buhl, “Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya”, EI² (İng.), VII, 402-403.

Mustafa Öz

MUHAMMED b. HASAN

(bk. ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan).

MUHAMMED HASAN HAN

(محمّد حسن خان)

(ö. 1313/1896)

İranlı devlet adamı ve yazar.

21 Şâban 1259'da (16 Eylül 1843) Tahran'da doğdu. Kaçar Hanı Nâsırüddin Şah'ın Merâga hâcibüddevlesi Hacı Ali Han'ın oğlu olup anne tarafından Kaçarlar, baba tarafından İlhanlı hükümdarlarının soyundan gelir. Muhammed Hasan, Tahran'daki dârülfünunda eğitim gördükten sonra veliaht Kāsım Mirza'nın yaverliğine getirildi. 1858'de Hûzistan bölgesine vali ve ordu kumandanı, 1861'de de adalet bakanı olan babasının yardımcılığını yaptı. 1863'te büyükelçilik ikinci sekreteri ve askerî ataşe olarak Paris'e gönderildi. 1867'de İran'a döndüğünde şahın özel mütercimi oldu ve seyahatlerinde ona eşlik etti. Bu arada Millet gazetesi için Fransızca'dan yazılar tercüme etti. 1871'de Devlet Basımevi ve ertesi yıl Devlet Tercüme Bürosu başkanlıklarına getirildi ve kendisine "Sanîuddevle" unvanı verildi. Resmî saraylar ve bahçeler yöneticiliği, protokol âmirliği ve Adalet bakanı yardımcılığı gibi görevlere tayin edildiği 1873'te Nâsırüddin Şah'ın ilk Avrupa seyahatine katıldı. Devlet Basımevi ve Tercüme Bürosu yöneticiliği sırasında çeşitli gazetelerin yayımını başlattı, birçok kitap tercüme ettirdi ve telif çalışmalarını yürüttü. Bunlar arasında yazımına daha önce başlanan Nâme-yi Dânişverân adlı biyografik çalışma özellikle anılmalıdır (I-VII, Tahran 1296-1324, şîn harfine kadar). 1878'de Nâsırüddin Şah'la birlikte tekrar Avrupa seyahatine çıktı. 1882'de Meclisi Şûrâ üyeliğine, ertesi yıl Basın Yayın bakanlığına getirildi ve bu görevi hayatının sonuna kadar sürdürdü. 1887'de kendisine "İ'timâdüssaltana" unvanı verildi. Bu arada Paris ve Londra Asya cemiyetleri üyeliklerine seçildi. Şahın 1889'daki Avrupa seyahatine katıldı. 18 Şevval 1313 (2 Nisan 1896) tarihinde vefat etti ve Necef'te defnedildi. Muhammed Hasan çok sayıda kitap telif etmiş ve Fransızca'dan pek çok tercüme yapmıştır. Ancak onun Devlet Basımevi yöneticiliği sırasında başkaları tarafından yazılmış eserleri kendi adına yayımladığı ve bunlardan

Halse yâ Hâbnâme ile Rûznâme-i Hâtırât dışındakilerin ona ait olmadığı ileri sürülmüştür.

Eserleri. 1. Mirʾâtü'l-büldân-ı Nâṣırî. İran bölge ve şehirlerinin tarih ve coğrafyasına dair alfabetik olarak bilgi veren bir kitaptır (I-IV, Tahran 1294-1297 h., 1367 hş.; nşr. Abdülhüseyin Nevâî - Mîr Hâşim Muhaddis, I-III, Tahran 1368-1369 hş.). Eserden bir bölüm Târîḫ-i Bâbil ve Nînevâ adıyla yayımlanmıştır (Bombay 1311). 2. Târîḫ-i Muntaẓam-ı Nâṣırî. Umumi bir tarih olup Hz. Peygamber'in hicretinden 1300 (1883) yılına kadarki olayları kapsar (I-III, Tahran 1298-1300; nşr. Muhammed İsmâil Rızvânî, Tahran 1363-1368 hş.). 3. Maṭlaʿu'ş-şems. Horasan bölgesi, özellikle Meşhed şehri ve yöresinin tarihine, burada yetişmiş kişilerin biyografisine dairdir (Tahran 1301-1303; nşr. Teymûr Burhân Lîmûdihî, Tahran 1362 hş.). 4. Ḫayrât-ı Ḥisân. Adını Rahmân sûresinin 70. âyetinden alan eser, Osmanlı âlimi Mehmed Zihni Efendi'nin Meşâhîrü'n-nisâ adlı kitabının ilâveli tercümesidir (I-III, Tahran 1304-1307). 5. el-Meʾâs̱ir ve'l-âs̱âr. Nâsırüddin Şah'ın kırkıncı hükümdarlık yılı münasebetiyle yazılmış olup onun dönemiyle ilgili olaylar ve ileri gelen kişiler hakkında bilgi içerir (Tahran 1309, 1348 hş.; nşr. Îrec Efşâr, I-III, Tahran 1363-1368 hş.). 6. Dürerü't-ticân fî târîḫi Benî Eşkân. Eşkânîler'in (m.ö. 247-m.s. 225) tarihinden bahseder (I-III, Tahran 1308-1311; nşr. Ni'met Ahmedî, Tahran 1371 hş.). 7. et-Tedvîn fî aḥvâli cibâli'ş-Şervîn. Mâzenderan bölgesindeki Sevâdkûh şehrinin tarihiyle ilgilidir (Tahran 1311). 8. Ḥiccetü's-saʿâde fî ḥacceti'ş-şehâde. Kerbelâ şehidleri hakkındadır (Tahran 1304; Tebriz 1310). 9. Ḫalse yâ Ḫâbnâme. Kaçar hânedanlığını ve o dönemin devlet adamlarını eleştiren edebî nitelikli bir eserdir (Meşhed 1324 hş.; Tahran 1348 hş.). 10. Rûznâme-i Ḫâṭırât-ı İʿtimâdi's-salṭana (Tahran 1345 hş.; nşr. Îrec Efşâr, Tahran 1356 hş.). 11. Taṭbîḳ-i Luġāt-i Coġrâfiyâ-i Ḳadîm ve Cedîd-i Îrân (Tahran 1311; nşr. Muhammed Muhaddis, Tahran 1363 hş.). Muhammed Hasan Han'ın ayrıca Batı dillerinden birçok tercümesi ve yazma halde bir sözlük çalışması vardır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Hasan Han, Maṭlaʿu’ş-şems (nşr. Teymûr Burhân Lîmûdihî), Tahran 1362 hş., neşredenin girişi, s. XVI-XL; a.mlf., Mirʾâtü’l-büldân (nşr. Abdülhüseyin Nevâî - Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1362 hş., Nevâî’nin önsözü, I, s. I-XLVI; Browne, LHP, VI, 453-456; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, I, 151-152; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü’l-fikr), I, Seyyid Rızâ Sadr’ın önsözü; I. Krackovsky, Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 548-550; Rypka, HIL, s. 341; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., I, 264-271; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş., III, 330-348; V. Minorsky, “Muḥammad Ḥasan Khan”, EI² (İng.), VII, 440; Abbas Amanat, “Eʿtemād al-Salṭana”, EIr., VIII, 662-666.

Rıza Kurtuluş

MUHAMMED HASENEYN MAHLÛF

(bk. ADEVÎ, Muhammed Haseneyn).

MUHAMMED HIDIR HÜSEYİN

(محمّد الخضر حسين)

Muhammed el-Hıdr b. Hüseyn b. Alî b. Ömer el-Hasenî (1876-1958)

Tunus asıllı âlim, Ezher şeyhi.

26 Receb 1293'te (17 Ağustos 1876) Tunus'un Nefta şehrinde doğdu. Ahdar lakabını Mısır, Suriye ve İstanbul'u kapsayan seyahatleri sırasında bu bölgelerdeki

kullanıma göre Hıdr olarak değiştirdi. İlim tahsiline Nefta'da başladı, ardından İstanbul'a gidip dayısı Muhammed Mekkî b. Azzûz'un gözetiminde devam etti. Ailesiyle beraber 1888'de Tunus şehrine göç etti ve 1889'da Zeytûne Medresesi'ne girdi. Burada Tunus ıslah hareketinin önderlerinden, Abduh'un arkadaşı Sâlim Bûhâcib'in yanı sıra Ömer b. Şeyh ve Muhammed en-Neccâr'ın talebesi oldu. 1903'te âlimlik diploması aldı. 1904 yılında Tunus'un ilk Arapça dergisi olan es-Saʿâdetü'l-ʿuẓmâ'yı yayımladı. Bazı araştırmacılara göre aynı zamanda Kuzey Afrika'daki ilk ilmî-edebî Arapça dergi sayılan bu yayına yirmi bir sayı çıktıktan sonra Fransızlar tarafından son verildi. Muhammed Hıdır, Muhammed Tâhir b. Âşûr'un teşvikiyle 1905'te Benzert (Bizerte) kadılığı görevini kabul ettiyse de kısa bir süre sonra ayrılarak ders vermek üzere Zeytûne'ye döndü. 1906'da Fransız sömürge yönetiminin tepkisini çeken İslâm'da hürriyet konulu bir konferans verdi. 1907'de Sâdıkıyye Medresesi'ne hoca tayin edildi ve el-Cem'iyyetü'l-Haldûniyye'de Arap edebiyatı dersi vermeye başladı. Daha sonra el-Cem'iyyetü'z-Zeytûniyye adını alacak olan ve eğitimde ıslahı hedefleyen Zeytûne Öğrencileri Birliği'nin kurulmasına katkıda bulundu.

Osmanlı topraklarına seyahat etmek amacıyla 1912'de çıktığı yolculuğu esnasında kütüphanelerindeki nâdir yazmaları inceledi, çeşitli medreseleri ziyaret etti ve buralarda ders verdi. Kahire'de Ahmed Emîn eş-Şinkītî, Şam'da Yûsuf en-Nebhânî ve Saîd el-Cezâirî ile görüştü. Osmanlı

dünyasında siyaset ve kültür alanında birçok çekişme ve problemin varlığına şahit oldu. Aynı yıl İstanbul'a gidip dârülfünunda hocalık yapan dayısı İbn Azzûz'u ziyaret etti. Tunus'a döndükten kısa bir süre sonra Osmanlı topraklarında yaşamaya karar verdi, Şam'a giderken Kahire'ye uğrayıp burada M. Reşîd Rızâ ile görüştü.

Şam'da Sultâniyye Medresesi'nde ders okuttu. Bu arada İstanbul'a ve hac maksadıyla Hicaz'a gitti. Bu dönemde makalelerinde ve konferanslarında Osmanlı hilâfetini desteklemeye çalıştı. 1915'te İstanbul'a gitti ve Enver Paşa tarafından görevle Berlin'e gönderildi. Yaklaşık dokuz ay kalıp Şam'a döndü. Cemal Paşa'nın, faaliyetlerinden şüphelenerek hapse attığı âlim ve aydınların arasında yer aldı. Altı ay sonra muhtemelen Osmanlı hilâfetini destekleyen ve İstanbul'da önemli vazifeler üstlenen Tunuslular sayesinde 29 Ocak 1917'de serbest bırakıldı ve Harp Nezâreti'nde çalışmak üzere İstanbul'a davet edildi. Bazı Tunuslu âlimlerle birlikte ikinci defa Berlin'e gönderildi. Berlin'de Abdülaziz Çâvîş, Abdülhamîd Saîd ve Ahmed Fuâd ile görüştü. Fransız ordusundaki Kuzey Afrikalı askerlerin kaçmasını sağlayarak bir ordu meydana getirip Fransızlar'a karşı savaşmaları için çalıştı. I. Dünya Savaşı sona erince İstanbul'a dönüp Muhammed Bâş Hambe ile buluştu ve onun oluşturduğu Tunus-Cezayir Kurulu'na yardım etti. İstanbul'un Müttefik kuvvetler tarafından işgali üzerine Şam'daki Sultâniyye Medresesi'ne döndü. 1919'da burada tesis edilen el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin üyeliğine tayin edildi ve bir yıl boyunca Muhammed Kürd Ali, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Louis Massignon ve Carl Brockelmann ile birlikte çalıştı. Fransa 1920'de Suriye'yi işgal edince Fransız sömürge yönetimine karşı faaliyetlerinden dolayı daha önce hakkında idam kararı verilmiş olduğu için Mısır'a kaçmak zorunda kaldı.

Kahire'de Ahmed Teymûr Paşa'nın aracılığıyla girdiği Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de musahhihlik yaptı. 1924'te Kuzey Afrika'dan Mısır'a göç edenlere yardım amacıyla Cem'iyyetü teâvüni câliyyâti İfrîkıyyâ eş-Şimâliyye'yi kurdu. Mısır'da tanınması büyük ölçüde Ali Abdürrâzık ve Tâhâ Hüseyin'e karşı reddiyeleri sayesinde oldu. Ali Abdürrâzık'ın el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm'üne reddiye olarak yazıp Mısır Kralı Fuâd'a ithaf ettiği çalışması, hilâfetin kaldırılmasına yönelik ulemâ tepkisinin bir ifadesi olduğu kadar Kral Fuâd'ın halifelik teşebbüsüne destek şeklinde de yorumlanmaktadır. Tâhâ Hüseyin'in Fi'ş-şi'ri'l-Câhilî adlı eseri için kaleme

aldığı reddiye Mısır ilim ve kültür hayatındaki yerini pekiştirdi. 1926'da Ezher'in bazı hocaları ile birlikte müslüman halklar arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmek, İslâm'ı asrın ruhuna uygun biçimde anlatmak, ilhâd hareketleriyle mücadele ve Arapça'yı ıslah etmek amacıyla Cem'iyyetü'l-hidâyeti'l-İslâmiyye'yi kurdu ve başkanlığını üstlendi. Bu cemiyetin 1928'de çıkarılan el-Hidâyetü'l-İslâmiyye adlı dergisi II. Dünya Savaşı'na kadar yayımını sürdürdü. Daha önce Ezher'de çeşitli dersler vermekle beraber Muhammed Mustafa el-Merâgī'nin 1928'de Ezher şeyhi olmasıyla sürekli kadroya aktarıldı. 1930'da yayımlanan ve üç yıl sonra adı Mecelletü'l-Ezher olan Nûrü'l-İslâm dergisinin yazı işleri müdürlüğüne getirildi.

1921'den beri el-Menâr'da makaleleri neşredilen Muhammed Hıdır'ın Nûrü'l-İslâm'ın ilk sayısında eski Ezher Şeyhi Muhammed Mustafa el-Merâgī'nin katkılarını anmamasından dolayı M. Reşîd Rızâ tarafından suçlanmasıyla başlayan tartışma uzun süre her iki dergide devam etti. Muhammed Hıdır, 1932'de Kahire'de kurulan Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'nin ilk üyeleri arasına girdi ve el-Muʿcemü'l-vasîṭ gibi önemli projelerin komisyonlarında çalıştı. 1940'ların sonuna kadar Kuzey Afrika'nın sömürge düzeninden kurtarılması için siyasî faaliyetlerini sürdürdü. Bu amaçla Kahire'de Cebhetü'd-difâ' an İfrîkıyyâ eş-Şimâliyye'nin oluşumuna katkıda bulundu ve çalışmalarında yer aldı. 1950'de el-Ḳıyâs fi'l-luġa adlı eseriyle Mısır'daki Hey'etü'l-kibâri'l-ulemâ'ya kabul edildi. 1952'de Hür Subaylar'ın (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) gerçekleştirdiği ihtilâlin ardından Eylül'de Ezher şeyhliğine getirildi. General Muhammed Necîb'in azlinden sonra Ocak 1954'te istifa etti. 13 Receb 1377'de (2 Şubat 1958) ölünce vasiyeti üzerine Ahmed Teymur Paşa'nın yanına defnedildi.

Eserleri. 1. Naḳżu Kitâbi'l-İslâm ve uṣûli'l-ḥükm (Kahire 1344). Muhammed İmâre, Ali Abdürrâzık'ın eseriyle bu tenkidi Maʿreketü'l-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm adıyla yeniden neşredip değerlendirmiştir (Kahire 1410/1989). 2. Naḳżu Kitâbi Fi'ş-Şiʿri'l-Câhilî (Kahire 1345). Yeğeni Ali Rızâ et-Tûnisî tarafından düzenlenip indeks eklenerek tekrar yayımlanmıştır (Dımaşk 1397/1977). 3. el-Ḳıyâs fi'l-luġati'l-ʿArabiyye (Kahire 1353). 1922'de el-Menâr'da çıkan yazılarının bir araya getirilmesinden oluşan eser, diğer araştırmaları ile beraber Ali Rızâ et-Tûnisî'nin hazırladığı

Dirâsât fi'l-luġa'l-ʿArabiyye ve târîḫihâ içinde de basılmıştır (Dımaşk 1960). 4. Muḥammed Resûlullāh ve ḫâtemü'n-nebiyyîn (Kahire 1352). Ali Rızâ et-Tûnisî tarafından bazı konferanslarıyla birlikte yeniden neşredilmiştir (Dımaşk 1391/1971). 5. Ḫavâṭırü'l-ḥayât (Kahire

1366, 1373/1953). Türkiye'de bulunduğu günlerden hilâfetin ilgasına kadar geçen zaman içinde şahit olduğu hadiselere temas eden şiirlerinin yer aldığı divanıdır. 6. Resâʾilü'l-ıṣlâḥ (Kahire 1358). Çeşitli konferans ve makalelerini ihtiva eden üç ciltlik eseri bazı değişiklik ve ilâvelerle Ali Rızâ et-Tûnisî tekrar yayımlamıştır (Dımaşk 1391/1971). Bu neşirde ilk iki cilt bazı çıkarmalarla tek cilt haline getirilmiş, III. cilt ise birkaç konferans ve makale daha eklenerek eş-Şerîʿatü'l-İslâmiyye ṣâliḥa li-külli zamân ve mekân başlığı ile neşredilmiştir (Dımaşk 1391/1971). 7. Belâġatü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî, Dımaşk 1391/1971). 8. ed-Daʿve ile'l-ıṣlâḥ (Tunus 1328; Kahire 1346; nşr. Ali b. Hasan el-Halebî, Riyad 1417). 9. el-Ḫayâl fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî (Dımaşk 1340; nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî, Dımaşk 1392/1972). 10. Tûnis ve Câmiʿu'z-Zeytûne (Dımaşk 1391/1971). Ali Rızâ et-Tûnisî tarafından müellifin bazı yazılarının bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. 11. Ṭâʾifetü'l-Ḳādiyâniyye (Kahire 1351, 1970). 12. Tûnis: Sebʿa ve sittîne ʿâmen taḥte'l-iḫtilâli'l-Feransevî (nşr. Kemâl el-Ârif, Tunus 1989, bu eserin ilk baskısı daha önce gerçekleştirilmiştir). 13. Terâcimü'r-ricâl (Tunus 1972). 14. Âdâbü'l-ḥarb fi'l-İslâm (Kahire 1394/1974). 15. el-Bâbiyye ve'l-Bahâʾiyye (nşr. Abdülfettâh Hüseyin ez-Zeyyât v.dğr., Kahire 1405/1984). Muhammed Hıdır'ın bazı konferansları el-Ḥürriyyetü fi'l-İslâm (Tunus 1327/1909), Ḥayâtü'l-luġati'l-ʿArabiyye (Tunus 1327; nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî, Dirâsât fi'l-luġa'l-ʿArabiyye ve târîḫihâ içinde, Dımaşk 1960), el-ʿAẓame (Kahire 1346/1928, Ali Abdürrâzık'ın bir mevlid kandili münasebetiyle Hz. Peygamber hakkında kaleme aldığı yazıya reddiyedir), el-Ḫitâbe ʿinde'l-ʿArab (Kahire 1346) ve ʿUlemâʾü'l-İslâm fi'l-Endelüs (Kahire 1347) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hıdır Hüseyin, Naḳżu Kitâbi Fi’ş-Şiʿri’l-Câhilî (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), Dımaşk 1397/1977, neşredenin girişi, s. 5-6; Ahmed Teymur Paşa, Aʿlâmü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Şevkī Emîn), Kahire 1387/1967, s. 378-381; Muhammed İmâre, Maʿreketü’l-İslâm ve uṣûlü’l-ḥükm, Kahire 1410/1989, s. 169-423; Muhammed Muvâade, Muḥammed el-Ḫıḍır Ḥüseyin: Ḥayâtühû ve âs̱âruh, Tunus 1974; Ali Abdülazîm, Meşîḫatü’l-Ezher münẕü inşâʾihâ ḥatte’l-ân, Kahire 1399/1979, II, 145-162; el-Ezherü’ş-şerîf fî ʿîdihi’l-elfî, Kahire 1403/1983, s. 258-259; Şüyûḫu’l-Ezher (nşr. Vizâretü’l-İʻlâm), Kahire, ts., s. 42-43; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 113-114; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 249-251; Muhibbüddin el-Hatîb, “es-Seyyid Muḥammed el-Ḫıḍır Ḥüseyin”, ME, XXIX (1957), s. 736-744; M. Receb el-Beyyûmî, “Muḥammed el-Ḫıḍır Ḥüseyin”, a.e., XLII/1 (1970), s. 58-64; XLII/3 (1970), s. 233-239; M. Ali en-Neccâr, “el-Merḥûm eş-Şeyḫ Muḥammed el-Ḫıḍır Ḥüseyin”, MMLA, XIV (1962), s. 323-334; J. Majed, “al-K̲h̲aḍir, Muḥammad b. al-Ḥusayn”, EI² (İng.), IV, 906-907.

Ali Cumʻa

MUHAMMED b. HİNDUŞAH

(bk. ŞEMS-i MÜNŞÎ).

MUHAMMED HUDÂBENDE

(bk. OLCAYTU HAN).

MUHAMMED el-HÛT

(محمّد الحوت)

Ebû Abdillâh (Ebû Abdirrahmân) Muhammed b. Dervîş b. Muhammed el-Hût el-Beyrûtî el-Alevî (ö. 1276/1860)

Muhaddis, Şâfiî fakihi.

1209'da (1794) Beyrut'ta doğdu. Hz. Ali'nin soyundandır. Kur'an'ı ezberledikten sonra Muhammed el-Müseyyerî el-İskenderânî'den usûlü'd-dîn okuyarak başladığı öğrenimini sürdürmek için 1228'de (1813) Şam'a gitti ve özellikle Abdurrahman et-Tîbî, Muhammed Emîn İbn Âbidîn ve Abdurrahman b. Muhammed el-Küzberî'den istifade etti. Temel İslâmî ilimler yanında felsefe, mantık, şiir ve edebiyat alanındaki eserleri okudu. 1231'de (1816) Beyrut'a döndü. 1236 (1821) yılına kadar Kitap ve Sünnet'le ilgili ilimlerle uğraştı. Bu arada el-Câmiu'l-Ömeriyyü'l-kebîr'de ders okuttu, bir taraftan da vaaz ve irşadla meşgul oldu. Değişik meslek gruplarından insanların bu derslere devam etmesini sağlamak için özel gayret sarfetti. En tanınmış talebesi, daha sonra Beyrut müftülüğü görevinde bulunan Abdülbâsıt el-Fâhûrî'dir. Ayrıca Ebü'l-Hasan Kāsım b. Muhammed el-Kestî, Ömer Hâlid ile oğulları Abdurrahman ve Muhammed de kendisinden faydalandı. Sünnete bağlı bir âlim ve zâhid olan, ayrıca şiirle de uğraşan Muhammed el-Hût tasavvufa yönelmiş ve geçimini temin edecek kadar ticaretle uğraşmıştır. Muhammed el-Hût 8 Zilhicce 1276'da (27 Haziran 1860) Beyrut'ta vefat etti ve Bâşûre Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. ed-Dürretü'l-vażʿiyye fî tevḥîdi rabbi'l-beriyye. Akaide dair olup Muhammed Misbâh el-Hût tarafından neşredilmiştir (Beyrut, ts.). 2. er-Risâletü'r-râʾiḳa. Halku'l-efʻâl hakkında filozoflar, Muʻtezile kelâmcıları ve Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerinin ele alındığı bir risâledir. 3. el-ʿAḳīdetü'l-fâʾiḳa. Müellifin talebesi Abdülbâsıt el-Fâhûrî'ye imlâ ettiği küçük bir risâledir (Mahmûd Selîm el-Hût, s. 139; ed-Dürretü'l-vażʿiyye ile birlikte basılan son iki risâle, Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından yine aynı eserle birlikte Resâʾil fî beyâni ʿaḳāʾidi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa adıyla

yeniden yayımlanmıştır [Beyrut 1403/1983, 1404/1984]). 4. Esne'l-meṭâlib fî eḥâdîs̱ muḫtelifeti'l-merâtib. Halk arasında hadis diye bilinen meşhur sözlerin sıhhat derecesini tesbit amacıyla kaleme alınan ve 1784 rivayet ihtiva eden eser 1265'te (1849) tamamlanmıştır. Müellifin oğlu Abdurrahman'ın alfabetik sıraya koyduğu bu çalışma Beyrut (1319) ve Kahire'de (1346) basılmış, daha sonra Halîl el-Meys tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1403/1983). Ancak bu son baskı hatalarla doludur (örnekler için bk. a.g.e., s. 141-144). Kemâl Yûsuf el-Hût'un el-Eḥâdîs̱ü'l-müşkile fi'r-rütbe adıyla yayımladığı eser de bu kitaptır (Beyrut 1403/1983). 5. Ḥüsnü'l-es̱er fîmâ fîhi ḍaʿf ve'ḫtilâf min ḥadîs̱ ve ḫaber ve es̱er. Gazzâlî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Vecîz'ine Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin yazdığı Fetḥu'l-ʿazîz (eş-Şerḥu'l-kebîr) adlı şerhteki hadislerin tahrîcini yapmak üzere İbnü'l-Mülakkın'ın kaleme aldığı el-Bedrü'l-münîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i'ş-Şerḥi'l-kebîr'i özetlemek ve bazı yerlerdeki zaaflarla ihtilâflara işaret etmek amacıyla telif edildiği belirtilen eser (Muhammed el-Hût, Muḫtaṣar, s. 17) fıkıh bablarına göre düzenlenmiştir. Müellifin bir ad vermediği anlaşılan kitabı Muhammed Tevfîk Hâlid Ḥüsnü'l-es̱er başlığıyla neşretmiş (Beyrut 1353/1934), daha sonra bu neşrin eksik ve yanlışlarla dolu olduğunu söyleyen Kemâl Yûsuf el-Hût eseri Muḫtaṣaru Bedri'l-münîr adıyla yeniden

yayımlamıştır (Beyrut 1407/1987). 6. Risâle fî ḥisâbi'l-kes̱r maʿa'ṣ-ṣaḥîḥ. Ferâizle ilgili olup Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından Rahbî'nin er-Rahbiyye'sine Bedreddin el-Mardînî'nin yazdığı şerhle birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1409/1989, 2. bs.).

Muhammed el-Hût'un kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi İbn Ḥacer li'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye, Kitâb fî Ẕikri es-mâʾi'r-ricâli'ḍ-ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn, Kitâb fî Beyâni'ż-żaʿîf min eḥâdîs̱i'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr, Kitâb fî Esmâʾi ricâli'l-Buḫârî, el-Vażżâʿûn ve mâ vażaʿû (diğer eserleri ve nüshaları için bk. Mahmûd Selîm el-Hût, s. 150-161). Mahmûd Selîm el-Hût, Muhammed el-Hût'a dair geniş bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed el-Hût, el-Eḥâdîs̱ü'l-müşkile fi'r-rütbe (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1403/1983, Kāsım Ebü'l-Hasan el-Küstî'nin yazdığı biyografi, s. 7-8; a.mlf., Resâʾil fî beyâni ʿaḳāʾidi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1404/1984, s. 24, 70, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 8-19; a.mlf., Muḫtaṣaru Bedri'l-münîr (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, s. 17, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-12; Tâhâ el-Velî, Beyrût fi't-târîḫ ve'l-ḥaḍâre ve'l-ʿumrân, Beyrut 1993, s. 287-288; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Mevsûʿatü ʿulemâʾi'l-müslimîn fî târîḫi Lübnân el-İslâmî: Ricâlü'l-ḥadîs̱ ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, Beyrut 1414/1993, IV, 143-151; Mahmûd Selîm el-Hût, Şeyḫu Beyrût el-ʿallâme el-imâm Muḥammed el-Ḥût, Beyrut 1994.

Abdülkadir Şenel

MUHAMMED HÜSEYİN MEVLEVÎ

(محمّد حسين مولوي)

(1840-1920)

Ehl-i hadîs hareketinin ileri gelenlerinden Hindistanlı âlim.

17 Muharrem 1256'da (21 Mart 1840) Pencap eyaletinde Amritsar yakınlarındaki Gordaspûr şehrine bağlı Batâle beldesinde doğdu. Bu sebeple Batâlevî (Batâlvî) nisbesiyle de anılır. Babasının adı Abdürrahîm (Rahîmbahş), dedesinin adı Zevk Muhammed'dir. İlk öğrenimini Batâle'de, yüksek öğrenimini Delhi, Aligarh ve Leknev'de yaptı. Müftî Sadreddin Han Âzerde Dihlevî, Mevlânâ Gülşen Ali Cavnpûrî ve Mevlânâ Nûrü'l-Hasen Kandehlevî gibi âlimlerden özellikle fıkıh ve usûl-i fıkıh dersleri aldı. Hindistan'da XIX. yüzyılın sonunda, tarihi ehl-i hadîs* çizgisini devam ettirmek üzere ortaya çıkan Ehl-i Hadîs Cemaati'nin kurucusu Nezîr Hüseyin Dihlevî'den hadis okudu. Uzun süre sohbetinde bulunduğu bu hocasının Miʾyârü'l-ḥaḳ adlı kitabının telifinde ona yardım etti. 1864'te öğrenimini tamamlayıp Batâle'ye döndü ve tefsir dersleri verip vaaz etti.

Muhammed Hüseyin, muhalifleriyle giriştiği polemikler sebebiyle Urduca İşâʿatü's-sünne adlı aylık dergiyi çıkarmaya başladıktan sonra üne kavuştu. Derginin ilk üç sayısı, Amritsar'da neşredilen Sefîr-i Hind gazetesinin eki halinde (Nisan-Haziran 1878) ve ardından müstakil olarak yayımlandı. Muhammed Hüseyin, Ehl-i hadîs grubunun ilk süreli yayını olan bu dergide hıristiyanları, bid'at fırkalarını, Ehl-i Kur'ân ekolünü, Kādiyânîler'i, modernistleri ve başta Hanefîler olmak üzere mezhep imamlarını taklit edenleri sert bir dille eleştirdi. Onun en büyük hedeflerinden biri Kādiyânîler ve liderleri Mirza Gulâm Ahmed'di. Önceleri Ehl-i hadîs hareketi içinde yer alan, daha sonra ayrılarak Kādiyânîlik'in temellerini atan bu eski ders arkadaşına ilk defa o karşı çıktı ve bütün Kuzey Hindistan'ı dolaşarak Ahmediyye hareketi liderinin ve müntesiplerinin

mürted veya sapık olduğuna dair yaklaşık 200 âlimin imzasını taşıyan bir fetva aldı (8 Mayıs 1891). Bu çabaları sonucunda 1899'da Pencap hükümeti Mirza Gulâm Ahmed'in faaliyetlerini sınırlayan bir karar aldı (May, s. 137-138). Onun yazılarında hedef aldıklarından biri de Ehl-i hadîs hareketinden koparak hadisin delil olma değerini inkâr eden ve sadece Kur'an'la yetinme iddiasında bulunan Ehl-i Kur'ân grubunun liderlerinden Abdullah Çekrâlevî olup küfrüne fetva veren Hint ulemâsının görüşlerini 1902 yılı sonlarında dergisinde yayımladı (Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, s. 31-32); bunun üzerine hükümet Çekrâlevî'nin hayatını korumak zorunda kaldı (Azîz Ahmed, s. 147).

Hindistan halkının çoğunluğunu oluşturan muhtelif mezheplere mensup müslümanlar ve özellikle Hanefîler de Muhammed Hüseyin'in hedeflerinden biri haline gelmiştir. İctihad, taklit, hadisle amel gibi meseleler ve bunların uygulamadaki yansımalarını teşkil eden namazda rükûdan sonra elleri kaldırma, cemaatle namazda Fâtiha sûresinden sonra "âmin"i yüksek sesle söyleme ve imama uymakla beraber Kur'an da okuma gibi konular çevresindeki tartışmalar çeşitli makale ve kitapların yazılmasına vesile oldu. Onun bu konularla ilgili olarak Hanefî âlimlerine meydan okuması, Mahmûd Hasan Diyûbendî'nin Edille-i Kâmile (İẓhâr-ı Ḥaḳ) adlı bir eseri kaleme almasına yol açtı. Mevlevî'nin Hindistan'daki Hanefîler'i temsil eden Diyûbend ekolünün kurucularından Muhammed Kāsım Nânevtevî ile yaptığı tartışma da ünlüdür (Metcalf, s. 285). Abdülhay el-Hasenî, onun Sünnî gruplarla giriştiği bu polemiklerin faydasız tartışmalara dönüştüğünü, hatta fitneye sebep olduğunu, bazı çatışmalara zemin hazırladığını, İslâm'ı ve müslümanları zaafa düşürdüğünü söyler ve bunu farkeden Mevlevî'nin daha müsamahakâr bir yol izlediğini kaydeder (Nüzhe, VIII, 427-428).

Muhammed Hüseyin, itikadda sahih rivayetlere dayanan Selef'in görüşlerine tâbi olmayı ve amelde herhangi bir mezhebi taklit etmeden nasların zâhirine bağlanmayı savunmakta, âlimlerin görüşlerini de Kitap ve Sünnet ışığında değerlendirmektedir. Ancak taklidin reddine ve herkesin ictihad etmesi anlayışına dayanan bu düşüncenin zamanla Seyyid Ahmed Han'da olduğu gibi yeni Mu'tezilî düşüncelere, Abdullah Çekrâlevî'de hadisin inkârına, Gulâm Ahmed Kādiyânî'de nübüvvet iddialarına kadar vardığını görünce onun kendisini Hanefî Ehl-i hadîs olarak nitelendirmeye

başladığı söylenmektedir (Hâlid Mahmûd, II, 384-389). Muhammed Hüseyin'in Ehl-i hadîs hareketi açısından önemli bir faaliyeti de bu ismin resmî hüviyet kazanması yönündeki gayretidir. Ehl-i hadîs önceleri kendilerini bu isim yanında Muhammedî ve muvahhid diye adlandırırken muhalifleri onlara Vehhâbî, gayri mukallid, lâ-mezhep gibi isimler vermekteydi. Fakat onlar Vehhâbîlik'le alâkaları bulunmadığını çeşitli vesilelerle açıklamıştır. Muhammed Hüseyin, 1887'de İngiliz hükümetinin Pencap valisine bir dilekçe vererek kendilerine nisbet edilen Vehhâbî isminin bütün resmî dairelerden kaldırılmasını ve adlarının Ehl-i hadîs olarak tescil edilmesini istedi. Bu isteği önce Pencap'ta, ardından bütün Hindistan eyaletlerinde kabul edildi (Metcalf, s. 279, 281; Hâlid Mahmûd, II, 366-367, 370).

Tedrîs, vaaz, irşad ve telif faaliyetleriyle polemikçiliği yanında gazeteciliği ve cemiyetçiliğiyle Ehl-i hadîs hareketine önemli katkılarda bulunan Muhammed Hüseyin 27 Ocak 1920'de vefat etti ve memleketi Batâle'de defnedildi. Onun görüşleri, dergisindeki yazıları dışında kaleme aldığı polemik türü risâleleriyle Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ üzerine yazdığı ta'lîkat ve hâşiyelerde yer almaktadır.

Eserleri. Muhammed Hüseyin'in çoğu Urduca risâleler halinde olan eserleri genellikle Hindistan'daki Ehl-i hadîs hareketinin diğer gruplarla ihtilâflarına dairdir. Onun en önemli eseri kendi yönetiminde yaklaşık yarım asır aylık olarak yayımı süren İşâʿatü's-sünne'dir. Bu dergi önce Amritsar, sonra Lahor'da yayımlanmıştır. Mevlevî'nin diğer eserleri ise şunlardır: el-Burhânü's-sâṭıʿ, et-Tibyân (el-Beyân) fî reddi'l-burhân (içtihad ve taklit konusundadır), el-İḳtiṣâd fî mesâʾili'l-cihâd (cihad aleyhinde kaleme alınmış bir risâle olduğu belirtilmektedir), Müftetaḥu'l-kelâm fî ḥayâti'l-Mesîḥ ʿaleyhi's-selâm, İʿâze-i Raḥmânî, Buġż o Tehâcür, Taḳdîr aôr Cebr o İḫtiyâr, el-İḳtiṣâd fî beyâni'l-iʿtiḳād (Allah'ın sıfatları hakkındadır), el-İḳtiṣâd fî ḥükmi'ş-şehâde ve'l-mîlâd, Keşfü'l-estâr ʿan vechi'l-iẓhâr, Minaḥu'l-bârî fî tercîḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, İs̱bât-ı Nübüvvet, Tevrât o İncîl ki Nisbet İslâmî ʿAḳāʾid, el-Meşrûʿ fî ẕikri'l-iḳtiżâʾ bi'l-muḫâlifîn fi'l-fürûʿ, Hidâyetü'r-Rab li-ibâḥati'ḍ-ḍab, el-Mefâtîḥ fî baḥs̱i't-terâvîḥ, Secde-i Taʿẓîm, Taʿlîḳāt ʿalâ Kitâbi'ṣ-ṣalât ve'l-meġāzî ve't-tefsîr mine'l-Buḫârî, Taʿlîḳāt ʿale'n-nıṣfi'l-evvel mine'l-Mişkât ve Muhammed Hayât es-Sindî'nin el-Îḳāf ʿalâ sebebi'l-iḫtilâf adlı eserinin Urduca'ya çevirisi (nşr.

Atâullah Hanîf Bücyânî, Lahor 1959).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 427-428, 469; Rahman Ali, Teẕkire-i ʿUlemâ-i Hind (trc. M. Eyyûb Kādirî), Karaçi 1961, s. 454-455; L. S. May, The Evolution of Indo-Muslim Thought After 1857, Lahore 1970, s. 137-138; Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Hindustân meyn Ehl-i Ḥadîs̱ ki ʿİlmî Ḫidmât (nşr. M. Hanîf Yezdânî), Sahival 1391/1971, s. 29, 71, 100; Kārî Füyûzurrahman, Meşâhîr-i ʿUlemâ-i Diyûbend, Lahor 1976, I, 568-569; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900, Princeton 1982, s. 212-213, 279, 281, 285, 289; Hâlid Mahmûd, Âs̱ârü'l-ḥadîs̱, Lahor 1988, II, 366-380, 384-390; Hâdim Hüseyin İlâhîbahş, el-Ḳurʾâniyyûn ve şübühâtühüm ḥavle's-sünne, Tâif 1409/1989, s. 31-32; İrşâdülhak Eserî, Pak u Hind meyn ʿUlemâʾey Ehl-i Ḥadîs̱ ki Ḫidmât-ı Ḥadîs̱, Faysalâbâd 1990, s. 124-125, 131; Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s. 144-147; Mehmet Özşenel, Pakistan'da Hadis Çalışmaları (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 74, 82, 87-88; Abdünnebî Kevkeb, "Muḥammed Ḥüseyin Baṭâlevî (Mevlevî)", UDMİ, XIX, 414-416; Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", DİA, X, 508; Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, IV, 31.

Mehmet Özşenel

MUHAMMED b. HÜSEYİN el-VÂSITÎ

(bk. KALÂNİSÎ, Muhammed b. Hüseyin).

MUHAMMED b. İDRÎS

(bk. ŞÂFİÎ).

MUHAMMED İKBAL

(bk. İKBAL, Muhammed).

MUHAMMED İLÎŞ

(محمّد عليش)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İlîş el-Mısrî (ö. 1299/1882)

Mâlikî âlimi, başmüftü.

Receb 1217'de (Kasım 1802) Kahire'de doğdu. Fas asıllı bir aileye mensup olup dedesi hac dönüşü Trablusgarp'a yerleşmiş, amcalarından biri Mekke'de, diğer iki amcasıyla babası Kahire'de yaşamış ve burada vefat etmiştir. Lakabı çeşitli kaynaklarda İllîş, Ulleyş, Uleyş, Aleyş şeklinde kaydedilmişse de doğru telaffuzu bizzat kendisi tarafından belirtildiği üzere İlîş'tir. Bazıları bu lakabı Ali adının küçültme haliyle irtibatlandırsalar da yine kendisi, Fas'ta Alâlişe adlı bir eşraf kabilesinden söz ederek tanınmış mutasavvıf Abdülazîz ed-Debbâğ'ın da ceddi olan ileri atalarından birinin Allûş adını taşıdığını ve lakabının bununla ilgili olduğunu söyler (Ali Paşa Mübârek, IV, 88-89; Delanoue, I, 129-130).

Muhammed İlîş, ilk öğreniminden ve Kur'an'ı ezberledikten sonra 1232'de (1817) Ezher'e girdi. Burada Muhammed el-Emîr es-Sagīr, Abdülcevâd eş-Şebâsî, Avaz es-Sünbâvî, Mustafa es-Selmûnî, Mustafa el-Bûlâkī, Hasan Hamîde el-Adevî gibi âlimlerden ders aldı; kendisine icâzet verenler arasında İbrâhim el-Melevî, Mustafa el-Bennânî, Muhammed Hubeyş bulunmaktadır. İslâmî ilimlerde ihtisas sahibi olarak adını duyurdu ve 1245'te (1829) müderrisliğe başladı; kendi zamanındaki Ezher ulemâsının hemen hepsi onun derslerini takip etti. Bunlar arasında Ezher şeyhi Muhammed el-İnbâbî, Mahlûf el-Minyâvî, Muhammed el-Haddâd, Mansûr el-Adevî, Ahmed el-Üchûrî, Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî ve Abdurrahman el-Bahrâvî'nin adları anılabilir. Ayrıca Şam ulemâsından İbn Âbidînzâde ondan ders almıştır. Hacvî Muhammed İlîş'i, Cennûn lakabıyla tanınan çağdaşı Faslı âlim Muhammed b. Medenî el-Fâsî ile denk görür, bu ikisinin benzerinin Yemen'de Şevkânî ve Irak'ta Âlûsî olduğunu belirtir.

Şevval 1270'te (Temmuz 1854), Ezher şeyhliğinden sonra ikinci sırada öneme sahip Mısır Mâlikî meşihatlığı ve başmüftülüğüne tayin edildi. Takvâ ehli olması yanında ilmî konularda titiz, uzlaşmaz ve heybetli bir kişiliğe sahipti. Bir camide aynı anda birden fazla cemaatle namaza cevaz vermelerinden dolayı Şâfiî ulemâsına şiddetle karşı çıkan İlîş, Mâlikî ulemâsından Hasan el-İdvî'nin verdiği bir fetvayı hatalı görüp bundan dönmesi isteğinin İdvî tarafından kabul edilmemesi yüzünden onu Ezher'de ders okutmaktan menetti. Bunun üzerine toplanan meşâyih meclisi, Mâlikî meşihatlığı unvanı kendisinde kalmakla birlikte bu göreve bağlı resmî yetkileri elinden aldı ve İdvî'yi Ezher'deki görevine iade etti.

Yenilik ve ıslah gayretlerine karşı muhafazakâr bir tavır benimseyen İlîş, Ezher şeyhi Mustafa el-Arûsî'nin müderrisler için klasik icâzet yerine imtihan usulünü getirme yönündeki çalışmalarına muhalefet ettiyse de ondan sonraki Ezher şeyhi Mehdî el-Abbâsî'nin bu projeyi gerçekleştirmesine engel olamadı. Yine 1871-1879 yıllarında Kahire'deki ikameti sırasında Cemâleddîn-i Efgānî'nin Ezher'de ders ve konferans vermesine karşı çıkanların başında İlîş gelmekteydi. Mehdî el-Abbâsî'nin Hanefî olması ve bazı reformlar gerçekleştirmesi sebebiyle, Urâbî Paşa hareketinden sonra Ezher çevresinde ona karşı oluşturulan muhalefette de önemli rol oynayan İlîş, Ezher şeyhi olma arzusunu gerçekleştiremedi; Mehdî görevden alınınca yerine Şâfiî ulemâsından Muhammed el-İnbâbî getirildi (Aralık 1881). Muhammed İlîş, 1882'de Mısır'ın İngiltere tarafından işgali sürecinde Hidiv Tevfik Paşa'ya karşı millî hareket içinde yer aldı, olanlardan hidivi sorumlu tutarak onu Bâbıâli'ye şikâyet etti. Bir grup âlimle birlikte, hidivin İngilizler'le iş birliği yapmak suretiyle dine ve vatana ihanet ettiğine dair fetva verdi.

Tasavvufa karşı müsbet bir tavra sahip olan Muhammed İlîş, Şâzeliyye tarikatına mensuptu. Bununla birlikte dinî ölçülere aykırı tutum ve uygulamalara şiddetle karşı çıkardı. Yöneticilerden uzak durmaya çalışırdı. Ezher'den başka son yıllarına

kadar el-Mescidü'l-Hüseynî'deki hadis derslerini de sürdürdü. İlîş, İngilizler'in yönetimi ele geçirmesi üzerine tutuklandıysa da daha sorgulanmadan 9 Zilhicce 1299 (22 Ekim 1882) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. Mineḥu'l-celîl ʿalâ Muḫtaṣari'ş-Şeyḫ Ḫalîl. Halîl b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fıkhına dair el-Muḫtaṣar'ının şerhi olup Teshîlü Mineḥi'l-celîl adlı kendi hâşiyesiyle birlikte basılmıştır (I-IV, Bulak 1292, 1294; bk. el-MUHTASAR). 2. Hidâyetü's-sâlik ʿalâ şerḥi Aḳrebi'l-mesâlik (I-II, Kahire 1296). Ahmed ed-Derdîr'in Mâlikî fıkhına dair kendi eseri üzerine yazdığı küçük şerhin hâşiyesidir. 3. Fetḥu'l-ʿaliyyi'l-mâlik fi'l-fetvâ ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Mâlik (Fetâvâ Muḥammed ʿİlîş) (I-II, Kahire 1300, 1319, 1356; kenarında İbn Ferhûn'un Tebṣıratü'l-ḥükkâm'ı olarak, Bulak 1300, 1301; Kahire 1321, 1378/1958; bazı fetvalarının değerlendirilmesi için bk. Delanoue, I, 141-167). 4. Hidâyetü'l-mürîd li-ʿAḳīdeti ehli't-tevḥîd (Kahire 1306, kenarında el-Fütûḥâtü'l-ilâhiyyetü'l-vehbiyye'si olarak). Senûsî'nin el-ʿAḳīdetü'l-kübrâ'sının şerhi olup bunun üzerine de el-Ḳavlü'l-vâfi's-sedîd fî ʿaḳīdeti ehli't-tevḥîd adlı bir hâşiye yazmıştır. 5. el-Fütûḥâtü'l-ilâhiyyetü'l-vehbiyye ʿale'l-ʿAḳāʾidi'l-Maḳḳariyye (Kahire 1306). Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin, Necmeddin en-Nesefî'ye ait akaide dair meşhur kitabını nazma çevirdiği İḍâʾetü'd-dücne bi-ʿaḳāʾidi Ehli's-sünne adlı beş yüz beyitlik manzumesinin şerhidir. 6. el-Ḳavlü'l-müncî ʿalâ Mevlidi'l-Berzencî (Kahire 1281, 1301, 1305, 1311, 1319). 7. Vesîletü'l-iḫvân ʿalâ Risâleti'l-ʿallâme eṣ-Ṣabbân (Kahire 1281). Muhammed es-Sabbân'ın beyânla ilgili risâlesinin hâşiyesi olup bunu ayrıca ihtisar etmiştir. 8. Muvaṣṣılü'ṭ-ṭullâb li-Mineḥi'l-vehhâb fî ḳavâʿidi'l-iʿrâb (Kahire 1281). Yûsuf el-Bernâvî'nin nahve dair Mineḥu'l-vehhâb adlı manzumesine yazdığı şerhtir. 9. Ḥallü'l-maʿḳūd min Naẓmi'l-Maḳṣûd (Kahire 1282, 1323, 1329; Mekke 1316). Ahmed b. Abdürrahîm et-Tahtâvî'nin sarfla ilgili eserinin şerhidir. 10. el-Ḳavlü'l-müşriḳ ʿalâ Şerḥi Îsâġūcî fi'l-manṭıḳ (Kahire 1284). Esîrüddin el-Ebherî'nin eseri üzerine Zekeriyyâ el-Ensârî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir. 11. ʿAḳīde behiyye seniyye li-Ehli's-sünneti'l-Muḥammediyye (Kahire 1304). 12. el-Îżâḥ fi'l-kelâm ʿale'l-besmeleti'ş-şerîfe (Îżâḥu ibdâʾi ḥikmeti'l-ḥakîm fî beyâni bismillâhirraḥmânirraḥîm) (Kahire 1295, 1373/1954). Osmanlı âlimi Ebû Saîd el-Hâdimî'ye ait Risâletü'l-besmele'nin muhtasarıdır. 13. Tedrîbü'l-mübtedî ve teẕkiretü'l-müntehî (Kahire 1301). Dört mezhebe göre miras paylarının hesaplanmasına dairdir. 14. Mevâhibü'l-Ḳadîr ʿalâ Mecmûʿi'l-ʿallâme el-Emîr. el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî'nin Mâlikî fıkhına dair eseri için kaleme aldığı şerh olup buna yazdığı hâşiye de et-Teysîr ve't-taḥrîr adını taşır. 15. el-Bedrü'l-münîr. el-Emîrü'l-Kebîr'in el-Mecmûʿunun hâşiyesidir. 16. el-Câmiʿu'l-kebîr ʿalâ Mecmûʿi'l-Emîr. Aynı eser için

kaleme aldığı dört ciltlik bir şerh olup oruç bahsine kadar gelmiştir. 17. Mevâhibü'l-Mâlik. Nûreddin el-Üşmûnî'nin İbn Mâlik et-Tâî'nin el-Elfiyye'si üzerine yazdığı şerhin hâşiyesidir. 18. Feyżü'l-mennân. Abdurrahman el-Ahdarî'nin hesap ve ferâize dair ed-Dürretü'l-beyzâ adlı eserinin şerhidir (bu eserler ve diğer çalışmaları için bk. Ali Paşa Mübârek, IV, 89-91; Delanoue, II, 598-601).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭ, Bulak 1305, IV, 88-92; L. Şeyho, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Beyrut 1910, II, 85; Serkîs, Muʿcem, II, 1372-1374; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 385; Brockelmann, GAL, II, 637-638; Suppl., II, 738-739; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367/1948, III, 212-213; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 301; M. Abdülcevâd el-Kâyâtî, Nefḥatü'l-beşşâm fî riḥleti'ş-Şâm, Beyrut 1401/1981, s. 10; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882), Caire 1982, I, 129-167, 266; II, 598-601; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mısr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 94; a.mlf., el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1990, s. 64-65; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 19-20; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 104.

Ahmet Özel

MUHAMMED b. İSMÂİL el-MEKTÛM

(محمّد بن إسماعيل المكتوم)

Muhammed b. İsmâîl b. Ca‘fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır el-Mektûm (ö. 179/795 [?])

İsmâilîler'in yedinci imamı.

120 (738) veya 121 yılında doğdu. İsmâil'in büyük oğludur. Belli bir dönemde gizlendiğinden "Mektûm" diye anılmıştır. Abbâsîler'e karşı gerçekleştirilen isyanlara katılmayan Muhammed b. İsmâil hakkındaki bilgiler son derece azdır. Dedesi Ca‘fer es-Sâdık'ın ölümüne kadar onun yanında kaldı; ilk İsmâiliyye'nin nüvesini teşkil eden ve İsmâil'in, babası Ca‘fer henüz hayatta iken öldüğü görüşünü savunan bir Şiî grup tarafından imam olarak benimsendi. Bu zümre Ca‘fer es-Sâdık'ın, İsmâil'in ölümünün ardından torunu Muhammed'i gerçek halef tayin ettiğini de ileri sürmüştür. Nevbahtî ve Kummî, Muhammed'i imam tanıyan bu grubu muhtemelen onların sözcüsü ve İsmâil b. Ca‘fer'in âzatlı kölesi olan Mübârek'e nisbetle Mübârekiyye diye adlandırmaktadır. W. Ivanow ise Mübârek kelimesinin İsmâil'in unvanlarından biri olduğunu söylemiş (The Alleged Founder, s. 108-112); aynı ismin İsmâil için kullanılması son yıllarda keşfedilen İsmâilî kaynaklarınca da teyit edilmiştir (meselâ bk. Ebû Ya‘kūb es-Sicistânî, s. 190; Husayn Ibn Fayd Allāh al-Hamdānī, s. 10). Öyle anlaşılıyor ki Mübârekiyye fırkası başlangıçta İsmâil'in imâmetini benimsemişken önce kendisinin, ardından babası Ca‘fer'in ölümü üzerine Muhammed b. İsmâil'e biat etmiştir. Meymûn unvanını da taşıyan Muhammed Mektûm sonraki bazı İmâmî kaynaklarında Meymûniyye'nin imamı olarak zikredilmiştir (İbn Inebe, s. 233; ayrıca bk. MEYMÛN el-KADDÂH). Bu durumda Muhammed b İsmâil'in Meymûn, mensuplarının da Meymûniyye diye anılmasından sonra Mübârekiyye ismi gelişme halindeki İsmâiliyye için kullanılan isimlerden biri olarak düşünülebilir. Bu hususlar dikkate alındığında Muhammed'in, o dönemde gelişmekte olan İsmâiliyye'nin

temelini teşkil eden Mübârekiyye'nin imamı ve amcası Abdullah el-Eftah'tan sonra ailenin en yaşlı üyesi olduğu, bu sebeple de Ali ailesi fertlerinden muayyen bir dereceye kadar saygı gördüğü ortaya çıkmaktadır.

Abdullah el-Eftah'ın ölümünün (149/766) ardından Ca'fer es-Sâdık'a mensup olanların çoğu Mûsâ el-Kâzım'ın imâmetini tanımış, buna bağlı olarak Muhammed b. İsmâil'in imâmeti savunulamaz hale gelmiştir. Büyük ihtimalle bu devrede doğuya gitmek üzere Medine'yi terkedip insanlardan gizlendiği için Mektûm lakabıyla anılmıştır (ayrıca bk. MESTÛR). Kaynaklarda onun yerleştiği yer olarak Kûfe, Rey, Deylem, Nîşâbur, Muhammedâbâd gibi beldeler zikredilmektedir. Anlaşıldığına göre Muhammed önce Irak'ın doğusuna, daha sonra İran'a intikal etmiş, burada diğer Şiî grupları gibi Kûfe'de yerleşmiş olan Mübârekiyye fırkasıyla irtibatını sürdürmüştür. Sonraki İsmâilîler bu muhacereti, İsmâiliyye'nin ilk döneminde başlayıp 297 (910) yılına kadar

devam eden gizlenme devrinin başlangıcının alâmeti saymıştır.

Hayatının son yıllarını belirli sayıya ulaşan mensuplarıyla Güney İran'daki Hûzistan'da geçirdiği sanılan Muhammed b. İsmâil dâîlerini buradan komşu bölgelere göndermiştir. Genel olarak Muhammed'e düşman olan İsnâaşerî kaynakları, onun Mûsâ el-Kâzım'ı Abbâsîler'e hıyanet etmekle suçladığını ileri sürerken aynı kaynaklar, Muhammed'in Irak'ı terketmesinden önce Mûsâ ile barıştığı rivayetine de yer verir (meselâ bk. Küleynî, I, 485-486; Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 263-265; İbn Şehrâşûb, V, 77). Muhammed b. İsmâil'in Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd devrinde (786-809) vefat ettiği bilinmektedir. Onun, 179 (795) yılından hemen sonra Hârûnürreşîd'in Şiî karşıtı politika izlediği ve Medine'de Mûsâ el-Kâzım'ı tutuklatıp Irak'a gönderdiği yıl ölmüş olması muhtemeldir. İdrîs İmâdüddin'e göre Muhammed b. İsmâil Fergana'da ölmüş ve orada defnedilmiştir. Zayıf sayılan bir başka rivayette Nîşâbur'da gömüldüğü belirtilmektedir. Bu arada Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın gizlilik devresindeki imamların naaşlarından artakalanları Kahire'de topladığı da rivayet edilmektedir. Muhammed b. İsmâil'in Medine'de iken İsmâil ve Ca'fer (el-Musaddak) adında iki oğlunun dünyaya geldiği bilinmektedir. Hicretinden sonra Abdullah el-Vefî, Ahmed, Hüseyin ve Ali el-Leys adlı dört oğlu daha olmuştur. Bunlardan Ali el-Leys Abbâsîler tarafından öldürülmüş, Abdullah

ise müteahhir İsmâilîler'ce babasının halefi kabul edilmiştir (İbn Inebe, s. 234 vd.; İdrîs İmâdüddin, ʿUyûn, IV, 356; Destûrü'l-müneccimîn, s. 8-9, 203; Ivanow, Ismaili Tradition, s. 38-39).

İlk İsmâilîler, 286 (899) yılındaki Fâtımîler öncesi bölünmeye kadar Muhammed el-Mektûm'u yedinci ve son imam olarak tanıdılar. Ölümünü kabul etmeyen mensupları onun gerçek İslâm'ın ıslahçısı, yeryüzüne adaleti hâkim kılacak mehdî, nâtık yahut kāim olduğuna inandılar ve yakın zamanda dönmesini beklediler. İsmâiliyye bölününce bir grup, sonraki hareketin merkezî lideri olan müstakbel Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'yi imam kabul etti. İmâmetin devamlılığını benimseyen bu grup Fâtımîler olarak bilinmektedir. Bahreyn ve Güney Irak Karmatîleri tarafından idare edilen İsmâilîler ise Muhammed el-Mektûm'un mehdîliğine inanmaya devam ettiler (EIr., IV, 823-832). "İnsanlığın devri" anlamındaki dinî-tarihî görüşlerine uygun olarak (bk. DEVİR) Muhammed'in son ve büyük nâtık nebî olduğunu ileri süren ikinci grup İsmâilîler, diğerlerinin düşüncesine paralel olarak onun yedinci ve son nâtık nebî olma özelliğini ve kutsal tarihin nihaî devrini başlatmak için ortaya çıkacağı düşüncesini benimsediler (a.g.e., VII, 151-153; Walker, IX [1978], s. 355-366). Onlara göre kıyametle ilgili bu son dönemde Muhammed el-Mektûm altıncı devrin nâtıkı olan Hz. Muhammed'in getirdiği kanunları iptal edecek ve daha önceki şeriatlarda gizlenen değişmez hakikatleri ortaya koyacaktır. Muhammedî şeriata ihtiyaç duyulmayacak ve sadece mânevî bilginin hüküm süreceği bu mesiyanik dönemde Muhammed dünyayı yönetecek, ardından fizikî âlem sona erecektir. İlk İsmâilîler, böylece Muhammed b. İsmâil'i "kāimü'l-kıyâme" (kıyametin imamı) diye kabul etmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 80-86; İbn Havşeb, er-Rüşd ve'l-hidâye (nşr. M. Kâmil Hüseyin, Collectanea [ed. W. Ivanow] içinde), Leiden 1948, s. 189-213; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 58-64; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 480;

Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran 1388/1968, I, 485-486; Ebû Ya'kūb es-Sicistânî, İs̱bâtü'n-nübûˀât (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1966, s. 190; Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, el-Keşf (nşr. R. Strothmann), Bombay 1952, s. 14 vd., 62, 77-103, 109-110, 132-133, 135, 138, 150, 169-170; a.mlf., Serâˀir ve es-rârü'n-nuṭaḳāˀ (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1404/1984, s. 21, 39, 109, 112, 259; Ebû Ca'fer et-Tûsî, İḫtiyâru maˁrifeti'r-ricâl (nşr. Hasan Mustafavî), Meşhed 1348/1969, s. 263-265; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib, Bombay 1313/1896, V, 77; İbn Inebe, ˁUmdetü'ṭ-ṭâlib (nşr. M. Hasan Âli Tâlekānî), Necef 1380/1961, s. 233 vd.; İdrîs İmâdüddin, ˁUyûnü'l-aḫbar ve fününü'l-âs̱âr (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1973, IV, 351-356; a.mlf., Zehrü'l-meˁânî (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1411/1991, s. 204-208; Destûrü'l-müneccimîn (M. J. de Goeje, Mémoire sur les carmathes du Bahrain et les fatimides içinde), Leiden 1886, s. 8-9, 203; W. Ivanow, Ismaili Tradition Concerning the Rise of Fatimids, Bombay 1942, metin, s. 53-58; tercüme, s. 38-39, 240-248; a.mlf., The Alleged Founder of Ismailism, Bombay 1946, s. 108-112; Husayn Ibn Fayd Allāh al-Hamdānī, On the Genealogy of Fatimid Caliphs, Cairo 1958, s. 9-14; S. M. Stern, "Ismāˁīlīs and Qarmaṭians", L'élaboration de l'Islam: Colloque de Strasbourg 12-14 Juin 1959, Paris 1961, s. 99-108; a.mlf., Studies in Early Ismāˁīlism, Leiden 1983, s. 289-298; H. Halm, Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāˁīlīya, Wiesbaden 1978, s. 18-37; J. N. Hollister, The Shiˁa of India, New Delhi 1979, s. 204-206; Farhad Daftary, The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines, Cambridge 1990, bk. İndeks; a.mlf., "The Earliest Ismāˁīlīs", Arabica, XXXVIII/2, Leiden 1991, s. 214-245; a.mlf., "A Major Schism in the Early Ismāˁīlī Movement", St.I, LXXVII (1993), s. 123-139; a.mlf., "Carmatians", EIr., IV, 823-832; a.mlf., "Dawr", a.e., VII, 151-153; W. Madelung, "Das Imamat in der frühen Ismailitischen Lehre", Isl., XXXVII (1961), s. 43-86; P. E. Walker, "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", IJMES, IX (1978), s. 355-366; A. Hamdani - F. de Blois, "A Re-examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of Fatimid Caliphs", JRAS (1983), s. 173-207.

Farhad Daftary

MUHAMMED İSMÂİL ŞEHÎD

(bk. İSMÂİL ŞEHÎD).

MUHAMMED b. KÂ‘B el-KURAZÎ

(محمّد بن كعب القرظي)

Ebû Hamza (Ebû Abdillâh) Muhammed b. Kâ‘b b. Süleym el-Kurazî (ö. 108/726 [?])

Müfessir tâbiî.

Hz. Ali’nin hilâfetinin son yılında (40/661) Kûfe’de doğdu. Gençlik döneminde Medine’ye yerleşti. Hz. Peygamber zamanında dünyaya geldiği ve onu gördüğü rivayet edilmekteyse de bunun doğru olmadığı (Zehebî, V, 65, 67) ve bu bilginin babasıyla ilgili bulunduğu (İbn Hacer, el-İṣâbe, VI, 346) anlaşılmaktadır.

Ebân b. Osman b. Affân, Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib, Câbir b. Abdullah, Zeyd b. Erkam, Abdullah b. Abbas, Amr b. Âs başta olmak üzere pek çok kişiden hadis rivayet eden Muhammed b. Kâ‘b’dan kardeşi Osman, ayrıca Zeyd b. Eslem, Ebû Ma‘şer es-Sindî, Amr b. Dînâr, Muhammed b. Aclân, İbnü’l-Münkedir gibi şahıslar rivayette bulunmuştur. Hz. Ali, İbn Mes‘ûd, Ebû Hüreyre ve Ebü’d-Derdâ gibi sahâbîlerden mürsel rivayetlerinin olduğu söylenen Muhammed b. Kâ‘b’ı İbn Sa‘d, Ali b. Medînî ve Ebû Zür‘a er-Râzî gibi âlimler güvenilir kabul etmiş (İbn Ebû Hâtim, VIII, 67; Zehebî, V, 68), başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hadis kaynaklarında rivayetlerine yer verilmiştir. Muhammed b. Kâ‘b’dan gelen rivayetler umumiyetle nüzûl sebepleri (meselâ bk. Taberî, VI, 7, 28, 89; XXV, 100) ve Kur’an kıssalarıyla (a.g.e., XII, 92-93, 98, 102; XIII, 25, 72; XIX, 169; XX, 68) ilgilidir. Onun zaman zaman te’villere başvurduğu (a.g.e., XXIII, 80, 84) ve fıkhî konulara ilişkin yorumlar yaptığı (a.g.e., VII, 21) görülmektedir. Muhammed b. Kâ‘b, Rebeze Mescidi’ndeki

tefsir dersi sırasında meydana gelen deprem sonucu enkaz altında kalarak öldü (108/726). Ölüm tarihini 117 (735), 118, 120, hatta 129 (747) olarak kaydedenler de vardır.

Tâbiîn neslinden Medine tefsir ekolünün önde gelenlerinden olan Muhammed b. Kâ‘b’ın Ömer b. Abdülazîz’le dostluk kurduğu ve halifeye tavsiyelerde bulunduğu, ayrıca çok Kur’an okuduğu, varlıklı olmasına rağmen servetini tasadduk ederek zühd hayatı yaşadığı ifade edilmektedir. Onun Tefsîrü’l-Ḳuraẓî adıyla bir eser yazdığı kaydedilmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 457). Hz. Peygamber’in, kendisinden sonra Kur’an’ı en iyi inceleyip anlayacağını haber verdiği kişinin Muhammed b. Kâ‘b olduğu rivayet edilmiştir (İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 501).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 370-371; VII, 501; a.e.: el-Mütemmim, s. 134-137; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, I, 564; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VI, 7, 28, 89; VII, 21; XII, 92-93, 98, 102; XIII, 25, 72, 252; XVI, 30; XIX, 169; XX, 68; XXIII, 80, 84; XXIV, 30; XXV, 100; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 67; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LIV, 270; LV, 130-150; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 74, 131; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVI, 340-347; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 65-68; Ebû Abdullah el-Belensî, Tefsîru mübhemâti’l-Ḳurʾân (nşr. Hanîf b. Hasan el-Kāsımî - Abdullah Abdülkerîm Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 315, 410; II, 202, 642; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 345-346; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 420-422; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 1235; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 457; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 248.

Mehmet Emin Maşalı

MUHAMMED KADRİ PAŞA

(ö. 1306/1888)

Kanunlaştırma alanındaki çalışmalarıyla tanınan Mısırlı hukukçu ve devlet adamı.

1237'de (1821-22) Yukarı Mısır'daki Mellevî'de doğdu. Mısırlı bir anne ile Anadolu'dan göç etmiş bir babanın (Kadri Ağa) çocuğudur. İlk öğrenimini bu şehirde yaptı. Ardından Kahire'de Rifâa Râfi' et-Tahtâvî'nin müdür olduğu Yabancı Diller Okulu'na devam etti ve Fransızca öğrendi. Bu okul, özellikle Fransız kanunlarının ve hukuk kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesinde önemli bir rol üstlenmişti. Muhammed Kadri mezun olduktan sonra aynı okulda yardımcı mütercim olarak göreve başladı. Tercüme faaliyetlerini Maliye Nezâreti'ndeki mütercimliği sırasında da sürdürdü. Bu arada hukuka ilgi duyarak Ezher'de İslâm hukuku derslerine devam etti. Kavalalı İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır ordusu Suriye'de yönetimi ele geçirince Şam'a vali tayin edilen Şerif Paşa kâtip olarak onu da yanında götürdü. Buradan İstanbul'a gidip bir süre kaldı ve daha sonra Kahire'ye döndü. Mustafa Fâzıl Paşa Medresesi'nde Arapça ve Türkçe hocalığı yaptı. Ardından Hidiv İsmâil Paşa tarafından oğlunun mürebbîliğine getirildi. Onun üstlendiği görevler arasında Hariciye Tercüme Kalemi reisliği de vardır. Öğretmenliği sırasında çeşitli alanlarda kitaplar yazdı ve Arapça-Fransızca sözlükler hazırladı.

Kadri Paşa, şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra Batılılaşma akımının etkisiyle kurulan mahkemelerin kanunlarını hazırlama işinde de çalıştı. Hidiv İsmâil Paşa döneminde başlayan bu faaliyet sırasında belli başlı Fransız kanunları Arapça'ya çevrildi. "Code Civile"in Arapça'ya tercümesi Rifâa Bey'e, ceza kanununun tercümesi de (Ḳānûnü'l-cinâyât, I-III, Bulak 1282/1865) Muhammed Kadri'ye verildi. Muhammed Kadri bu görevinin yanı sıra Fransız medenî kanununun tercümesinde de Rifâa Bey'e yardımcı oldu. Bu arada Fransa'dan alınan kanunlarla İslâm hukuku hükümlerinin uzlaştırılması problemiyle de ilgilendi. Taṭbîḳu mâ vücide fi'l-Ḳānûni'l-medenî muṭâbıḳan li-meẕhebi Ebî Ḥanîfe adıyla bir kitap yazdı (eserin

yazma nüshası Mısır Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır). Bu faaliyetleriyle önemli bir hukukçu olarak öne çıkan Muhammed Kadri karma istînaf mahkemesi hâkimliğine getirildi ve Adliye nâzırı oluncaya kadar bu görevde kaldı. 1299 (1882) yılındaki Urâbî Paşa isyanının ardından Hidiv Tevfik Paşa döneminde kurulan Şerif Paşa hükümetinde Adliye nâzırı, dördüncü Şerif Paşa hükümetinde önce Maarif, ardından tekrar Adliye nâzırı oldu. Adliye nâzırı iken yeni mahkemelerle (el-mehâkimü'l-ehliyye) ilgili kanunların hazırlanmasına katkıda bulundu. Mısır medenî, ticaret ve ceza soruşturmaları kanunları ile Mısır'ın ilk anayasasının hazırlanmasına iştirak etti. Ardından emekliye ayrıldı. Son dönemlerinde gözleri artık görmeyen Muhammed Kadri Paşa 17 Rebîülevvel 1306'da (21 Kasım 1888) vefat etti.

Eserleri. Kadri Paşa, İslâm hukukunun kanunlaştırılması alanında kanun taslağı şeklinde üç kitap hazırlamıştır. Bunlardan ilki Mürşidü'l-ḥayrân ilâ maʿrifeti aḥvâli'l-insân fi'l-muʿâmelâti'ş-şerʿiyye ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân'dır (Kahire 1308, 1983; Amman 1987). Hidiv İsmâil Paşa, Osmanlı Devleti'ne fazla bağımlı olmamak için Tanzimat sonrasında hazırlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'yi yürürlüğe koymamıştı. Kadri Paşa, İslâm hukukuna dayalı bir medenî kanun ihtiyacını karşılamak üzere Mürşidü'l-ḥayrân'ı kaleme aldı. Ancak bu taslak yürürlüğe konmadı, yayımlanması Kadri Paşa'nın ölümünden sonra gerçekleşti (bk. MÜRŞİDÜ'l-HAYRÂN). İsmâil Paşa muhtemelen, kanun koyucu olarak suçlanmaktan ve muhafazakâr ulemânın muhalefetinden endişe ettiği için bu teşebbüsten vazgeçmiştir. İkinci taslak el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye fi'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye'dir (Bulak 1292, 1298, 1318; Kahire 1325, 1329; İstanbul 1304). Birinci bölümde aile hukuku, ikinci bölümde miras hukukuyla ilgili hükümler düzenlenmiş olup tamamı 647 maddedir (bk. el-AHKÂMÜ'ş-ŞER'İYYE fi'l-AHVÂLİ'ş-ŞAHSİYYE). Üçüncü taslak Ḳānûnü'l-ʿadl ve'l-inṣâf fi'l-ḳażâʾi ʿalâ müşkilâti'l-evḳāf'tır (Bulak 1308, 1311, 1312, 1313, 1320). Eser Abdülazîz Kâhil Bey tarafından Du wakf adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir (Caire 1896). Her üç kitap Hanefî mezhebi esaslarına göre kaleme alınmıştır. Kadri Paşa'nın bunların dışında ed-Dürrü'l-münteḫab min luġāti'l-Fransiyyîn ve'l-ʿArab (Bulak 1875) ve Taṭbîḳu mâ vücide fi'l-Ḳānûni'l-medenî muṭâbıḳan li-meẕhebi Ebî Ḥanîfe (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Kavânîn ve Ahkâm, nr. 80) adlı eserleri

bulunmaktadır (diğer eserleri için bk. Zekî M. Mücâhid, I, 109-111).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Kadri Paşa, Mürşidü'l-ḥayrân, Amman 1987, yayımlayanın önsözü, s. 3-6; a.mlf., Du wakf (trc. Abdulaziz Kahil Bey), Caire 1896; E. Clavel, Droit musulman, Paris 1895, II, 261-424; Serkîs, Muʿcem, II, 1495-1496; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Kahire 1368/1949, I, 109-111; Farhat J. Ziadeh, Lawyers the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt, Stanford 1968, s. 19-21, 31-32; M. Hüseyin Heykel, Terâcimü Mıṣriyye ve Ġarbiyye, Kahire 1980, s. 96-103; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882), Caire 1982, II, 627; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 10; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1990, s. 81, 95, 109, 130; Tevfîk İskârûs, "Muḥammed Ḳadrî Bâşâ", Aʿlâmü'n-nehḍati'l-ḥadîs̱e, el-ḥalḳatü's̱-s̱âniye, Beyrut 1991, s. 221-229; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1994, III, 600-601; Abdülmün'im Şümeys, ʿUẓamâʾü min Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 78-84.

M. Âkif Aydın

MUHAMMED el-KĀİM

(bk. MEHDÎ el-MUNTAZAR).

MUHAMMED b. KALAVUN

(محمّد بن قلاوون)

Ebü'l-Meâlî el-Melikü'n-Nâsır Nâsırüddîn Muhammed b. Kalâvûn (ö. 741/1341)

Memlük sultanı (1293-1294, 1299-1309, 1310-1341).

Muharrem 684'te (Mart 1285) Kahire'de Kal'atülcebel'de doğdu. Memlük Sultanı el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'un oğludur. Ağabeyi el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun'un 693 yılı Muharreminde (Aralık 1293) öldürülmesi üzerine Zeynüddin Ketboğa el-Mansûrî'nin liderliğindeki kumandanların desteğiyle sekiz yaşında tahta çıkarıldı ve devlet yönetiminde yeni görev dağılımı yapıldı. Zeynüddin Ketboğa nâib-i saltanat, Alemüddin Sencer eş-Şücaî vezir, Rükneddin Baybars el-Mansûrî ed-devâdârü'l-kebîr tayin edildi. Ancak Alemüddin Sencer'in Ketboğa'yı bertaraf ederek iktidara tek başına sahip olmak istemesi siyasî krize yol açtı. Alemüddin, desteğini aldığı Burciyye ve Sultâniyye Memlükleri'ni Ketboğa aleyhine kışkırttı. Buna karşılık Alemüddin'in askerlerinden bir kısmı Ketboğa'ya katıldı. Vezirle nâib-i saltanat arasındaki mücadele Vezir Alemüddin Sencer'in öldürülmesiyle sonuçlandı. Sultan Muhammed bu olaydan sonra Ketboğa'nın nüfuzu altına girdi. Ardından Ketboğa, el-Melikü'l-Eşref Halîl'i katleden kumandanlardan biri olan Hüsâmeddin Lâçin'in teşvikiyle, kumandanlar ve devlet adamlarından ülkeyi idare etmekten âciz olan bir çocuğun yerine kendisini sultan ilân etmelerini istedi. Teklifi kabul edilen Ketboğa halife ve el-Melikü'l-Âdil unvanıyla hükümdar ilân edildi (Muharrem 694 / Aralık 1294). Muhammed b. Kalavun annesiyle birlikte Kal'atülcebel'de hapsedildi.

Ülkede kıtlık, veba salgını gibi sıkıntıların yaşandığı bir dönemde Gāzân Han'ın İslâmiyet'i kabul etmesi dolayısıyla kaçıp Sultan Ketboğa'ya sığınan 10.000'den fazla putperest Moğol'un Mısır'da iskân edilmesi ve birçoğunun önemli görevlere getirilmesi yüzünden bir süre sonra sultana karşı muhalefet hareketi ortaya çıktı. Hareketin liderliğini Ketboğa

tarafından nâib-i saltanat tayin edilen Hüsâmeddin Lâçin üstlendi. Hüsâmeddin kumandanların desteğiyle Ketboğa'yı bertaraf etmeye karar verdi. Durumu öğrendiğinde Filistin'de bulunan Ketboğa Dımaşk'a kaçtı. Hüsâmeddin Lâçin, el-Melikü'l-Mansûr unvanıyla sultan ilân edildi (18 Muharrem 696 / 16 Kasım 1296).

Hüsâmeddin Lâçin'in "er-ravku'l-Hüsâmî" diye bilinen arazi tahririyle emîrlerin arazilerini sınırlandırıp gelirlerini azaltma girişimi ve nâib-i saltanat olarak tayin ettiği Mengü Timur'un diğer emîrler üzerindeki tahakkümü yüzünden başlayan muhalefet sonunda Hüsâmeddin Lâçin ve Mengü Timur öldürüldü (11 Rebîülâhir 698 / 16 Ocak 1299). Emîrler, o sırada Kerek'te bulunan Muhammed b. Kalavun'u ikinci defa tahta çıkarmaya karar verdiler ve kendisini Kahire'ye çağırıp sultan ilân ettiler (Cemâziyelevvel 698 / Şubat 1299). Emîr Seyfeddin Sellâr nâib-i saltanat, Emîr Baybars el-Çâşnigîr üstâdüddâr (üstâdâr) oldu.

Muhammed b. Kalavun'un ikinci hükümdarlığı döneminde İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han, kendisine sığınan Memlük emîrlerinin teşvikiyle Memlükler'e karşı Moğollar'ın düşmanca tavrını devam ettirdi. Sonunda Moğollar'ın üzerine sefere çıkılması kararlaştırıldı. 698 Zilhiccesinde (Eylül 1299) Kahire'den ayrılan Muhamed b. Kalavun, Gazze'ye vardığı sırada bazı emîrlerin Ketboğa'yı tekrar tahta çıkarmak istediklerini ve kendisine suikast hazırlığı içinde olduklarını öğrendi. Komplonun engellenmesinden sonra sefere devam eden sultan Hama-Humus arasındaki bir mevkide Moğol kuvvetleriyle karşılaştı ve meydana gelen bu savaşta yenildi (27 Rebîülevvel 699 / 22 Aralık 1299). Gāzân Han Humus'u alarak Dımaşk üzerine yürüdü; kumandanlarından Kıpçak 10 Rebîülâhir 699'da (4 Ocak 1300) Dımaşk'a girdiyse de şehrin iç kalesi alınamadı. Gāzân Han tekrar döneceğini söyleyip Suriye'den ayrıldı. Muhammed b. Kalavun, Mısır'da Gāzân Han'a karşı yeni bir sefer için hazırlıklarını tamamlayarak Suriye'ye hareket etti. Gāzân Han'ın Suriye'de bıraktığı Kıpçak ile haberleşip onu kendi saflarına katılmaya çağırdı. Kıpçak'ın Memlük saflarına geçmesiyle Dımaşk'ta hutbe 100 günlük bir aradan sonra yeniden Muhammed b. Kalavun adına okunmaya başlandı.

Sultan, Memlükler için tehlike oluşturan Dâviyye (Templier) şövalyeleri üzerine sevkettiği donanmayla Ervâd (Ruâd, Arados) adasını fethetti,

böylece sahillerdeki fetih harekâtı tamamlanmış oldu (Muharrem 702 / Eylül 1302). Suriye'yi yeniden istilâ hareketine girişen Moğollar'la Tedmür civarında cereyan eden savaş Memlükler'in zaferiyle sonuçlandı (Şâban 702 / Nisan 1303). Moğollar bu yenilginin intikamını almak için hemen yeni bir sefere çıktılar. Memlük ordusu, Mercisuffer yakınlarında Şekhab mevkiinde üç gün devam eden savaşta İlhanlı ordusunu tekrar bozguna uğrattı (4 Ramazan 702 / 22 Nisan 1303). Gāzân Han'ın yerine geçen kardeşi Olcaytu, Memlükler'in Altın Orda hanı ile ittifak yapmasından çekinerek Muhammed b. Kalavun'a barış teklifinde bulundu, ancak bir sonuç alamadı. Bunun üzerine papaya, İngiltere ve Fransa kralına elçiler gönderip kendisine yardımcı olmalarını istediyse de beklediği yardımı alamadı. Olcaytu ile mücadele halinde olan Memlükler'e ödemekte oldukları vergiyi kesen Ermeniler üzerlerine kuvvet sevkedilince barış isteyip vergilerini ödeyeceklerini bildirdiler.

Emîr Sellâr ve Baybars el-Çâşnigîr'in tahakkümünden bunalan Sultan Muhammed, 708 yılı Ramazan ayında (Şubat 1309) hacca gitmek üzere Kahire'den ayrılacağını ilân etti. Bir süre sonra yola çıkıp Kerek'e vardığında maiyetindeki emîrlere saltanatı bıraktığını bildirdi, Kahire'deki emîrlere de mektup göndererek aralarından birini sultan seçmelerini istedi. Bunun üzerine Baybars el-Çâşnigîr, el-Melikü'l-Muzaffer unvanıyla sultan ilân

edildi (23 Şevval 708 / 5 Nisan 1309). Ancak kısa bir süre sonra emîrlerin büyük bir kısmı Muhammed b. Kalavun'dan yana tavır aldı, bazı emîrlerle askerler gruplar halinde o sırada Dımaşk'ta bulunan Muhammed b. Kalavun'un saflarına katıldı. Endişeye kapılan Baybars el-Çâşnigîr emîrlerini toplayıp fikirlerini sordu. Emîrler, Muhammed b. Kalavun'dan af dileyip saltanatı tekrar kendisine devretmesini söylediler. Baybars, Muhammed b. Kalavun'a bir elçi göndererek saltanatı kendisine bıraktığını bildirdi. Böylece üçüncü defa tahta çıkan Muhammed b. Kalavun (2 Şevval 709 / 5 Mart 1310) ilk iş olarak Baybars ve Sellâr'ı bertaraf edip nâibliklere güvendiği adamlarını tayin etti.

Moğollar'ın Suriye'ye yeni bir sefer düzenlemesi üzerine sultan Şevval 712'de (Şubat 1313) Kahire'den yola çıktı. Yolda Moğollar'ın Rahbe kuşatmasına son verip geri çekildiklerini öğrenince Hicaz'a yönelip hac

farîzasını ifa ettikten sonra Kahire'ye döndü (Safer 713 / Haziran 1313). Sultan Muhammed 715'te (1315) Ermeniler'in hâkimiyetindeki Malatya'yı savaş yoluyla ele geçirdi. Ertesi yıl vergilerini ödemeyen Nûbe halkına karşı asker sevketti. Müslüman olan bir Nûbeli'nin idaresindeki ordu Nûbe'de iktidarı ele geçirdiyse de çok geçmeden öldürüldü. Olcaytu'dan sonra İlhanlı tahtına geçen Ebû Saîd Bahadır Han, Muhammed b. Kalavun'a barış teklifinde bulundu. Taraflar arasında İlhanlı hâkimiyetindeki topraklarda yaşayan müslümanlara hac iznini de kapsayan bir barış antlaşması imzalandı (723/1323).

Saltanatının son yıllarında Muhammed b. Kalavun ile Halife Müstekfî-Billâh'ın arası açıldı. 736 (1336) yılında halife tutuklandı; halkla ve devlet adamlarıyla görüşmesi yasaklandı. Ardından Kūs'a sürgüne gönderildi (737/1337). Sultan Muhammed, Müstekfî-Billâh'ın ölümü üzerine veliahdı Ahmed'i değil aynı aileden İbrâhim'i Vâsiḳ-Billâh lakabıyla halife ilân etti. Ancak ölümünden kısa bir süre önce Ahmed'in Hâkim-Biemrillâh lakabıyla halife ilân edilmesine izin verdi.

Muhammed b. Kalavun 21 Zilhicce 741'de (7 Haziran 1341) vefat etti. Sultan bu üçüncü saltanat döneminde yönetime hâkim olmayı başarmış, Memlükler'in büyük devletler arasında yer almasını sağlamış, Ebû Saîd Bahadır Han ile barış yaparak İlhanlı tehdidine son vermiştir. Ayrıca Resûlîler, Hafsîler, Merînîler, Delhi Sultanlığı, Bizans İmparatorluğu, Fransa Krallığı, Habeşistan Krallığı, Bulgar Çarlığı ve Aragon Krallığı'yla iyi ilişkiler kurmuştur. Cömertliği ve kurnazlığıyla tanınan Muhammed b. Kalavun'un iyi vasıfları yanında insanlara karşı güvensizlik, intikam hırsı ve paraya düşkünlük gibi kötü vasıfları da vardı. Âlimlere değer verirdi. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Alâeddin Konevî, Hatîb el-Kazvînî ve tarihçi Ebü'l-Fidâ onun saygı duyduğu şahsiyetlerdendi. Sultan Kudüs'e su getirtmiş, ziraî faaliyetlere önem vermiş, İskenderiye'de el-Halîcü'n-Nâsırî denilen kanalı kazdırmış, su kanallarını onartmış, haksız yere alınan vergileri iptal etmiştir. İmar faaliyetleriyle de ilgilenmiş; Mısır, Suriye ve Filistin'de çok sayıda cami, medrese, tekke, köprü, sarnıç, han, hamam ve saray yaptırmıştır. Kahire'deki el-Medresetü'n-Nâsıriyye ve el-Câmiu'n-Nâsırî onun devrinde yapılan önemli mimari eserler arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü'l-fâḫir fî sîreti'l-Meliki'n-Nâṣır (nşr. H. R. Roemer), Kahire 1379/1960; Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, Kahire 1285, II, 242, 256; Yûsufî, Nüzhetü'n-nâẓır fî sîreti'l-Meliki'n-Nâṣır (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1406/1986; Safedî, el-Vâfî, IX, 370; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 3, 7 vd., 14-16, 18, 21, 24-26, 47 vd., 52, 56, 73, 135, 158; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1982; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/3, s. 794, 805, 806, 819, 822, 829, 856, 877-878, 883, 898; II/1, s. 70, 841 vd.; II/2, s. 537; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, Kahire 1324, II, 239; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 41, 63 vd., 67, 99, 240 vd.; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, Kahire 1389/1966, IV, 261-262; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, Kahire 1321, II, 83; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, Kahire 1301, I, 150 vd.; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1969, s. 92-101; Mekkî Şübeyke, es-Sûdân ʿabre'l-ḳurûn, Kahire 1964, s. 36-37; Hayât Nâsır el-Haccî, es-Sulṭân en-Nâṣır Muḥammed b. Ḳalâvûn ve Niẓâmü'l-vaḳf fî ʿahdih, Küveyt 1983; Şemseddin eş-Şücâî, Târîḫu'l-Meliki'n-Nâṣır Muḥammed b. Ḳalâvûn eṣ-Ṣâliḥî ve evlâdih (nşr. ve trc. B. Schäfer), Wiesbaden 1985; R. Irwin, The Middle East in the Middle Ages, The Early Mamluk Sultanate 1250-1382, Carbondale 1986, s. 105-124; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 65-81; A. Levanoni, A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nāsir Muḥammad Ibn Qalāwūn (1310-1341), Leiden 1995; M. Abdülazîz Merzûk, en-Nâṣır Muḥammed b. Ḳalâvûn, Kahire, ts.; R. Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks, New-York 1995, bk. İndeks; D. Behrens-Abouseif, "al-Nāṣir Muḥammad and al-Ašraf Qāytbāy-Patrons of Urbanism", Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras (nşr. U. Vermeulen - D. de Smet), Leuven 1995, s. 267-284; P. M. Holt, "an-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn (684-741/1285-1341), his Ancestry, Kindred and Affinity", a.e., s. 313-323; a.mlf., "Qalāwūn's Treaty with the Latin Kingdom (682/1283), Negotiation and Abrogation", a.e., s. 325-334; a.mlf., "al-Nāṣir", EI² (İng.), VII, 991-992; U. Vermeulen, "Some Remarks on a Rescript of an-Nāṣir Muḥammad b. Qalā'ūn on the Abolition of Taxes and the Nuṣayris (Mamlaka of Tripoli, 717/1317)", Orientalia Loveniensia

Periodica, I, Leuven 1970, s. 195-201; Ahmet Ali Bayhan, “Mısır’daki Türk Kültür Varlığından Örnekler: Kahire/Nasır Muhammet b. Kalavun Camii”, Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, sy. 7, Erzurum 2001, s. 23-36.

Kåsım Abduh Kåsım

MUHAMMED b. KĀSIM es-SEKAFÎ

(محمّد بن قاسم الثقفي)

Muhammed b. Kāsım b. Muhammed b. el-Hakem b. Ebî Akīl es-Sekafî (ö. 96/715)

Sind'i fetheden Emevî kumandanı.

72 (691-92) yılında Basra'da doğdu. Babası Kāsım b. Muhammed, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin Basra valisi ve akrabası idi. Henüz genç yaşta Haccâc tarafından Fars bölgesinin merkezi Şîraz'daki öncü kuvvetlerinin başına getirilen Muhammed, daha sonra Sind'in fethine memur edildi. Haccâc 91 (710) yılında Sind Racası Dâhir'in üzerine, Mekrân'daki müslümanlara ve müslüman ticaret gemilerine düşmanca tavır takınması ve Mekrân Valisi Saîd b. Eslem'i öldürenleri koruması sebepleriyle Ubeydullah b. Nebhân ve Büdeyl b. Tahfe el-Becelî'yi göndermiş, ancak yapılan savaşlarda her ikisi de şehid düşmüştü. Muhammed'in emrine 60 milyon dirhem ve 6000 kişilik bir ordu veren Haccâc, Şîraz'da karargâh kurup diğer birliklerin iltihakını beklemesini söyledi. Muhammed, ordunun her türlü ihtiyacını karşıladıktan sonra erzak ve techizatı, mancınıkları ve yeni gelen takviye birliklerini gemilerle Deybül'e gönderip arkasından orduyla Mekrân'a doğru yola çıktı. Mekrân'a varmasının (92/711) ardından Kannezbûr ve Ermâil'i fethetti; daha sonra da kendisine katılan müstakbel Sind valisi Muhammed b. Hârûn'un ordusuyla birlikte Ermâil'den Deybül'e gidip şehri kuşattı. Aynı günlerde, gemilerle yolladığı mancınık ve askerler de limana ulaşarak kuşatmaya katıldılar. Üç ay süren kuşatmanın sonunda müslümanlar tarafından Hindistan'da ilk defa kullanılan mancınıkla ünlü kulenin yıkılmasıyla şehir düştü (93/712). Muhammed emniyeti sağladıktan sonra Deybül'de bir cami yaptırdı ve merkezden gönderilen 4000 kişiyi burada iskân edip Sind'deki diğer şehirlere yöneldi; Nîrûn, Sivîstan

(Sedûsân) ve Bağrûr'u kan dökmeden fethetti. Sivîstan geri alındıysa da Muhammed'in Dâhir'le yaptığı bir savaşta raca hayatını kaybetti (10 Ramazan 93 / 20 Haziran 712). Bu savaştan sonra Rûr (Arûr), Brahmanâbâd ve Mültan fethedilerek çok sayıda esir ve bol miktarda ganimetle birlikte Sind topraklarının tamamı ele geçirildi. Böylece 92-96 (711-715) yılları arasında gerçekleştirilen fetihlerle bugünkü Belûcistan'dan Hindistan'daki Kathiavar'a kadar bütün İndus vadisi İslâm hâkimiyetine girmiş oldu. Dâhir'in eşlerinden biriyle evlenen Muhammed bölge halkına can ve mallarının emniyet altında olduğunu bildirdi; Budist ve Hindular'a din hürriyeti tanıdı ve tapınaklarına dokunmadı. Mültan'ın fethinden etkilenen Bailman (Bhilamalla) racası da kendi arzusuyla İslâm hâkimiyetini benimsedi.

Muhammed b. Kāsım, Kannevc Krallığına karşı yürümek amacıyla hazırlık yaptığı sırada Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin, ardından da Halife I. Velîd'in ölümü üzerine bu planını gerçekleştiremedi. Süleyman b. Abdülmelik halife olunca (96/715) ağabeyi Velîd'in kendisini veliahtlıktan azletmesini desteklediği için kin duyduğu Haccâc'ın akraba ve adamlarına karşı bir harekât başlatarak onları görevlerinden uzaklaştırıp cezalandırma yoluna gitti. Bu arada Muhammed de yerine tayin edilen Yezîd b. Ebû Kebşe es-Seksekî tarafından zincire vurulup Irak'a gönderildi; Vâsıt'ta zindana atılarak işkence altında öldürüldü. İntihar ettiğine veya Dâhir'in intikamını almak isteyen yakınlarının suikastına uğradığına dair rivayetler de vardır. Zeki ve cesur bir kumandan, kabiliyetli bir idareci olan Muhammed b. Kāsım'ın ölümüne Sind'deki müslümanlar kadar gayri müslimler de üzüldü. Çünkü herkese din ve vicdan özgürlüğü tanımış, bütün insanlara hoşgörüyle yaklaşmıştır. Dönemin şairleri ülkeler fetheden bu genç kumandanın arkasından kasideler yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥu'l-büldân, Leiden 1866, s. 435-438, 440-441; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 250, 256; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, Beyrut 1973, I, 187; İbn Havkal, Kitâbü'l-Mesâlik (nşr. M. J. de Geoje), Leiden 1887, s. 476; Bîrûnî,

Tahḳīḳu mâ li'l-Hind, Beyrut 1403/1983, s. 19, 81; Ali b. Hâmid b. Ebû Bekir el-Kûfî, Fetḥu's-Sind: Çeçnâme, Fetiḥnâme-i Sind (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXI, 304-310; H. Cousens, The Antiquities of Sind with Historical Outline, Calcutta 1929, s. 107-109; N. C. Majumdar, Explorations in Sind, Delhi 1934, s. 2; S. M. Hodiwala, Studies in Indo-Muslim History, Bombay 1939, I, 89; Abdullah Mübeşşir et-Tarâzî, Mevsûʿatü't-târîḫi'l-İslâmî ve'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye li-bilâdi's-Sind ve'l-Bencâb fî ʿahdi'l-ʿArab, Cidde 1403/1983, I, 164-226; H. M. Eliot - J. Dowson, The History of India as Told by Its Own Historians, Delhi 1990, I, 119-124, 157, 174, 180, 192, 210, 428, 432, 434, 437; Iqtidar Husain Siddiqui, Perso-Arabic Sources of Information on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhi, New Delhi 1992, s. 44-46; Mahmûd Şît Hattâb, "Muḥammed b. Ḳāsım eş-Şeḳafî Fâtiḥu's-Sind", MMİIr., XVI (1968), s. 127-148; M. Yusuf Abbasi, "Muhammad bin Qasim's Conquest of Sind (A Military Appraisal)", Journal of Central Asia, II/1, Islamabad 1979, s. 159-188; Taswir Husain Hamidi, "Entry Route of Muhammad bin Qasim in South Eastern Sindh", JPHS, XLV/4 (1997), s. 337-345; Y. Friedman, "Muḥammad b. al-Ḳāsim", EI² (İng.), VII, 405-406.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MUHAMMED b. KERRÂM

(محمّد بن كرّام)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm b. Arrâk b. Huzâbe b. el-Berr (el-Berâ’) es-Siczî (ö. 255/869)

Horasan ve Mâverâünnehir’de ortaya çıkan Kerrâmiyye fırkasının kurucusu.

Büyük ihtimalle 190 (806) yılında Sicistan’ın Zerenc şehrinin bir köyünde doğdu. Arap asıllı olduğu belirtilen babası Kerrâm (Kerâm, Kirâm) Benî Nizâr’a, bazılarına göre ise Benî Türâb’a mensuptur (Sem’ânî, V, 43-44; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 21-22). İlk eğitimini köyünde alan Muhammed tahsil için Horasan’a gitti. Nîşâbur’da uzun süre yanında kaldığı Mürcie âlimi ve zâhid Ahmed b. Harb’den faydalandı, zühdle ilgili görüşlerinde onun tesirinde kaldı. Ayrıca diğer bazı hocaların derslerine devam etti. Ali b. İshak el-Hanzalî es-Semerkandî’den Muhammed b. Sâib el-Kelbî’nin Muhammed b. Mervân tarikiyle gelen tefsirini okudu. Daha sonra Belh’te Mürciî İbrâhim b. Yûsuf el-Mâkiyânî’den, Merv’de Ali b. Hacer’den, Herat’ta Mürciî Abdullah b. Mâlik b. Süleyman’dan öğrenim gördü. Mürcie adına hadis uyduran Ahmed b. Abdullah el-Cüveybârî ve Mürciî Muhammed b. Temîm el-Faryâbî’den çok sayıda hadis rivayet etti (İbn Hibbân, I, 142; II, 306).

Kaynaklarda genellikle Mürcie’nin mensubu veya kollarından Kerrâmiyye’nin kurucusu diye gösterilen, bazı eserlerde ise Mürcie kelâmcısı yahut Mürciî bir zâhid olarak tanıtılan Muhammed b. Kerrâm (Zehebî, el-ʿİber, I, 366; İbnü’l-İmâd, II, 131) öğrenimini tamamladıktan sonra gençlik yıllarını Sicistan’da geçirdi. Amelî konularda diğer Mürciîler gibi Ebû Hanîfe’nin fıkhî görüşlerine bağlı kaldı. “Ümmetimden Ebû Hanîfe isimli biri çıkacak ve Allah onun vasıtasıyla sünnetimi yenileyecek” meâlindeki hadisi (Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 106) Ahmed b. Abdullah el-Cüveybârî’den rivayet etti. Bu arada İbrâhim b. Muhammed b. Süfyân, İbrâhim b. Haccâc, Muhammed b. İsmâil b. İshak, Ahmed b. Muhammed b.

Yahyâ ed-Dehhân ve daha pek çok kimse onun derslerine devam edip kendisinden rivayette bulundu (İbn Asâkir, XV, 878; Sem‘ânî, V, 44). Kendini ibadete vermesi geniş bir kesimin etrafında toplanmasına vesile oldu. Özellikle zühd, tecsîm ve teşbihle ilgili görüşlerini Muhammed b. İsmâil b. İshak'ın rivayet ettiği söylenir (a.g.e., V, 42-43).

Sicistan valisinin dinde bid‘atlar ortaya koyduğu gerekçesiyle Muhammed b. Kerrâm'ı öldürtmek istediği, fakat taraftarlarının fazla olması sebebiyle sürgün etmekle yetindiği belirtilmekte (Sübkî, II, 306), ancak vali tarafından ona isnat edilen bid‘atların neler olduğu bilinmemektedir. İbn Kerrâm, Sicistan'dan çıkarılmasının ardından fikirlerini Gûr, Garcistan (Gazne) ve Horasan'ın kırsal kesimlerinde köylüler arasında yaymaya devam etti. Buralarda ayrıca ashâbü'l-hadîs ile Şîa'nın düşüncelerine karşı mücadele verdi (Bağdâdî, s. 215-216; Şehristânî, I, 45). Garcistan'da bulunduğu sırada âbid görünümüyle pek çok kimseyi kendisine bağladı. Bazı taraftarlarıyla birlikte Nîşâbur'a geldiğinde özellikle cahil ve ezilmiş köylüler onun fikirlerini kolayca benimsedi (Bağdâdî, s. 216; İsferâyînî, s. 100; Bosworth, L/1 [1968], s. 6).

Hayatının bu hareketli dönemlerinde Mekke'ye gidip beş yıl süreyle mücavir kaldıktan sonra Nîşâbur'a dönen Muhammed b. Kerrâm'ın Mekke'de kimlerle görüştüğü konusunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ardından Sicistan'a döndü, zühd ve takvâ adına bütün mallarını satıp Nîşâbur'a geçti. Burada dikişsiz deri elbise giydiği, başına beyaz külâh koyduğu, sütçülükle uğraştığı, dükkânında insanlara vaaz ve nasihatte bulunduğu belirtilmektedir. Bu şekilde etrafında avamdan fakir bir kesimi toplamayı başaran İbn Kerrâm, kalbin bilmesi (mârifet) olmasa bile sadece şehâdet kelimesini söylemekle (ikrar) imanın geçerli olduğu fikrini ortaya attı. Ayrıca tecsîm ifade eden bazı görüşler ileri sürmeye başladı; bu arada zühd ve ibadet konusunda âzami hassasiyet

gösterdi. Ancak fikirleri ve hayat tarzı halk arasında tartışılmaya başlandı. Bazıları onu âlim ve dindar bir kimse olarak kabul ederken bazıları düşüncelerini eleştirdi. Özellikle imanın sadece ikrardan ibaret olduğu şeklindeki görüşü Muhammed b. Eslem'den büyük tepki gördü. Abbas b. Hamza ve İbn Huzeyme ise İbn Kerrâm'a mensup kişilerin küfre girdiği, tövbe etmedikleri takdirde öldürülmelerinin gerektiği yönünde fetva

verdiler (İbn Hacer, V, 356). Öte yandan Buhârî'ye gönderdiği bir mektupla imanın artıp eksilmeyeceğini belirten hadis konusunda fikrini sorması, Buhârî'nin de bu hadisi rivayet edenlerin şiddetle dövülmesi ve uzun süre hapsedilmesi gerektiğini yazarak mektubunu iade etmesi (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 21) İbn Kerrâm'ın toplumdaki itibarının sarsılmasına yol açtı. Tâhirîler'in Horasan valisi Tâhir b. Abdullah'ın huzurunda bir grup âlim tarafından sorgulanan İbn Kerrâm, fikirlerinin ilâhî ilham ürünü olduğunu iddia edince 243 (857) yılında vali tarafından Nîşâbur'da hapsedildi. Bir süre sonra serbest bırakıldı ve Şam ordusunun sınırdaki karargâhına gitti, oradan yine Nîşâbur'a döndü. Bu defa Muhammed b. Tâhir kendisini sekiz yıl hapse mahkûm etti (Sübkî, II, 304; İbn Hacer, V, 356). Muhammed b. Kerrâm'ın hapsedilmesinde iman görüşünün, dolayısıyla Mürcie'ye yakınlığının büyük payı olduğu düşünülebilir. 251'de (865) serbest bırakıldığında Kudüs'e gidip vaaz vermeye başladı. İmanın ikrardan ibaret olduğu düşüncesinde ısrar etmesi üzerine kitapları yakıldı; Kudüs valisi tarafından Remle'ye sürgün edildi ve burada vefat etti. Cesedinin Kudüs'e getirilerek Eriha'da Zekeriyyâ peygamberin yanına gömüldüğü rivayet edilmektedir.

Allah'ın arş üzerinde bulunduğunu ve arşı doldurduğunu, O'nun zât ve cevher itibariyle tek olduğunu, bir yerden başka bir yere intikal edebileceğini, ilâhî kelâmın lafız açısından da kadim olduğunu savunan Muhammed b. Kerrâm, Allah'ın zâtıyla ilgili olarak ileri sürdüğü tecsîm doktriniyle vahdeti vücûda zemin hazırlamış, dolayısıyla İslâm düşüncesinde antropomorfist tanrı anlayışının ilk temsilcilerinden kabul edilmiştir. Bunun yanında iman için dilin ikrarını kâfi görmesinin yaşadığı bölgede pek çok kişinin müslüman olmasını kolaylaştırdığı söylenmiştir (bk. KERRÂMİYYE).

Eserleri. Muhammed b. Kerrâm'a yapılan atıflardan günümüze ulaşmayan eserleri hakkında kısmen fikir edinmek mümkündür. 1. Kitâbü't-Tevḥîd. Allah'ın varlığı, sıfatları ve diğer temel akaid meselelerine dair olmalıdır. 2. Kitâbü ʿAẕâbi'l-ḳabr. Allah'ın zâtı ve sıfatları, iman, büyük günah gibi itikadî konularla ilgili olup sonraki müellifler tarafından bu kitaba atıflar yapılmıştır (Bağdâdî, s. 161, 163, 164; İsferâyînî, s. 103-104; Nesefî, I, 112; Şehristânî, I, 124; Semʿânî, V, 43). Eserin bölümlerinden biri hadisçilerin iman anlayışının reddi hakkındadır, müellif burada imanı ikrar ve amel

olarak tanımlayanları reddetmektedir. 3. Kitâbü's-Sır. Şiî İbn Dâî er-Râzî'nin yaptığı alıntılardan eserin İbn Kerrâm'ın kelâmî ve fıkhî görüşlerini içerdiği anlaşılmaktadır. 4. Maḳālât. Zühde ve zahmet içinde yaşamaya (tekaşşüf), ayrıca nefsânî arzulardan kurtulma yollarına dair bazı hadisleri, görüşleri ve diğer ahlâkî konuları içerdiği sanılmaktadır (Massignon, s. 263).

Ömer es-Semerkandî'ye nisbet edilen Kitâbü Revnaḳı'l-ḳulûb adlı eser Muhammed b. Kerrâm'ın biyografisini de ihtiva etmektedir (Ess, Ungenützte Texte zur Kerrāmīya, s. 30-41).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-İktisâb (nşr. Mahmûd Arnûs), Beyrut 1986, s. 21, 27; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 141, 143; Hakîm es-Semerkandî, es-Sevâdü'l-aʿẓam, İstanbul 1887, s. 27; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, I, 142; II, 306; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, Mısır 1991, s. 151; Hâkim en-Nîsâbûrî, Târîẖ-i Nîsâbûr (nşr. R. N. Frye), Mouton 1965, V, vr. 27b; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 161, 163, 164, 215-216; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 100, 103-104; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 112; Şehristânî, el-Milel, Beyrut 1990, I, 45, 124; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 42-44; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ, XV, 877-879; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 106; IV, 21-22; a.mlf., el-ʿİber, I, 366; Safedî, el-Vâfî, Dımaşk 1954, IV, 375-377; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 304-306; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 353-354, 356; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 131; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, s. 260, 263; Süheyr M. Muhtâr, et-Tecsîm ʿinde'l-müslimîn: Meẕhebü'l-Kerrâmiyye, Kahire 1971, s. 48-54; J. van Ess, Ungenützte Texte zur Karrāmīya, Heidelberg 1980, s. 8-11, 30-41; a.mlf., Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin 1991; U. Rudolph, Al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand, Leiden 1996, s. 82-87; Sönmez Kutlu, Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, tür.yer.; a.mlf., "Kerrâmiyye", DİA, XXV, 294-296; M. Şerefeddin [Yaltkaya],

“Kerramiler”, DİFM, III/11 (1929), s. 3; C. E. Bosworth, “The Rise of the Karamiyyah in Khurasan”, MW, L/1 (1968), s. 5-14.

Sönmez Kutlu

MUHAMMED KÜRD ALİ

(محمّد كرد علي)

Muhammed Ferîd b. Abdirrezzâk b. Muhammed (1876-1953)

Suriyeli edebiyat ve tarih âlimi, gazeteci ve yazar.

Dımaşk'ta doğdu. Asıl adı Muhammed Ferîd'dir. Irak'ın Süleymaniye şehrinden Dımaşk'a göç eden Kürt asıllı bir aileye mensuptur. İlkokuldan sonra askerî rüşdiyeye kaydoldu; burada Türk dili ve edebiyatı okudu. Hıristiyan Âzârlılar papaz okuluna iki yıl devam ederek Fransız dili ve edebiyatı dersleri aldı. Başta Tâhir el-Cezâirî olmak üzere Muhammed Mübârek el-Cezâirî, Selîm el-Buhârî gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı ile tarih vb. ilimleri tahsil etti. Ayrıca Voltaire, Rousseau, Montesquieu gibi yazarların eserlerini okuyarak zengin birikime sahip oldu.

On iki yaşında babasını kaybeden Muhammed Kürd Ali, Dîvânü'ş-şuûni'l-ecnebiyye'de altı yıl süren memuriyet hayatında Arapça'dan Fransızca'ya ve Fransızca'dan Arapça'ya çeviriler yaptı. On altı yaşında gazeteciliğe başladı; Şam'ın ilk resmî haftalık gazetesi eş-Şâm'a redaktör olarak girdi. Mısır'ın el-Muḳteṭaf dergisinde yayımladığı ilmî makaleleriyle Arap dünyasında şöhrete kavuştu. 1901'de Kahire'de er-Râʾid el-Mıṣrî gazetesinde çalıştı. Aynı zamanda eẓ-Ẓâhir, el-Müʾeyyed ve el-Müsâmerât gazetelerinde yazı yazdığı gibi Muhammed Abduh ile tanışma fırsatı bularak onun Ezher Üniversitesi'nde verdiği derslere katıldı. Bu sırada Paris'te neşredilen Mecelletü'l-ʿâlemi'l-İslâmî dergisinde de makaleleri yayımlandı. 1906'da Mısır'da el-Muḳtebes dergisini çıkardı. 1908'de dergiyi Şam'a nakletti ve burada yayımını on yıl daha sürdürdü. Aynı adı taşıyan günlük siyasî bir gazete de neşrediyordu.

1909'da Fransa'ya gitti. Burada birkaç ay kalarak kütüphanelerdeki yazma eserleri inceledi ve Fransız filozofu Emile Boutreaux ile tanıştı. Ardından Şam'a döndü. 1913'te ikinci defa Avrupa seyahatine çıktı; Fransa, İtalya, Macaristan ve İstanbul'u ziyaret etti. Bu seyahatten edindiği intibalarını

Ġarâʾibü'l-Ġarb adlı kitabı ve el-Muḳtebes dergisinde yazdığı otuz üç makaleyle anlattı. Yolculuğu sırasında İtalyan tarihçisi Leone Caetani ile tanıştı, onun kütüphanesinden yararlandı ve birçok eserinin malzemesini buradan aldı.

Muhammed Kürd Ali, Şam'a geldikten sonra İttihatçılar'la arasının açılması yüzünden Şam'ı terkedip İstanbul'a gitti. 1918'de Şam'da kurulan ilk Arap hükümetinin ordularıyla birlikte Şam'a döndü. Ardından Maarif Divanı başkanlığına getirildi. 1919'da el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'yi kurarak ilk başkanı oldu ve hayatını bu akademiye adadı. Ayrıca Şam'da oluşturduğu arkeoloji kurumunun yanı sıra Zâhiriyye Kütüphanesi'nin gelişmesini sağladı. Bu kurumu yöneten Kürd Ali diğer Arap ülkelerinde de birer akademinin açılmasına çalıştı ve Kahire Akademisi'nin kurucusu ve ölümüne kadar üyesi oldu.

Cemâleddîn-i Efgānî ile talebesi Muhammed Abduh'un başlattığı ıslah hareketini benimseyen Kürd Ali, Dımaşk Hukuk Enstitüsü'nde öğretim görevi üstlendiyse de genellikle resmî vazifelerden uzak kaldı. Ancak 1920-1922 ve 1928-1932 yıllarında Maarif bakanlığı yaptı. 1921'de üçüncü defa Avrupa seyahatine çıkarak Belçika, Hollanda, İngiltere, İspanya, Almanya, İsviçre ve Macaristan'ı gezdi. Seyahat hâtıralarını elli bir makalede toplayıp Ġarâʾibü'l-Ġarb adlı eserinin ikinci baskısına ekledi. Muhammed Kürd Ali Şam'da vefat etti.

İletişimin bir ıslah vesilesi olarak önemini kavramış olan Muhammed Kürd Ali bu imkândan faydalanmıştır. Gazeteciyi bir eğitimci, akıl hocası, milletleri doğru yola sevkeden, hükümdarları denetleyen ve mazlumları savunan bir kişi olarak görmüştür. el-Muḳtebes dergisinde Osmanlı yönetiminin eksikliklerini ortaya koymakla birlikte Osmanlı câmiasından ayrılmak istememiştir. Buna rağmen birçok Osmanlı valisinin hışmına uğramış, gazetesi kapatılmış ve kendisi yargılanmıştır. Bu sebeple Fransızlar'ın I. Dünya Savaşı'ndan sonra Şam'ı işgalleri sırasında el-Muḳtebes'i kapatmış ve bilimsel araştırmalara yönelmiştir. Taassuba karşı olan Muhammed Kürd Ali, Arap-İslâm medeniyetini savunduğu gibi Batı medeniyetine hayranlığını da gizlememiştir. Batı medeniyetinden faydalanırken Araplar'ın kendi geçmişlerini unutmamaları gerektiğine dikkat çekmiştir. Araplar'ın kültürel yabancılığa düşmemeleri için

Japonlar’ı örnek almalarını özellikle önermiştir. Bu çerçevede Abdülaziz Fehmi Paşa’nın Arapça’yı modernleştirmek maksadıyla Latin harflerini kabul etme fikrine karşı çıkmış ve bunun Kur’an dilini bozma, İslâm kültürünü yok etme amacı taşıdığını belirtmiştir.

II. Meşrutiyet’in ardından İttihatçılar’ın Türkçülük politikasının Osmanlı uyanışını çıkmaza soktuğunu, Osmanlı Devleti’nin sınırları içinde Türkler’in ve Araplar’ın bir arada yaşaması gerektiğini söylemiştir. Ancak I. Dünya Savaşı’ndan ve Osmanlı Devleti’nin parçalanmasından sonra Arap birliğinin kurulmasını desteklemiştir. Muhammed Kürd Ali, İttihatçılar devrinde Türkler ve Araplar’dan oluşan Hürriyet ve İtilâf Fırkası adında siyasî bir parti kurmuştur. Suriye’deki Fransız mandası devrinde de müslüman ve hıristiyanların yer aldığı el-Hizbü’l-vatanî’yi oluşturmuşsa da uzun süre devam ettirememiştir. Tarihçi kişiliğiyle de bilinen Muhammed Kürd Ali, çalışmalarında İslâm medeniyetinin başarılarını ve Ortaçağ’da Avrupa üzerindeki etkisini dile getirmiş, şarkiyatçılara reddiye yazmıştır.

Eserleri. A) Telifleri. Resâʾilü’l-büleġāʾ (Kahire 1908, 1913, 1946, 1954); Ġarâʾibü’l-Ġarb (üç Avrupa seyahatiyle İstanbul ve Mısır gezilerine dair gözlemlerini ve anılarını içerir, Dımaşk 1910; I-II, Kahire 1923); er-Riḥletü’l-enveriyye ile’l-aṣḳāʿi’l-Ḥicâziyye ve’ş-Şâmiyye (Beyrut 1916, 1334); el-Baʿs̱etü’l-ʿilmiyye ilâ Dâri’l-ḫilâfeti’l-İslâmiyye (Beyrut 1916); Ġābirü’l-Endelüs ve ḥâżıruhâ (MMİADm. [1922], II/5, s. 129-346); Ḫıṭaṭü’ş-Şâm (I-VI, Dımaşk 1343-1347/1925-1928); el-Ḥükûmetü’l-Mıṣriyye fi’ş-Şâm (Kahire 1925); el-Ḳadîm ve’l-ḥadîs̱ (el-Muḳteṭaf, el-Muḳtebes, el-Müʾeyyed, eẓ-Ẓâhir dergilerinde çıkan makalelerinden seçmeleri ihtiva eder, Kahire 1343/1925); el-İslâm ve’l-ḥaḍâratü’l-ʿArabiyye (Kahire 1934, 1936, 1950, 1968); el-İdâretü’l-İslâmiyye fî ʿizzi’l-ʿArab (bir önceki eserde yer alan bazı konferanslarıdır, Kahire 1934); Ümerâʾü’l-beyân (kadîm ediplerden bazı ünlülerin biyografileri, edebî kişilikleri ve üslûpları hakkındadır, I-II, Kahire 1355/1937, 1367/1948; Beyrut 1969); Târîḫu’l-ḥaḍâre fi’l-ḳurûni’l-vusṭâ ve’l-ḥadîs̱ (Kahire 1940); Dımaşḳ medînetü’s-siḥr ve’ş-şiʿr (bir önceki eserin bazı bölümlerinin özetinden ibarettir, Kahire 1944, 1404/1984); Aḳvâlünâ ve efʿâlünâ (eski ve yeni örf, âdet ve geleneklerin mukayesesidir, Kahire 1946); el-Müẕekkirât (I-IV, Dımaşk 1948-1951); Ġūṭatü Dımaşḳ (Dımaşk 1949, 1952, 1984); Künûzü’l-ecdâd (üstadı Tâhir el-Cezâirî dışında eski

edip, şair ve müelliflerden elliden fazla kişinin biyografisini içerir, Dımaşk 1950, 1984); el-Muʿâṣırûn (nşr. M. el-Mısrî, Dımaşk 1980); Mecelletü'l-Muḳtebes (toplam sekiz cilt ve iki cüzdür).

B) Neşirleri. Abdullah b. Muhammed el-Belevî, Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn (Dımaşk 1939); Zahîrüddin Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (Dımaşk 1946); Ali b. Ebû Ali et-Tenûhî, el-Müstecâd min feʿalâti'l-ecvâd (Dımaşk 1946); Ebû Abdullah Hasan b. Hüseyin, Bâziyânü'l-ʿAzîz-Billâh, Kitâbü'l-Beyzere fi'ṣ-ṣayd ve âlâtihî (Dımaşk 1947, 1952, 1409/1988); İbn Kuteybe, Kitâbü'l-Eşribe (Dımaşk 1366/1947) (eserleri için ayrıca bk. Sâmî ed-Dehhân, MMİADm., XXX/2 [1955], s. 240-251; Adnân el-Hatîb, MMLADm., XLIV/1-2 [1969], s. 161-180).

Muhammed Kürd Ali ayrıca şu eserleri Fransızca'dan tercüme etmiştir: Yâfmân, Ḳubbeʿatü'l-yahûdî (Kahire 1894); George, el-Fażîle ve'r-rezîle (Kahire 1907); el-Mücrimü'l-berîʾ (I-IV, Kahire 1907); Charles Sinopos, Târîḫu'l-ḥaḍâre (I-II, Kahire 1908).

BİBLİYOGRAFYA

M. Kürd Ali, Ḫıṭaṭü'ş-Şâm, Dımaşk 1928, VI, 411-425; a.mlf., el-Müẕekkirât, Dımaşk 1367-70/1948-51, I-IV, tür.yer.; Brockelmann, GAL Suppl., III, 430-434; Cemâleddin el-Âlûsî, Muḥammed Kürd ʿAlî, Bağdad 1946; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 73; Sâmî ed-Dehhân, Muḥammed Kürd ʿAlî: Ḥayâtühû ve âs̱âruh, Dımaşk 1955; a.mlf., "Muḥammed Kürd ʿAlî", MMİADm., XXX/2 (1955), s. 211-251; a.mlf., "Muhammad Kurd Ali", Mélanges Louis Massignon, Damas 1957, I, 369-394; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 162; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 420-422; Semîr Saykalî, "el-Ḥayâtü'l-fikriyyetü'd-Dımaşḳıyye fî müstehelli'l-ḳarni'l-ʿişrîn: Muḥammed Kürd ʿAlî ve Mecelletü'l-Meşriḳ", el-Ḥayâtü'l-fikriyye fi'l-meşriḳı'l-ʿArabî: 1890-1939, Beyrut 1983, s. 145-171; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 311-312; M. Abdüllatîf Sâlih el-

Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 387-388; Şefîk Cebrî, Muḥâḍarât ʿan Muḥammed Kürd ʿAlî, Beyrut 1409/1989;

Adnân el-Hatîb, Muḥammed Kürd ʿAlî, Dımaşk 1410/1989; a.mlf., "Muḥammed Kürd ʿAlî", MMLADm., XLIV/1-2 (1969), s. 161-180; a.mlf., "Muḥammed Kürd ʿAlî", a.e., LXIV/2 (1989), s. 179-187; R. Hermann, Kulturkrise und Konservative Erneuerung: Muḥammad Kurd ʿAlī (1876-1953), Frankfurt 1990; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, Şeyḫu'l-bâḥis̱în Muḥammed Kürd ʿAlî, Küveyt 1993; Zekî el-Mehâsinî, "Muḥammed Kürd ʿAlî", el-Kitâb, XII/51, Kahire 1953, s. 577-579; M. Kâmil Ayyâd, "Muḥammed Kürd ʿAlî", MMİADm., XXXIV/1 (1959), s. 185-191; A. Havemann, "Between Ottoman Loyalty and Arab 'Independence' Muhammad Kurd Ali", Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 347-356; Îsâ Fettûh, "Muḥammed Kürd ʿAlî", MMLADm., LXIV/4 (1993), s. 712-725; Ch. Pellat, "Kurd ʿAlī", EI² (Fr.), V, 440-441.

Sâmî es-Sakkår

MUHAMMED b. MAHLED

(bk. İBN MAHLED el-ATTÂR).

MUHAMMED MAHLÛF

(محمّد مخلوف)

Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf el-Münestîrî (ö. 1941)

Mâlikî âlimi, biyografi yazarı.

1280 (1863) yılı dolaylarında Tunus'un doğu sahilindeki Münestîr (Monastır) şehrinde doğdu. Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetti ve Hüseyin Lâz, Ali Zehre gibi hocalardan akaid, ferâiz, hesap dersleri aldı. Çeşitli ilimlere ait temel metinleri ezberledi. Öğrenimine dört yıl kadar ara verdikten sonra 1882'de gittiği başşehir Tunus'ta Zeytûne Camii'nde tahsilini sürdürdü. Muhammed Sâdık b. Hamde, Hasan b. Muhammed Şebîl, Muhammed b. Osman en-Neccâr, Hammûde b. Muhammed Tâc, Sâlim b. Ömer Bûhâcib, Muhammed Tayyib b. Muhammed en-Neyfer, Mahmûd Bayram, Mahmûd b. Hoca ders aldığı âlimlerden bazılarıdır. Ayrıca Mehdî el-Vezzânî, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî ve Abdülhay el-Kettânî'den icâzet aldı (Şeceretü'n-nûr, I, 460-471). 1890 yılında Zeytûne Camii'nde akaid, fıkıh ve nahiv dersleri vermeye başladı. 1895'te müderris olarak Münestîr'e gitti. Aynı yıl Kābis (Gabes) şehrinde müftülük ve ardından kadılık görevlerine getirildi. 1901'de Münestîr'e kadı ve buradaki büyük camiye imam-hatip tayin edildi. 1936'da başmüftü oldu ve şer'î meclis başkanlığına getirildi. 15 Haziran 1941 tarihinde vefat edinceye kadar bu görevlerini sürdürdü.

Eserleri. 1. Şeceretü'n-nûri'zzekiyye fî ṭabaḳāti'l-Mâlikiyye. Mâlikî fukahasının biyografisine dair yazılan eserlerin en önemlileri olarak Kādî İyâz, İbn Ferhûn ve Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin çalışmalarını kaydeden müellif bunlardan sonuncusunun XI. (XVII.) yüzyılın başlarına kadar geldiğini, daha sonra yetişen ulemâ hakkında bir kitap yazılmadığı için bu eserini anılan çalışmalara bir zeyil olarak telif ettiğini belirtir. Tarih, coğrafya, isnad, Kur'an'ın cem'i, kurrâ-i seb'a, fukahâ-i seb'a, hadis kaynakları, Kütüb-i Sitte imamları, müctehid imamlar, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y hakkında bilgilerin yer aldığı bir mukaddime ile başlayan kitap yirmi yedi tabaka halinde bir ana bölüm (maksad), eserde geçen fehreselerle ilgili

kısa bir bölüm, hadis ilimleri ve kaynaklarına dair çeşitli bilgilerin yer aldığı bir hâtime, Hulefâ-yi Râşidîn'in fütuhatı ve İfrîkıye emîrleri hakkında bir tetimme ile müellifin memleketi Tunus ve Münestîr'le ilgili bir bölümle sona ermektedir. Esas bölüm Hz. Peygamber'le başlamakta, ashabın önde gelenleri, tâbiîn imamları, İmam Mâlik ve diğer ulemâ tabakaları ile devam etmekte, her tabaka kendi içinde memleketlere göre tasnif edilmektedir. Başlangıçtan XX. yüzyıla kadar tanınmış bütün Mâlikî ulemâsını kapsaması ve özellikle son dönem âlimlerine dair ilk elden bilgi vermesi bakımından önem taşıyan eser Kahire'de yayımlanmış (I-II, 1349-1350), daha sonra birçok ofset baskısı yapılmıştır. 2. Mevâhibü'r-raḥîm fî menâḳıbi Mevlânâ eş-Şeyḫ Sîdî ʿAbdisselâm b. Selîm. Arûsiyye tarikatı şeyhlerinden Abdüsselâm el-Esmer'in hayatına dairdir. Müellif, Esmer'in el-Envârü's-seniyye fî esânîdi'ṭ-ṭarîḳati'l-ʿArûsiyye adlı eserindeki tarikat silsilesine zeyil olarak ona ulaşan kendi silsilesini de eklediği bu kitabını şeyhin müridlerinden Kerîmüddin Abdülkerîm b. Nâsırüddîn el-Bermûnî'nin Ravżatü'l-ezhâr ve münyetü's-sâdâti'l-ebrâr fî menâḳıbi ṣâḥibi'ṭ-Ṭâr'ından ihtisar ettiği için eser Tenḳīḥu Ravżati'l-ezhâr ve münyeti's-sâdâti'l-ebrâr fî menâḳıbi Sîdî ʿAbdisselâm el-Esmer adıyla da anılır (Tunus 1325; Kahire 1386/1966). 3. el-Mâzeriyye (Sefâkus 1356). Münestîr'de hastahane kurulması vesilesiyle kaleme alınan kitap, İbn Ebû Usaybia'nın ʿUyûnü'l-enbâʾ fî ṭabaḳāti'l-eṭıbbâʾ adlı eserinden derlenen tıp tarihine dair mâlûmatı ve tanınmış tabiplerin biyografilerini ihtiva etmektedir. Kitaba bu ad Münestîr'de medfun olan Kuzey Afrikalı Mâlikî âlimi Mâzerî'den dolayı verilmiştir. Muhammed Mahlûf'un ayrıca, hocalarından Sâlim b. Ömer Bûhâcib'in biyografisine dair bir risâlesiyle, el-Muvaṭṭaʾda senedindeki son râvi ile Hz. Peygamber arasında iki kişi bulunan (sünâî) kırk hadisin (bu hadisler için bk. Şeceretü'n-nûr, I, 48-52; II, 204-210) şerhine dair bir eseri olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 1-5, 48-52, 417-447, 460-471; II, 197, 204-210; Ahmed Abdesselem, Les historiens tunisiens, Tunus 1973, s. 27; A. H. Green, The Tunisian Ulama 1873-1915, Leiden 1978, s. 302, 304;

Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 206; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 57; VII, 82; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, IV, 257-262; F. de Jong, "al-Asmar", EI² Suppl. (İng.), s. 93; İrfan Gündüz, "Abdüsselâm el-Esmer", DİA, I, 301.

Ahmet Özel

MUHAMMED b. MAHMÛD

(محمّد بن محمود)

Ebû Şücâ‘ es-Sultânü’l-a‘zam Gıyâsü’d-dünyâ ve’d-dîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed Tapar b. Melikşâh es-Selcûkī (ö. 554/1159)

Irak Selçuklu hükümdarı (1153-1159).

Rebîülâhir 522’de (Nisan 1128) doğdu. Sultan Mahmûd b. Muhammed Tapar’ın oğludur. Çocuk yaşta kardeşi Melikşah ile birlikte, atabeg unvanıyla bu iki kardeş adına Fars bölgesini yöneten ve onlara dayanarak Sultan Mes‘ûd b. Muhammed Tapar’a karşı isyanlar çıkaran Boz-aba’nın (Boz-apa) denetimine girdi. Boz-aba, 540’ta (1145) Sultan Mesud’a karşı Arrân ve bazı Azerbaycan yörelerinin hâkimi Çavlı Candar ile bir antlaşma yaptı. Buna göre Boz-aba, Çavlı istediği takdirde Melik Muhammed’i ona götürecekti. İki yıl sonra müttefikleri Emîr Abdurrahman b. Togayürek ile Emîr Abbas’ın öldürüldüğünü duyan Boz-aba, Muhammed ve Melikşah’ı, bir rivayete göre ise yalnız Muhammed’i İsfahan’da tahta oturttu. Ardından onlarla birlikte Hemedan üzerine yürüdü. Hemedan yakınlarındaki Karategin çayırında yapılan savaşta Boz-aba’nın Sultan Mesud’a yenilip öldürülmesi üzerine iki kardeş savaş meydanından uzaklaştı (542/1147). Bu olaydan sonra Sultan Mesud yeğeni Muhammed’i çağırarak kızıyla evlendirdi ve veliaht ilân edip Hûzistan’a tayin etti. Ertesi yıl Sultan Mesud’a itaatten ayrılmış olan Şemseddin İldeniz, Kaymaz, Korkut, Torumtay gibi

emîrler Muhammed’i başlarına geçirip Bağdat’a geldiler. Ancak Halife Muktefî-Liemrillâh onlara şehrin kapılarını açmadı. Emîrler Sultan Mesud’un gelmekte olduğunu duyunca dağıldılar. Hûzistan’a dönen Muhammed’in bu yanlış hareketi veliahtlığı kardeşi Melikşah’a kaptırmasına sebep oldu. Sultan Mesud’un ölümü üzerine (1 Receb 547 / 2 Ekim 1152) Beylerbeyi Has Beg, Melikşah’ı Selçuklu tahtına çıkarınca Melikşah devlet işlerini ona bıraktı. İki yıl sonra Has Beg’in teklifiyle yerine kardeşi Muhammed’in geçirilmesine karar verildi. Hemedan

Kalesi'ne kapatılan Melikşah (Şevval 547 / Ocak 1153) Hûzistan'a kaçtı ve tahtı ele geçirmek için hazırlanmaya başladı. Sultan Muhammed, Atabeg Ayaz'ı bir orduyla Hûzistan'a gönderip kardeşinin tahtı ele geçirme teşebbüsünü neticesiz bıraktı.

Muhammed'in Emîr İl Kavşut ve diğer bazı kumandan ve devlet adamlarının yönlendirmesiyle Has Beg'i öldürtmesi tepkiyle karşılandı. Bu yüzden Merâga emîri Ahmedîlîler'den Nusretüddin Has Beg ile Arrân ve Azerbaycan hâkimi Şemseddin İldeniz Muhammed'in hükümdarlığını tanımadılar. Şemseddin İldeniz ve diğer emîrler, Hemedan'a giderek amcası Sultan Sencer'in veliahdı olduğu halde bundan faydalanamayan Muhammed Tapar'ın oğlu Melik Süleyman Şah'ı tahta çıkardılar. Vezirliğine Sultan Mesud'un vezirini, emîr hâcibliğe de Alp Argun'u geçirmeye karar verdiler. Görevini kaybedeceğini öğrenen emîr hâcib Hârizmşah Yûsuf, Süleyman'a emîrlerin kendisini tutuklayacağını bildirdi. Süleyman da hazinedeki parayı alarak yakınlarıyla birlikte Hemedan'dan ayrıldı. Süleyman'ın sultanlığı yirmi yedi gün sürdü.

Bu sırada İsfahan'da bulunan Muhammed, Rey hâkimi İnanç'ın olup bitenleri kendisine haber vermesi üzerine Hemedan'a gidip tahta oturdu. Sultan Muhammed, Bağdat'a elçi göndererek Halife Muktefî-Liemrillâh'tan kendi adına hutbe okunmasını istedi. Fakat halife bu isteği şiddetle reddetti. Bir süre sonra dirlikleri halife tarafından zaptedilmiş olan emîrler Sultan Muhammed'e Bağdat'a sefer düzenlenmesi için baskı yapmaya başladılar. Sultan halifeye karşı böyle bir hareketi doğru bulmadıysa da emîrler onun sözlerini dinlemeyip harekete geçtiler. İki ordu Ba'kūbâ yakınlarındaki Becimzâ'da karşılaştı (30 Receb 549 / 10 Ekim 1154). Savaş Abbâsî ordusunun zaferiyle sonuçlandı. Sultan Muhammed'in yardım için gönderdiği Merâga hâkimi Nusretüddin Has Beg Arslanapa kumandasındaki kuvvet yolda bozgun haberini alınca geri döndü.

Öte yandan Horasan ve Mâzenderan'a gidip kendisine destek arayan, ancak aradığı desteği bulamayan Süleyman Şah, İsfahan önüne gelip Câmedâr Reşîd'den şehri kendisine teslim etmesini istedi; fakat Reşîd, Sultan Muhammed'e hıyanet edemeyeceğini söyleyerek bunu reddetti. Emrindeki küçük kuvvetle bir şey yapamayacağını anlayıp Kâşân'a giden Süleyman Şah, Sultan Muhammed'in üzerine kuvvet gönderdiğini duyunca Hûzistan'a

yöneldi, daha sonra Bağdat’a halifenin yanına gitti. Halife Muktefî-Liemrillâh, Süleyman Şah’ın Sultan Muhammed ile savaşması için 3000 kişilik bir yardım kuvveti hazırlattı ve onunla birlikte Bağdat’tan ayrıldı (Rebîülevvel 551 / Mayıs 1156). Hulvan’da Hûzistan meliki Melikşah da onlara katıldı. Arrân’a giderek Şemseddin İldeniz ile buluşan Süleyman Şah’ın etrafında çok sayıda asker toplandı. Bu gelişmeleri öğrenen Sultan Muhammed, Zengîler’den Musul hâkimi Kutbüddin Mevdûd b. İmâdüddin ile nâibi Zeynüddin Ali Küçük’e vaadlerde bulunarak kendisine yardım etmelerini istedi. Onların yardıma hazır olduklarını öğrenince Süleyman Şah ile savaşmak üzere harekete geçti. İki ordu Aras nehri kıyısında karşılaştı (Cemâziyelevvel 551 / Temmuz 1156). Bozguna uğrayan Süleyman Şah Bağdat’a dönerken yolda Ali Küçük tarafından tutuklanıp Musul Kalesi’ne hapsedildi.

Sultan Muhammed, bu zaferin ardından halifeye elçi gönderip Bağdat ve Irak’ta adına hutbe okutmasını istedi. Halifenin isteği reddetmesi üzerine Bağdat’a yürünmesine karar verildi. 551 yılı Zilhicce ayında (Ocak-Şubat 1157) Irak’a giren sultan Bağdat’ı üç ay boyunca muhasara etti. Bunun üzerine halife ile veziri Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre, muhasarayı kaldırmak için Arrân Valisi Şemseddin İldeniz’in Melikşah ve yanında bulunan Arslanşah b. Tuğrul ile birlikte Hemedan’a yürümesini sağladılar. Hemedan’a giren Melikşah, İldeniz ve Arslanşah’ın Sultan Muhammed’in yanındaki emîrlerin ailelerini tutuklayıp mallarına el koyduklarının öğrenilmesi Selçuklu ordusu arasında büyük bir tedirginlik meydana getirdi. Ailesi ve dirliği Hemedan’da olan askerler ordugâhı terketmeye başladılar. Neticede Sultan Muhammed Bağdat’tan ayrılmak zorunda kaldı; Hemedan’a dönerek İldeniz’in ülkesine sefer için hazırlık yapılmasını emretti. Ancak vereme yakalanması bu seferin yapılmasına engel oldu.

Sultan Muhammed, 553 (1158) yılında Kum ve Kâşân yöresinde yağmalarda bulunan kardeşi Melikşah’a haber göndererek yaptıklarına son verdiği takdirde kendisini veliaht tayin edeceğini bildirdi. Fakat Melikşah hareketlerini sürdürdü. Bunun üzerine sultan Melikşah’ı bölgeden uzaklaştırmak için Hemedan’dan ayrıldı. Durumu öğrenen Melikşah Bağdat’a doğru kaçtıysa da sultan onu takip edemedi. Muhammed b. Mahmûd Zilhicce 554’te (Aralık 1159) vefat etti. 30 Zilkade 554’te (13 Aralık 1159) öldüğü de rivayet edilir. Sultan Muhammed akıllı, vakur, iyi

kalpli, doğru sözlü, âlim, âdil, dindar ve cömert bir hükümdardı. Halife Muktefî-Liemrillâh'ın onu "akıllı düşman" olarak tanımladığı söylenir. Muhammed'in ölümü üzerine Süleyman Şah'ın altı aylık hükümdarlığından sonra Irak Selçukluları tarihinde atabeglik devri başladı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 147, 156-158, 161, 164-166, 168-175, 181, 191; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 67, 85, 113, 169, 170, 203-205, 208, 234; a.e. (Ateş), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nuṣra, s. 226-229, 231-255, 285-289; a.e. (Burslan), bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 234; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 136-153; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 462, 464; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 328-330; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 116, 421; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration 1055-1194, Cambridge 1973, s. 32, 45, 65, 66, 86, 88, 95, 103, 109, 127; CHIr., V, 131-133; M. Th. Houtsma, "Muḥammed b. Maḥmûd", İA, VIII, 480-481; C. E. Bosworth, "Muḥammad b. Maḥmūd b. Muḥammad b. Malik<u>sh</u>āh", EI² (İng.), VII, 406-407.

Faruk Sümer

MUHAMMED MÂZÎ

(محمّد ماضي)

Ebü'l-Azâim Seyyid Muhammed Mâzî b. Abdillâh Mahcûb b. Ahmed (1869-1937)

Şâzeliyye tarikatının Azemiyye kolunun kurucusu Mısırlı mutasavvıf ve âlim.

27 Receb 1286'da (2 Kasım 1869) Mısır'ın Reşîd kasabasında doğdu. Ailesi ve hayatıyla ilgili bazı bilgiler, Kitâbü Uṣûli'l-vüṣûl li-maʿiyyeti'r-Resûl adlı eserinin

sonundaki otobiyografisinde yer almaktadır. Buna göre soyu, Hz. Ali'nin oğlu Hasan'dan gelen ve Fas'ta ilk İslâm hânedanı İdrîsîler'i kuran İdrîs b. Abdullah'a (I. İdrîs) dayanır; ayrıca anne tarafından Abdülkādir-i Geylânî vasıtasıyla Hz. Hasan'a ulaşır. Mâzî nisbesi, Fas'taki Ayni-mâzî denen yere nisbetle Mâzî diye anılan büyük dedesinden gelmektedir. Ebü'l-Azâim lakabının ailenin diğer mensupları için de kullanılması bunun aileye verilen bir unvan olduğunu göstermektedir.

Muhammed Mâzî, Mısır'ın Garbiye vilâyetine bağlı Desûk yakınlarındaki Mahalletüebûali kasabasında büyüdü ve ilk öğrenimini burada tamamladı. Daha sonra babasının kendisi ve kardeşleri için özel olarak tuttuğu Ezher müderrislerinden Şeyh Abdurrahman Abdülgaffâr'dan fıkıh, kelâm, nahiv ve hadis okudu. Nahiv alanında derinleşti. Kardeşi Ahmed Ezher'e girince babasına hizmet için onun yanında kaldı ve burada Şeyh Muhammed Kaffâs'tan kelâm ve dil, Şeyh Muhammed Hatîb'den fıkıh dersleri aldı. Babasının kütüphanesinden hikmet ve tıp ilimlerine dair eserler okudu. On dört yaşına gelince Rifâî şeyhi Gānim el-Haşşâb'a intisap etti; iki yıl sonra da Ezher'e girdi. Bu sırada mutasavvıfların sohbetlerine katıldı ve Şâzeliyye şeyhi Haseneyn el-Hisâfî'ye intisap etti. Ardından eğitimini Kahire Dârülulûmu'nda sürdürdü. 1308'de (1890-91) buradan mezun oldu.

İlk olarak 1311 (1893) yılı başlarında Minyâ şehrinde bir okula öğretmen tayin edilen Muhammed Mâzî okul derslerinin yanı sıra halka Mâlikî fıkhı, kelâm ve ahlâk dersleri verdi. Daha sonra Mısır'ın Şarkiye vilâyetiyle Asvan, Halfâ ve Sudan'ın Ümmüdermân (Omdurman), Sevâkin, Hartum şehirlerinde görev yaptı. 1905'ten Ağustos 1915'e kadar Hartum Gordon Külliyesi'nde İslâm hukuku dersleri verdi. Mısır ve Sudan'da yaptığı sohbetler sırasında birçok kişi kendisine intisap etti.

Muhammed Mâzî, İngiltere'nin Sudan'da gerçekleştirdiği idarî reformlara karşı çıktığı için 1915'te Minyâ bölgesine dönmeye mecbur edildi; bir yıl sonra da Kahire'ye yerleşmesine izin verildi. Kahire'de tarikat faaliyetlerini sürdürürken başlattığı tecdid ve ihyâ hareketini, müridlerinden Ali Abdurrahman el-Hüseynî'nin 1914-1923 yılları arasında yayımladığı es-Saʿâdetü'l-ebediyye dergisiyle 1925-1927 yıllarında çıkan el-Medînetü'l-münevvere dergisinde yazdığı yazılar ve müridleri vasıtasıyla çevreye yaymaya çalıştı. el-Medînetü'l-münevvere, el-Fâtiḥ dergisiyle birleşerek el-Fâtiḥ ve'l-Medînetü'l-münevvere adını almıştır.

Mısır'da İngiliz mevcudiyetine şiddetle karşı çıkan Muhammed Mâzî 1919 devrimi sırasında iki defa tutuklandı. Türkiye'de hilâfetin kaldırılmasının ardından bu konuyu görüşmek üzere 20 Mart 1924'te Kahire'de düzenlenen toplantı sonunda kurulan Cemâatü'l-hilâfeti'l-İslâmiyye bivâdi'n-Nîl'in başına getirildi. Bu kurum ona, Kral Ahmed Fuâd'ın hilâfete adaylığına karşı etkili bir muhalefet oluşturma imkânı verdiği gibi Mayıs 1926'da Kahire'de bir hilâfet kongresinin tertip edilmesi ve Ahmed Fuâd'ın adaylığının nihayete erdirilmesi çalışmaları için de önemli destek sağladı.

Muhammed Mâzî'nin kurduğu, Şâzeliyye tarikatının Azemiyye (Azâyimiyye) kolunun Mısır'da resmen kabulü Nisan 1933 tarihinde gerçekleşmiştir. İleri gelen müridlerinden kardeşi Mahmûd Mâzî'nin kendisinden ayrılarak Mahmûdiyye-Azemiyye adıyla yeni bir kol teşkil ettiği belirtilmektedir. 28 Receb 1356'da (4 Ekim 1937) Kahire'de vefat eden Muhammed Mâzî, Sultânü'l-Hanefî Camii'nin yanındaki zâviyesine gömüldü. Daha sonra buraya Azemiyye tarikatının merkezi olarak kullanılan bir cami inşa edildi (1962). Kendisinden sonra yerine geçen oğlu Ahmed'in (ö. 1970) kabri de onun yanındadır.

Eserleri. 1. Kitâbü Uṣûli'l-vüṣûl li-maʿiyyeti'r-Resûl (Kahire 1312, 1329, 1334). Mâlikî mezhebine göre fıkıh meseleleri ve tasavvuf konularının ele alındığı eserin cefr ile alâkalı olduğuna dair bilgi (DİA, VII, 218) doğru değildir. 2. Ṣıyâmü ehli'l-Medîneti'l-münevvere (Kahire 1971). Ayrıca müellifin Neylü'l-ḫayrât bi-mülâzemeti'ṣ-ṣalavât isimli kitabıyla birlikte basılmıştır. 3. Edʿiyetü menâsiki'l-ḥac ve'l-ʿumre ve'z-ziyâre (Kahire 1977). 4. Tafṣîlü'n-neşʾeti'ṡ-ṡâniye: Baḥṡün taḥlîliyyün ʿani'l-baʿsi baʿde'l-mevt. Biri tarihsiz olmak üzere Kahire'de üç baskısı gerçekleştirilmiştir (1973, 1978). 5. Kitâbü Şarâbi'l-ervâḥ min fażli'l-Fettâḥ. Daha çok tasavvufî hikmetlerin derlendiği eser kardeşi Mahmûd Mâzî'nin kendisinden duyduklarını kaydetmesiyle meydana gelmiştir. İlk defa Kitâbü Uṣûli'l-vüṣûl li-maʿiyyeti'r-Resûl'ün kenarında basılan eserin daha sonra müstakil baskısı yapılmıştır (Kahire 1978).

Müellifin yayımlanan diğer eserleri de şunlardır: eş-Şifâʾ min maražı't-tefriḳa (Kahire 1974); Risâletü'l-ʿAzâʾim (haz. İzzeddin Mâzî Ebü'l-Azâim, Kahire, ts.); Meʿâricü'l-muḳarrebîn (Kahire 1331); Müẕekkiretü'l-mürşidîn ve'l-müsterşidîn (Kahire 1331, Meʿâricü'l-muḳarrebîn'in kenarında); en-Nûrü'l-mübîn li-ʿulûmi'l-yaḳīn (Kahire 1314); Esâsü'ṭ-ṭuruḳ (Kahire, ts.), el-İsrâʾ (Kahire 1331); Mevâcîd rabbâniyye (Kahire, ts. [Matbaatü'l-Medîneti'l-münevvere]). Son eser cefrle ilgili olup müellifin bu konuda diğer bazı çalışmaları da vardır (bk. Abdülmün'im Muhammed Şakraf, ʿİlmü'l-Cefr, s. 117-163). Aslı ailesinin elinde bulunan mektuplarının mikrofilmleri ve transkripsiyonunu içeren küçük bir koleksiyonu Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir. Abdülmün'im Muhammed Şakraf'ın Muhammed Mâzî'nin eserleri arasında saydığı Vesâʾilü iẓhâri'l-ḥaḳ kardeşi Ahmed Mâzî'ye aittir. İlk defa diğer kardeşi Mahmûd tarafından Kahire'de yayımlanan eseri (1914) oğlu Ahmed ikinci baskısında

(Kahire, ts.) yanlışlıkla babasına nisbet etmiştir.

A. Muhammed Şakraf, el-İmâm Muḥammed Mâżî Ebü'l-ʿAzâʾim: Ḥayâtühû cihâdühû âṡârühû adıyla kapsamlı bir çalışma yapmıştır (Kahire 1970). Burada birçok dokümanın metni, şiirlerinin değerlendirilmesi, tevhid ve insân-ı kâmil anlayışı ile eserlerinin özetleri yer almaktadır. Ayrıca Min Cevâmiʿi'l-kelim (Kahire 1962), el-Vicdâniyyât (nşr. Abdullah Mâzî Ebü'l-

Azâim, Kahire, ts.), Dîvân (nşr. Muhammed Beşîr Mâzî Ebü'l-Azâim, Kahire, ts.), eṭ-Ṭarîḳatü'l-ʿAzemiyye (nşr. Mahmûd Mâzî Ebü'l-Azâim, Kahire 1328/1910) gibi eserler Muhammed Mâzî'nin hayatı ve tarikatı için önemli bilgiler içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Mâzî, Kitâbü Uṣûli'l-vüṣûl li-maʿiyyeti'r-Resûl, Kahire 1329 (sonunda müellifle ilgili otobiyografi kısmı); Serkis, Muʿcem, I, 325; Ahmed Şefîk, Ḥavliyyât Mıṣr es-siyâsiyye, Kahire 1929, III, 105 vd.; J. S. Trimingham, Islam in the Sudan, London 1949, s. 239-240; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 16; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 167-168; M. Abdülmünʿim Hafâcî, et-Türâs̱ü'r-rûḥî li't-taṣavvufi'l-İslâmî fî Mıṣr, Kahire, ts., s. 170; J. O. Voll, "The Evolution of Islamic Fundamentalism in Twentieth-Century Sudan", Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan (ed. G. R. Warburg - U. M. Kupferschmidt), New York 1983, s. 119, 122-123; F. de Jong, "Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in Twentieth-Century Egypt (1907-1970): An Exploratory Stock-Taking", a.e., s. 184-187, 207-208; a.mlf., "Two Anonymous Manuscripts Relative to the Sufi Orders in Egypt", Bibliotheca Orientalis, XXXII, Leiden 1975, s. 186-190; a.mlf., "Abu'l-ʿAzāʾim", EI² Suppl. (İng.), s. 18; Abdülmün'im M. Şakraf, Ebü'l-ʿAzâʾim ve es̱eruhû fi't-taṣavvufi'l-muʿâṣır, Kahire 1986; a.mlf., ʿİlmü'l-cefr fi'l-İslâm, Kahire 1986, s. 117-163; C. Fluehr-Lobban v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, Metuchen-London 1992, s. 28-29; Zekeriyyâ Süleyman Beyyûmî, et-Ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye beyne's-sâse ve's-siyâse fî Mıṣr el-muʿâṣıra, Kahire 1412/1992, s. 35-36, 121, 146-147; J. W. McPherson, el-Mevâlid fî Mıṣr (trc. Abdülvehhâb Bekir), Kahire 1998, s. 172-176; Metin Yurdagür, "Cefr", DİA, VII, 218; Rahmi Yaran, "Hac" (Literatür), a.e., XIV, 412.

Reşat Öngören

MUHAMMED MEHDÎ el-ABBÂSÎ

(bk. MEHDÎ el-ABBÂSÎ).

MUHAMMED MEHDÎ el-MUNTAZAR

(bk. MEHDÎ el-MUNTAZAR).

MUHAMMED MEHDÎ es-SA‘DÎ

(bk. MEVLÂY MUHAMMED eş-ŞEYH).

MUHAMMED MEHDÎ es-SÛDÂNÎ

(bk. MUHAMMED AHMED el-MEHDÎ).

MUHAMMED b. MESLEME

(محمّد بن مسلمة)

Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Mesleme b. Seleme el-Evsî el-Ensârî (ö. 43/663)

Sahâbî.

Hicretten otuz beş yıl önce Yesrib'de doğdu. Babası Mesleme Evs, annesi Huleyde Hazrec kabilesine mensuptur. Medine'de Mus'ab b. Umeyr vasıtasıyla İslâmiyet'i ilk kabul edenlerdendi. Hicretten sonra Hz. Peygamber onunla Ebû Ubeyde b. Cerrâh arasında kardeşlik bağı kurdu. Muhammed b. Mesleme her zaman Resûl-i Ekrem'in yanında yer aldı; Tebük Gazvesi dışında bütün gazvelere katıldı. Uhud Gazvesi'nde müslümanlar zor durumda kaldığı sırada vücudunu Hz. Peygamber'e kalkan yaparak oğullarıyla birlikte onu korudu. Hudeybiye'de ve Hayber Gazvesi'nde de Resûlullah'ı koruyanlardan biriydi. Tebük Gazvesi'nde Resûl-i Ekrem onu Medine'de kendi yerine vekil bıraktı. Gazveden önce malının bir kısmını Hz. Peygamber'in emrine veren Muhammed b. Mesleme'nin hemen bütün gazve ve seriyyelerin planlama ve uygulamasında hizmeti oldu. Gazvelerde gösterdiği yiğitlik dolayısıyla "Hz. Peygamber'in atlısı" (fârisü nebiyyillâh) unvanı ile tanındı. 14 Rebîülevvel 3 (4 Eylül 624) tarihinde İslâm düşmanlığı ile tanınan Yahudi şairi Kâ'b b. Eşref ile İbn Ebü'l-Hukayk'ı öldürenler arasında yer aldı (Buhârî, "Meġāzî", 15, "Rehin", 3, "Cihâd", 158, 159; Müslim, "Cihâd", 119; Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 21-22).

Muhammed b. Mesleme, 11 Muharrem 6 (2 Haziran 627) tarihinde emrine verilen otuz kişiyle birlikte Medine'ye yedi günlük mesafedeki Kuratâ kabilesi üzerine gönderildi (bk. KURATÂ SERİYYESİ). Yine aynı yılın rebîülâhir ayında on kişilik bir grupla Medine'den 24 mil uzaklıktaki Zülkassa'da yaşayan Sa'lebe b. Sa'd oğullarına karşı sevkedildi. Geceleyin kabilenin bulunduğu yere vardıklarında silâhlı 100 kişiyle karşılaştılar. Birkaç saatlik çatışmadan sonra Sa'lebe b. Sa'd oğulları müslümanların

tamamını öldürdükleri düşüncesiyle geri döndüler. Muhammed b. Mesleme bu çarpışmadan yaralı olarak kurtulup Medine'ye döndü.

Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman devrinde yöneticileri teftişle görevlendirildi. Hz. Ömer zamanında Kûfe Valisi Sa'd b. Ebû Vakkās'ın Kûfe'de kendisi için bir köşk inşa ettirdiği ve Kisrâ'nın Medâin'deki köşkünün kapısını söktürüp kendi köşkünde kullandığı yolundaki şikâyetler üzerine halife bu köşkü yakmaları için onu bir heyetle birlikte Kûfe'ye gönderdi. Muhammed b. Mesleme görevini yerine getirdikten sonra Medine'ye döndü.

Muhammed b. Mesleme, Hz. Osman'ın şehid edilmesinin ardından Hz. Ali'yi halife seçen sahâbîler arasında yer aldı (DİA, II, 372). Daha sonra fitne baş gösterince Medine'ye 3 mil mesafedeki Rebeze köyüne çekildi. Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılmadı. Kendisini köyünde ziyaret eden Ebû Bürde el-Eş'arî, insanlarla beraber olup onlara doğruyu anlatmanın daha iyi olacağını söylediğinde ona Hz. Peygamber'in kendisine bir kılıç verip onunla cihad etmesini emrettiğini, müslümanların birbirine düştüğünü gördüğünde ise Uhud dağına gidip kılıcını kırılıncaya kadar dağa vurmasını, sonra da evine çekilmesini tavsiye ettiğini anlattı (Müsned, III, 493; İbn Mâce, "Fiten", 10). Huzeyfe b. Yemân, Muhammed b. Mesleme'ye fitnelerin tesir edemeyeceğini söylerdi (Hâkim, III, 491-492). Muhammed b. Mesleme Safer 43'te (Mayıs 663) Medine'de vefat etti. Bu tarih 46 ve 47 (667) olarak da zikredilmiş, Ürdün'den gelen bir kişi tarafından evinde öldürüldüğü de rivayet edilmiştir. Cenaze namazını Medine Valisi Mervân b. Hakem kıldırdı ve Cennetü'l-bakī'e defnedildi. Onun yedi hanımından on oğlu ve altı kızı olmuştur. Çocuklarının beşi sahâbîdir.

Muhammed b. Mesleme muhaddis, fakih ve Hz. Peygamber'in kâtibi olarak anılmakta, adı ölüm cezalarını infaz eden sahâbîler arasında geçmektedir. Resûl-i Ekrem'den on altı hadis rivayet etmiştir. Kendisinden Sehl b. Ebû Hasme ve Misver b. Mahreme gibi sahâbîlerle Kabîsa b. Züeyb, Urve b. Zübeyr, Hasan-ı Basrî, Ebû Bürde el-Eş'arî ve A'rec diye bilinen Abdurrahman b. Hürmüz gibi tâbiîler hadis rivayet etmiş, rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve birçok hadis kitabında yer almıştır. Ahmed Âdil Kemâl Muḥammed b. Mesleme el-Enṣârî (Cidde 1402/1982), Abdülazîz eş-Şinnâvî

Muḥammed b. Mesleme ḥârisü Resûlillâh (Mansûre 1414/1993) adıyla birer eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 493; Buhârî, “Meġāzî”, 15, “Rehin”, 3, “Cihâd”, 158, 159; Müslim, “Cihâd”, 119; İbn Mâce, “Fiten”, 10; Ebû Dâvûd, “Ḫarâc”, 21-22; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 178-179, 184-193, 237-240, 403-404; II, 467-468, 644-645, 690-691, 733-734; III, 672-673; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 443-445; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, III, 362; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 491-492; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1377; İbn Hazm, Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 134; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), V, 112-113; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVI, 456-458; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 369-373; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 33; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber’in Yönetimi: et-Terâtîbu’l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, II, 480, 522-523; Mahmûd Şît Hattâb, “Muḥammed b. Mesleme el-Evsî el-Enṣârî”, Mecelletü’l-buḥûṡi’l-İslâmiyye, sy. 13, Riyad 1405, s. 269-300; Ethem Ruhi Fığlalı, “Ali”, DİA, II, 372.

Ataullah Şahyar

MUHAMMED MUHYİDDİN ABDÜLHAMÎD

(محمّد محيي الدين عبد الحميد)

Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd el-Mısrî (1900-1973)

İlmî neşirleriyle tanınan Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Mısır'ın Şarkıye vilâyetindeki Kefrülhamâm köyünde doğdu. İlk öğrenimini memleketinde, orta öğrenimini Dimyat'ta tamamladı. Ezher Üniversitesi'nden 1925'te mezun oldu. Bir süre Ezher'in lise kısmı ile Kahire Enstitüsü'nde öğretmenlik yaptı. 1931'de Ezher'e müderris sıfatıyla tayin edildi. Uzun süre Arap Dili Fakültesi'nde müderris ve dekan olarak çalıştı. Bir müddet Ezher Üniversitesi'nde ve dinî enstitülerde teftiş dairesi müdürlüğü ve başmüfettişlik yaptı. 1940 yılı başında, yeni açılan Hartum Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne bağlı Yüksek Hukuk Mektebi'nde ders vermek ve mektebin din ilimlerine dair programlarını hazırlamak üzere Sudan'a davet edildi. Burada dört yıla yakın öğretim üyeliği sırasında kaleme aldığı miras hukukuna dair eseri, Hartum Yüksek Hukuk Mektebi ile diğer bazı hukuk ve ilâhiyat fakültelerinde ders kitabı olarak okutuldu. 1943 yılının sonunda Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi'ne müderris ve idareci sıfatıyla döndü. Bir süre İlâhiyat Fakültesi'nde ders okuttu. 1965'te Arap Dili Fakültesi'nin dekanlığından emekliye ayrıldı. 1964'te Kahire Arap Dil Kurumu'na üye seçilen Muhammed Muhyiddin, Ezher Üniversitesi'nde Lecnetü'l-fetvâ ve el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye'ye bağlı Lecnetü ihyâi't-türâs'a başkan oldu; Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye üyeliği yaptı ve diğer birçok ilmî kuruluşta üye olarak görev aldı. 1973 Martında Kahire'de vefat etti.

Yazma eserlerin neşrinde metnin doğru anlaşılıp harekelenmesi, muğlak ifadelerle garîb kelimelerinin açıklanması, özellikle yazmalarda sıkça rastlanan nokta, harf ve hareke hatalarının giderilmesi Muhammed Muhyiddin'in edisyon kritik yöntemini oluşturan başlıca ilkelerdir. Bununla

birlikte Bulak ve Avrupa baskılarını tashih edip tekrar basmaktan öte bir şey yapmadığı, yayımladığı eserlerin temel yazmalarına müracaat etmediği, gerekli indekslerini hazırlamadığı, son zamanlarındaki çalışmalarını öğrencilerine hazırlattığı gibi eleştirilere de mâruz kalmıştır. Kendisi, indeks hazırlamada harcanacak vakti yeni bir eser tahkikinde kullanmayı tercih ettiğini belirtmesinin yanı sıra (Mahmûd M. et-Tanâhî, s. 74) İbn Hallikân ve Kudâme b. Ca'fer'in eserlerinin neşirlerinde olduğu gibi ayrıntılı fihrist ve indekslere yer verdiği de görülmektedir.

Eserleri. A) Telifleri. el-Muḫtâr min Ṣıḥâḥi'l-luġa (li'l-Cevherî) (Kahire 1353, M. Abdüllatîf es-Sübkî ile birlikte); Mebâdiʾü dürûsi'l-ʿArabiyye (Kahire 1353); el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1361; Beyrut 1404/1984); Aḥkâmü'l-mevârîs̱ ʿale'l-mez̠âhibi'l-erbaʿa (Kahire 1366; Beyrut 1404/1984); Tenḳīḥu'l-Ezheriyye (Kahire 1369/1950); Dürûsü't-taṣrîf (Sayda 1411/1990); Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm: Cüzʾü ʿAmme (Kahire, ts.).

B) Şerhleri. Şerḥu Maḳāmâti Bedîʿizzamân el-Hemedânî (Kahire 1342); Şerḥ ʿalâ Şerḥi İbn ʿAḳīl (ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik) (Minḥatü'l-celîl bi-taḥḳīḳi Şerḥi İbn ʿAḳīl, Kahire 1350, 1370/1951, 1392/1972); et-Tuḥfetü's-seniyye bi-şerḥi'l-Muḳaddimeti'l-Âcurrûmiyye (Kahire 1353, 1370/1951); Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Ezheriyye (Kahire 1369/1950); en-Niẓâmü'l-ferîd bi-taḥḳīḳi Cevhereti't-tevḥîd (İbrâhîm el-Lekānî'nin Cevheretü't-tevḥîd adlı manzumesine Abdüsselâm el-Lekānî'nin yazdığı İtḥâfü'l-mürîd isimli şerhe hâşiyedir, Kahire 1375/1955); Şerḥ ʿalâ Şerḥi Ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ (Kahire 1377/1957); Şerḥu Dîvâni ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa el-Maḫzûmî (Kahire 1380/1960); Şerḥ ʿalâ Kitâbi'l-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîn el-Kûfiyyîn ve'l-Baṣriyyîn (I-II, Kahire 1953-1961, Sorbon Üniversitesi'nde R. Blachère tarafından ders kitabı olarak okutulmuştur); ʿUddetü's-sâlik ilâ taḥḳīḳı Evḍaḥi'l-mesâlik (Kahire 1387/1967); Şerḥu Dîvâni Ebî Temmâm (Kahire 1387/1967); Hidâyetü's-sâlik ilâ taḥḳīḳı Evḍaḥi'l-mesâlik (Kahire 1388/1968); Sebîlü'l-felâḥ fî şerḥi Nûri'l-îżâḥ (Beyrut 1411/1990); el-İntiṣâf mine'l-İnṣâf (Şerḥ ʿale'l-Mufaṣṣal); Şerḥ ʿalâ metni't-Telḫîṣ fi'l-belâġa.

C) Bazı Tahkikleri. Radıyyüddîn elEsterâbâdî, Şerḥu'ş-Şâfiye (Kahire 1348; Beyrut 1395/1975); Kudâme b. Ca'fer, Cevâhirü'l-elfâẓ (Kahire

1350); İbn Reşîḳ, el-ʿUmde (Kahire 1353); İbn Kuteybe, Edebü'l-kâtib (Kahire 1355); İbn Hişâm en-Nahvî, Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ (Kahire 1355, 1377/1957) ve Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb (Kahire 1355); İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye (Kahire 1356); Teftâzânî, Muḫtaṣarü'l-meʿânî (Kahire 1356); Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir (Kahire 1358); Üşmûnî, Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik (I-IV, Kahire 1358); Hasan b. Bişr el-Âmidî, el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buḥtürî (Kahire 1363); İbn Hişâm en-Nahvî, Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik (Kahire 1364, 1375/1956, 1387/1967); İbn Fâris, el-Mücmel fi'l-luġa (Kahire 1366); Abdürrahim el-Abbâsî, Maʿâhidü't-tanṣîṣ fî şerḥi şevâhidi't-Telḫîṣ (Beyrut 1366); Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr fî meḥâsini ehli'l-ʿaṣr (Kahire 1366); İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-aʿyân (Kahire 1367); Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb min ġuṣni Endelüsi'r-raṭîb (Kahire 1367; Beyrut 1388/1968); Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Kahire 1367); Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (Kahire 1369/1950, 1375/1956); Eş'arî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn (Kahire 1369-1373/1950-1954, 1389-1390/1969-1970); Kādî Beyzâvî, Minhâcü'l-vüṣûl (Kahire 1370/1951, 1389/1969); İbn Akīl, Şerḥu Elfiyyeti İbni Mâlik (Kahire 1370/1951, 1382/1962, 1384/1964); İbn Teymiyye Muvâfaḳātü ṣaḥîḥi'l-menḳūl (Kahire 1370/1951, M. Hâmid el-Fakī ile birlikte); İbn Şâkir el-Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât (Kahire 1371/1951); İbn Hişâm en-Nahvî, Muġni'l-lebîb (Kahire 1372/1952, I-II,

1384/1964); Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (Kahire 1374/1954); Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâʾ (Kahire 1374/1955); Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (Kahire 1374/1955; I-II, Beyrut 1381-1382/1961-1962); İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (Kahire 1375/1955); İbn Teymiyye, eṣ-Ṣârimü'l-meslûl ʿalâ şâtimi'r-Resûl (Tanta 1379/1960; Beyrut 1395/1975, 1398/1978); Abdülganî el-Meydânî, el-Lübâb fî şerḥi'l-Kitâb (1381/1961); Celâleddin es-Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (Kahire 1383/1964); Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-fıraḳ (Kahire 1384/1964); Mergīnânî, el-Hidâye (Kahire 1385/1966); Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt (Kahire 1390/1970); Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb (sadece iki cildi); Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-Ḥamâse; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (I-II, Kahire, ts.; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd'in eserleri ve tahkikleri için ayrıca bk. Mahmûd M. et-Tanâhî, s. 78-80; M. Receb el-Beyyûmî, IV, 179-187; M.

Mehdî Allâm, s. 316-317; M. Abdülmün‘im el-Hafâcî, s. 447-449).

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 92; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, II, 634; Mahmûd M. et-Tanâhî, Medḫal ilâ târîḫi neşri’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Kahire 1405/1984, s. 70-80; M. Receb el-Beyyûmî, en-Nehḍatü’l-İslâmiyye fî siyeri aʿlâmihe’l-muʿâṣırîn, Kahire 1405/1984, IV, 164-187; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 745-746; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 316-317; M. Abdülmün‘im el-Hafâcî, el-Ezher fî elf ʿâm, Beyrut-Kahire 1408/1988, III, 445-449.

İsmail Durmuş

MUHAMMED MUÎN

(محمّد معين)

(1918-1971)

İranlı yazar, dil ve edebiyat araştırmacısı.

17 Receb 1336 (28 Nisan 1918) tarihinde Reşt'te doğdu. Birçok âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. Küçük yaşta anne ve babasını kaybettiğinden dedesi Şeyh Muhammed Takī Muînülulemâ'nın himayesinde büyüdü. İlk ve orta öğrenimini Reşt'te tamamladı. Bu arada dedesinden ve Seyyid Mehdî Reştâbâdî'den Arapça ile dinî ve edebî ilimleri okudu. Ardından Tahran'a giderek dârülfünunda tahsil gördü. 1931'de girdiği Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Ahvaz'da lise müdürlüğüne tayin edildi (1935). Beş yıl kaldığı bu şehirde diğer bazı görevlerde de bulundu. Bir yandan da eğitim bilimleri, psikoloji ve felsefe ile ilgilendi.

1939'da Tahran'a dönen Muhammed Muîn, Kültür Bakanlığı'ndaki görevi sırasında Fars dili ve edebiyatı dalında doktor unvanı aldı (1942). Ardından akademik kadroya geçerek çalışmalarını üniversitede sürdürdü. 1945 yılından itibaren şarkiyatçı Henry Eugenie Corbin ile birlikte Farsça ve Arapça felsefî-tasavvufî metinler üzerinde yaptığı çalışmalar sonucunda bir dizi kitap neşretti. 1946'da Ali Ekber-i Dihhudâ'nın Luġatnâme'sinin basılması için oluşturulan yayın kuruluna seçildi ve müellifin vasiyeti üzerine, onun vefat ettiği 1955 yılından hayatının sonuna kadar bu kurulun başkanlığını üstlendi; ancak 1966-1971 yıllarında hastalığı sebebiyle kendisine Seyyid Ca'fer-i Şehîdî vekâlet etti. 1952-1954 yılları arasında Şûrâ-yi Âlî-yi Ferheng üyeliğinde bulundu. 1954 yazında, sanat ve kültür kurumlarında araştırma yapmak amacıyla Harward Üniversitesi'nin daveti üzerine Amerika'ya gitti. Dönüşte Henry E. Corbin ile birlikte Nâsır-ı Hüsrev'in Câmiʿu'l-ḥikmeteyn'ini yayımladı. Bu çalışmasıyla Academice des Inscriptions et Belles-Letters tarafından Tamhour ödülüne lâyık görüldü.

1957’de Münih Müsteşrikler Kongresi’nde İran Kitâbeleri Koleksiyonu Komitesi ve Pehlevî Sözlüğü Yazım Kurulu üyeliklerine seçilen Muhammed Muîn, Almanya’da ve İsviçre’de incelemelerde bulunduktan sonra Moskova, Leningrad ve Bakü üniversitelerinin daveti üzerine Sovyetler Birliği’ne gitti. 1958 yılı baharında Paris’te Fransız İlmî Araştırmalar Merkezi’nde Mevlânâ Celâleddin ve İran’da tasavvuf konusunda bir dizi konferans verdi; Société Asiatique ile Ernest Renan Felsefe Kurumu’nun üyeliklerine seçildi. Ayrıca İran’da Bakanlar Kurulu kararıyla Ferhengistân üyesi oldu. Ertesi yıl modern İran şiirinin öncüsü Nîmâ Yûşîc’in vasiyeti üzerine onun eserlerini yayımlamak için çalışmaya başladı. 1961’de Fransız sanat ve edebiyat yüksek nişanını aldı. 1963’te Princeton Üniversitesi’nin davetiyle Amerika’ya gitti. Son yurt dışı gezisini 1966’da Bölgesel İşbirliği Toplantısı’na katılmak üzere Türkiye’ye yaptı. Aynı yıl beyin felci geçiren Muhammed Muîn tedavi için Kanada’ya götürüldü. Ancak tedaviden bir sonuç alınamayınca ülkesine getirildi ve uzun süre bitkisel hayatta kaldıktan sonra 3 Temmuz 1971 tarihinde Tahran’da vefat etti. Muhammed Muîn ilmî tarafsızlığı ve titizliğiyle tanınmaktadır.

Eserleri. A) Telifleri. Sitâre-i Nâhîd yâ Dâstân-i Ḫordâd ü Umurdâd (Tahran 1316 hş./1937); Ḫâfıẓ-ı Şîrînsüḫan (Tahran 1319 hş./1940); Yuşt Feryân ü Merzübânnâme (Tahran 1322 hş./1943); Yek Ḳıṭʿa Şiʿr der Pârsî-i Bâstân (Tahran 1322 hş./1943); Şâhân-i Kiyânî ü Haḫamenişî der Âs̱ârü’l-bâḳıye (Tahran 1324 hş./1945); ʿAllâme Muḥammed-i Ḳazvînî (Tahran 1324 hş./1945); Erdâvirâfnâme (Tahran 1325 hş./1946); Pûrdâvud, Tercüme-i Aḫvâl ü Âs̱âr (1325 hş./1946); Rûzşümârî der Îrân-ı Bâstân ü Âs̱âr-ı Ân der Edebiyyât-ı Pârsî (Tahran 1325 hş./1947); Mezdeyesna vü Teʾs̱îr-i Ân der Edebiyyât-i Pârsî (Tahran 1326 hş./1947, doktora tezidir); Şümâre-i Heft ü Heft Peyker-i Niẓâmî (Tahran 1327/1948); Ḥikmet-i İşrâḳ u Ferhengi Îrân (Tahran 1329 hş./1950); Ḳāʿidehâ-yi Cemʿ der Zebân-i Fârsî (Tahran 1331 hş./1952; eser daha sonra Müfred ü Cemʿ, Maʿrife ve Nekre adıyla ve bazı ilâvelerle birlikte tekrar basılmıştır, Tahran 1337 hş./1958); Emîr Ḫüsrev-i Dihlevî (Tahran 1331 hş./1952); Âyîne-i Sikender (Tahran 1333 hş./1953); İsm-i Maṣdar, Ḥâṣıl-ı Maṣdar (Tahran 1332 hş./1953; 1341 hş./1962); İżâfe (I-II. Tahran 1332-1339/1953-1960); Luġat-i Fârsî-i İbn Sînâ (Tahran 1333 hş./1954); Naṣîrüddîn-i Tûsî (Tahran 1335 hş./1956); Taḥlîl-i Heft Peyker-i

Niẓâmî (Tahran 1338 hş.); İsm-i Cins ü Maʿrife ve Nekire (Tahran 1341 hş./1962); Ferhengi Fârsî (I-VI, Tahran 1342-1347 hş./1963-1968; Dihhudâ'nın Luġatnâme'sinden sonra Farsça'dan Farsça'ya sözlüklerin en zengini olup son iki cildi özel isimler sözlüğüdür).

B) Neşirleri. Muhammed Hüseyin Halef-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ (I-IV, Tahran 1330 hş./1951; I-V, Tahran 1342); İbn Sînâ, Risâle-i Manṭıḳ: Dânişnâme-i ʿAlâʾî (Tahran 1331 hş./1952, 1975, Seyyid Muhammed Mişkât ile birlikte); Nâsır-ı Hüsrev, Câmiʿu'l-ḥikmeteyn (Tahran 1332/1953, Henry E. Corbin ile birlikte); Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (Tahran 1333 hş./1954); Mecmûʿa-i Eşʿâr-i Dihḫudâ bâ Muḳaddime-i Meşrûḥ der Tercüme-i Aḥvâl ü Âs̱âr-i Vey (Tahran 1334 hş./1955); Şerḥ-i Ḳaṣîde-i Ebü'l-Heys̱em (Tahran 1334/1955, Henry E. Corbin ile birlikte; Hâce Ebü'l-Heysem Ahmed b. Hasan Cürcânî'nin kasidesine Muhammed b. Surh Nîsâbûrî'nin yazdığı şerhin neşridir); Avfî, Cevâmiʿu'l-hikâyât (Tahran 1335 hş./1956); Rûzbihân-ı Baklî, ʿAbherü'l-ʿâşıḳīn (Tahran-Paris 1337/1958, Henry E. Corbin ile birlikte).

C) Tercümeleri. Revânşinâsî-i Terbiyetî (Ali el-Cârim - Mustafa Emîn'in ʿİlmü'n-nefs ve âs̱âruhû fi't-terbiye ve't-taʿlîm adlı eserinin tercümesidir, Ahvaz 1316 hş./1937); Ketîbehâ-yi Pehlevî (W. B. Henning'in İngilizce eserinden yapılmış çeviridir, Tahran 1329 hş./1950); Îrân ez Âġāz tâ İslâm (R. Chirshman'ın Iran des origines à I'Islam adlı eserinin tercümesidir, Tahran 1336 hş.).

Muhammed Muîn'in edebiyat, dinler tarihi, İslâm öncesi ve İslâmî devir İran'ı, edebiyat tarihi, eski eserler, eğitim bilimleri, felsefe ve folklorla ilgili 200'ü aşkın makalesi çeşitli dergilerde yayımlanmıştır. Bu makaleler Mâhduht Muîn tarafından iki cilt halinde basılmıştır (Mecmûʿa-i Maḳālât, Tahran 1364-1367 hş./1985-1988).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Muîn, Ferhengi Fârsî, Tahran 1358, “Muʿîn” md. (VI. cildin sonunda); Abdülhamîd Halhâlî, Teẕkire-i Şuʿarâ-yi Muʿâṣır-i Îrân, Tahran 1337 hş., II, 335-338; Bozorg Alavi, Geschichte und Entwicklung der Modernen Persischen Literatur, Berlin 1964, s. 194; Hânbâbâ Müşâr, Müʾellifîn-i Kütüb-i Çâpî-yi Fârsî vü ʿArabî, Tahran 1343/1964, V, 826-830; Muhammed İsti‘lâmî, Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 178-180; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 18722; Kamran Talattof, “Farhange Moʿīn”, EIr., IX, 268-270.

Mehmet Kanar

MUHAMMED el-MUZAFFER

(محمّد المظفر)

Ebû Bekr Muhammed el-Muzaffer b. Abdillâh b. Muhammed b. Mesleme b. el-Eftas (ö. 460/1068)

Eftasî emîri (1045-1068).

Kurtuba'ya (Cordoba) bağlı Fahsülbellût'ta oturan Miknâse Berberîleri'ne mensuptur. Ancak şöhret kazandıktan sonra babası Abdullah b. Eftas gibi o da kökenlerinin Arap kabilelerinden Benî Tücîb'e dayandığını iddia etmiştir. İbnü'l-Eftas ve Muzaffer b. Eftas olarak da bilinir. Hayatının ilk dönemleri hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Buna göre tahta çıkmadan önce Abbâdîler'le yaptığı bir savaşta esir düştü ve bir süre onların müttefiki olan Berberî kökenli Birzâlîler'in merkezi Karmûne'de (Carmona) kaldı. 421 (1030) yılında geri dönüşünün ardından, Batalyevs (Badajos) Emîrliği'nin kurucusu Sâbûr es-Saklebî'nin iki oğlu Abdülmelik ve Abdülazîz'in Üşbûne'de (Lizbon) başlattıkları isyanı bastırmak ve Eftasîler'in otoritesini tekrar tesis etmek üzere bu şehre vali tayin edildi; halkın verdiği destekle de kısa zamanda asayişi sağladı. 437'de (1045) babası ölünce Muzaffer unvanıyla Eftasîler'in başına geçti. Kendisini bekleyen en ciddi mesele babasını da çok uğraştırmış olan Abbâdîler'in yayılma arzusu idi. Abbâdîler bu maksatla batıdaki küçük emirliklerden Leble'yi (Niebla) kuşatınca sıranın daha sonra kendi topraklarına da geleceğini anlayan Muhammed el-Muzaffer, Leble Emîri İbn Yahyâ'ya yardım etmek için İşbîliye'ye (Sevilla) saldırdı ve Abbâdîler'i ağır bir yenilgiye uğrattı (439/1047). Ancak bu onlara karşı kazandığı ilk ve son zafer oldu. Muhammed'in, savaş sırasında ele geçirdiği Leble emîrine ait değerli eşyayı kendisine vermemesi sebebiyle emîrin Abbâdîler'den yardım istemesi üzerine iki taraf arasında yeniden savaş başladı ve Muhammed el-Muzaffer, Birzâlîler'in desteğini almasına rağmen bu savaşlarda fazla bir varlık gösteremedi; kalelerinin birçoğunu kaybetti. En son 442 (1050) yılında meydana gelen şiddetli çarpışmalarda 3000'den fazla askeri ölünce Batalyevs'e çekilmek zorunda kaldı. Bu arada Abbâdîler'in üst üste

yaptıkları akınlarla tarım alanlarının tamamen tahrip edilmesinden dolayı Batalyevs halkı ciddi bir kıtlık tehlikesiyle karşılaştı. Muhammed el-Muzaffer içine düştüğü bu zor durumdan, öteden beri iki taraf arasındaki savaşları doğru bulmayan ve bunu engellemek için çaba harcayan Kurtuba Emîri Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin araya girmesi sonucu imzalanan barış antlaşması sayesinde kurtulabildi (443/1051).

Abbâdîler'le yapılan savaşların Muhammed'in gücünü zayıflatması bir taraftan Tuleytula (Toledo) ve civarına hükmeden Zünnûnîler'i, diğer taraftan Kastilya Krallığı'nı harekete geçirdi. Zünnûnîler, Eftasî topraklarına birçok akın düzenlediler. Kastilya Krallığı'nın saldırıları ise neticeleri itibariyle daha tahrip edici oldu. Ferdinand, León'u kendi topraklarına kattıktan sonra Eftasîler'in Bâzû (Viseu) ve Lamiko (Lamego) şehirlerine girdi (449/1057); buralardaki müslümanları göçe zorlayarak yerlerine hıristiyanları yerleştirdi. Ardından 10.000 kişilik bir süvari birliğinin başında Eftasîler'in batıdaki en önemli şehirlerinden olan Şenterîn'e (Santarem) yürüyüp orada bulunan Muhammed el-Muzaffer'i 5000 dinar yıllık haraca bağladı. Ayrıca Zünnûnîler'i, Hûdîler'i ve Gırnata'ya hükmeden Zîrîler'i de haraca bağlayan Ferdinand, 456 (1064) yılında Eftasîler'in önemli merkezlerinden Kulumriye'yi (Coimbra) altı aylık bir kuşatmadan sonra ele geçirdi. Onun ölümünün (1065) ardından oğulları arasında baş gösteren taht kavgası süresince Muhammed kaybettiği toprakları geri alamadıysa da nisbeten istikrarlı bir dönem yaşadı ve Kastilya Krallığı'nın Endülüs topraklarını istilâ için yeniden harekete geçtiği 460 (1068) yılında vefat etti.

Muhammed el-Muzaffer, kumandanlığı ve idareciliğinden çok kültürel alandaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Kaynaklarda belirtildiğine göre tarihe, dil ve edebiyata çok meraklıydı; ayrıca, "Şiiri Mütenebbî veya Maarrî'ninkine denk olmayanlar şiir söylemeyi bırakmalıdır" diyecek kadar iddialı bir şairdi. Çok zengin bir kütüphaneye sahipti. Kültür tarihiyle ilgili el-Muẓafferî denilen ve on, elli, hatta 100 cilt olduğu rivayet edilen bir de kitap kaleme almıştır. Endülüs'ün üstünlüklerine dair risâlelerde onun günümüze ulaşmayan bu eserine özellikle dikkat çekilmiştir. Ancak birçok önemli şahsın hal tercümesine, seçme edebî metinlere, nüktelere ve ilginç haberlere yer verdiği bilinen eserden muahhar kaynaklarda pek fazla iktibas yapılmamıştır. İbn Abdülber enNemerî Behcetü'l-mecâlis adlı eserini

Muhammed el-Muzaffer’e ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre fî meḥâsini ehli’l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas), Tunus 1981, II/1, s. 34-36; II/2, s. 640-643; III/3, s. 643; İbnü’l-Kerdebûs, Târîḫu’l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 75-76; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1966, IX, 288; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Iryân - M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 111; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1964, I, 364; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, III, 236-239; İbnü’l-Hatîb, Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 183-184; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 160; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, III, 181, 194, 380, 398; IV, 466; R. Dozy, Historia de los Musulmanes de España, Madrid 1984, IV, 75-76; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs: Düvelü’ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1969, s. 82-87; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 84-85; A. R. Nykl, “Die Aftasiden von Badojoz”, Isl., XXVI (1942), s. 16, 28, 30-32; H. R. Idris, “Les aftasides de Badojoz”, al-Andalus, XXX, Madrid 1965, s. 280-284; Bruna Soravia, “Al-Muzaffar ibn al-Aftas, signore di Badajoz”, Islâm. Storia e Civiltà, IX/2, Tripoli 1990, s. 109-118; IX/3 (1990), s. 179-191; M. Seligsohn, “Eftasîler”, İA, IV, 193-194; E. Lévi-Provençal, “Afṭasids”, EI² (İng.), I, 242; Ahmed Bedr, “el-Efṭas (Benû)”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2000, II, 907.

Mehmet Özdemir

MUHAMMED b. MÜBÂREKŞAH

(محمّد بن مبارك شاه)

Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî (ö. 784/1382'den sonra)

Mantık ve kelâm alanında yaptığı çalışmalarla tanınan âlim.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. "Mîrek" (küçük bey) lakabıyla anılmasından soylu bir aileden geldiği, Buhârî, Herevî ve Mantıkî nisbelerini taşımasından Buharalı olduğu, uzun süre Herat'ta kaldığı ve daha çok mantık çalışmalarıyla tanındığı anlaşılmaktadır. Muhammed b. Mübârekşâh, dönemin ünlü mantık ve kelâm âlimi Kutbüddin er-Râzî Rey'de iken onun yanında tahsiline devam etmiştir. Kaynakların belirttiğine göre Râzî, o sırada Herat'ta bulunan Sadrüşşerîa ile bir tartışmaya girmek ister ve kendine rakip gördüğü bu bilginin ilmî yeterliliğini anlamak üzere genç öğrencisi İbn Mübârekşah'ı Herat'a gönderir. Sadrüşşerîa'nın derslerini takip eden İbn Mübârekşah, onun geleneğin aksine İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eserini Fahreddin er-Râzî'nin veya Nasîrüddîn-i Tûsî'nin şerhlerine başvurmadan okuttuğunu görür; hocası Kutbüddin er-Râzî'ye yazdığı mektupta Sadrüşşerîa'nın yakıcı bir ateş olduğunu, onunla tartışmaya girişmenin başarısızlıkla sonuçlanabileceğini bildirir; bunun üzerine Râzî de fikrinden vazgeçer (Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 191-192). İbn Mübârekşah'ın daha sonra Kahire'de müderrislik yaptığı ve içlerinde hükümdar ailesi mensuplarının da bulunduğu geniş bir öğrenci topluluğuna ders verdiği bilinmektedir. Bunların önde gelenleri arasında Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ahmedî, Hacı Paşa, Bedreddin Simâvî ve Molla Fenârî'nin adı geçmektedir.

Taşköprizâde'nin aktardığı bilgilere göre Seyyid Şerîf, Kutbüddin er-Râzî'nin Şerḥu'l-Meṭâliʿini on altı defa okuduğu halde anlayamaz ve o sırada Herat'ta bulunan müellifin yanına giderek eseri ondan okumak ister. Ancak gözleri artık görmeyen yaşlı Râzî kendisine ders veremeyeceğini, bunun için Mısır'da müderrislik yapan öğrencisi Muhammed b.

Mübârekşah'ın yanına gitmesini tavsiye eder (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 150). Kahire'ye giden Seyyid Şerîf, İbn Mübârekşah'tan ders almak isteyince o da vaktinin olmadığını, ancak eşraftan birinin çocuğuna verdiği dersleri dinleyebileceğini, fakat soru soramayacağını ve tartışmalara katılamayacağını bildirir. Medresenin bitişiğindeki evinden zaman zaman gelip öğrencilerinin kendi aralarında ders takrirlerini izleyen İbn Mübârekşah bir defasında Seyyid Şerîf'in arkadaşlarıyla ders müzakere ederken, "Şârih (Kutbüddin er-Râzî) böyle diyor, üstat (İbn Mübârekşah) şöyle diyor, ben ise şu şekilde anlıyorum" tarzında açıklamalarda bulunduğunu işitir ve onun yorumlarını beğenerek derslerinin tamamına katılmasına izin verir.

Muhammed b. Mübârekşah'ın hayatına dair tabakat kitaplarında müstakil başlıklar altında bilgi verilmemekte, günümüze ulaşan dağınık ve yer yer çelişkili bilgiler ise onun hakkında kesin sonuçlara varılmasına engel teşkil etmektedir. Meselâ ölümü için 1340-1413 yılları arasında değişen çeşitli tarihler zikredilmekte, elde onunla ilgili kesin tarih olarak sadece Ḥâşiyetü't-Tebṣıra fi'l-heyʾe adlı kitabına kaydettiği bu eserini 733 Rebîülevveli başında (Kasım 1332) bitirdiğine dair bilgi bulunmaktadır. Ancak Kutbüddin er-Râzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Molla Fenârî, Şeyh Bedreddin, Sadrüşşerîa ve Bâbertî gibi çağdaşı âlimlerin biyografileri çerçevesinde yaygın kabul görmüş tesbitler esas alınarak ölüm tarihi hakkında yaklaşık bir sonuca varmak mümkün olmaktadır. Osmanlı medreselerinden yetişen ulemâya aklî ilimler alanında verilen icâzetnâmelerin hemen bütün silsilelerinde yer alan Seyyid Şerîf el-Cürcânî -Muhammed b. Mübârekşah-Kutbüddin er-Râzî sıralaması (Karlığa, s. 187-189) bu isimler arasındaki hoca-talebe ilişkisinin kronolojisi hakkında bir fikir vermektedir. Buradan hareketle, İbn Mübârekşah'ın Kutbüddin er-Râzî'nin henüz çok genç bir öğrencisiyken hocası tarafından Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346 [?]) derslerini izlemek ve onun ilmî yeteneği hakkında bir fikir edinmek üzere Herat'a gönderildiği bilgisi, bazı modern araştırmacılarca onun ölüm yılı kabul edilen (Brockelmann, II, 212; Sarton, III/1, s. 699; Sezgin, V, 114) 740'ta (1339-40) sağ olduğunu göstermektedir. Bu sonuç, yine yaşlı hocası Kutbüddin er-Râzî'nin Kahire'de ders veren İbn Mübârekşah'ın adını Cürcânî'ye tavsiye ettiği rivayetiyle (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 151; Miftâḥu's-saʿâde, I, 299; Leknevî, s. 212-213), Râzî'nin ölümünden üç yıl önce Sübkî ile görüştüğü ve Zilkade 766'da (Ağustos

1365) Şam'da yetmiş dört yaşlarındayken öldüğüne dair bilgilerle (Sübkî, IX, 273-274; ayrıca bk. İbn Habîb el-Halebî, III, 284) tamamlandığında İbn Mübârekşah'ın en azından bu tarihlerde hayatta bulunduğu sonucuna varılabilir. Söz konusu tavsiye olayının Kutbüddin er-Râzî'nin Herat'ta 120 yaşındayken gerçekleştiği şeklindeki rivayet (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 151) herhalde İbn Mübârekşah'ın Herevî nisbesiyle ilgilidir veya Râzî'nin genç öğrencisini Herat'a gönderdiği bilgisiyle karıştırılmış olmalıdır. Nitekim aynı müellif, başka bir eserinde Kutbüddin er-Râzî'nin Şam'daki hayatı ve ölümü münasebetiyle Sübkî'nin verdiği bilgilere rağmen aynı tavsiye olayının bir başka versiyonunu aktarmakta, fakat bu defa Herat yerine Şîraz'ı zikretmektedir (Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 298-299). Ayrıca İbn Mübârekşah'tan Kahire'de aklî ilimlerle ilgili dersler alan Cürcânî ile Şeyh Bedreddin ve Molla Fenârî'nin aynı dönemde Bâbertî'den de (ö. 786/1384) dinî ilimler okudukları rivayet edilmektedir (Halîl b. İsmâil, s. 30; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 22, 28, 49-50; ayrıca bk. Leknevî, s. 213-214, 321-322). 740'ı (1339-40) izleyen yıllarda Kahire'de kalan, Sultan Berkuk ve Trablusşam nâibi Emîr Şeyhû'dan saygı gören, ayrıca onun 756 (1355) yılında yaptırdığı Şeyhûniyye Hankahı'nda meşihatlığa getirilen Bâbertî'nin ömrünün sonuna kadar burada ders verdiği bilinmektedir. Bu ders döneminin Sultan Berkuk zamanına (784/1382'den sonra) rastlamasına, Şeyh Bedreddin'in sultanın oğlu Ferec'e hocalık yaptığı, İbn Mübârekşah'la birlikte hacca gittiği ve dönüşte Bâbertî'den ders aldığı rivayeti (Halîl b. İsmâil, s. 31, 38-39; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 50) eklenince Muhammed b. Mübârekşah'ın ölümünün 784'ten (1382) sonraki bir tarihte vuku bulduğu ileri sürülebilir.

Eserleri. 1. Şerḥu Hidâyeti'l-ḥikme. Esîrüddin el-Ebherî'ye ait, müteahhirîn dönemi kelâm anlayışı doğrultusunda İbn Sînâ ve Gazzâlî sonrası ilim, felsefe ve kelâm meselelerinin ele alındığı en güzel örneklerden biri sayılan Hidâyetü'l-ḥikme adlı eserin en fazla tutulan şerhlerinden biridir (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 320). Buna Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı hâşiye de çok meşhurdur. 2. Ḥâşiyetü't-Tebṣıra fi'l-heyʾe. Harakî'nin astronomiye dair et-Tebṣıra fî ʿilmi'l-heyʾe adlı eserinin şerhi olan ve 733 Rebîülevvelinin başında (Kasım 1332 sonu) yazımı tamamlanan kitabın müellif hattı nüshası ile ondan istinsah edildiği anlaşılan başka bir nüshası beraber ciltlenmiş durumda günümüze

ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2582). 3. Şerḥu Ḥikmeti'l-ʿayn. Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin

fizik ve metafizik konularını ele aldığı Ḥikmetü'l-ʿayn adlı kitabına yazılmış olan şerh, İbn Mübârekşah'ın ilmî ve felsefî liyakatini yansıtacak nitelikteki en önemli eseridir. İbn Mübârekşah bu çalışmasında Eflâtun, Aristo, Câlînûs ve Batlamyus gibi eski düşünürlerle Fârâbî, İbn Sînâ, Şehristânî, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Kutbüddîn-i Şîrâzî gibi İslâm düşünürlerinin görüşlerini tartışmakta ve yer yer bunları ciddi bir şekilde eleştirmektedir. Osmanlı ve İran medreselerinde ders kitabı olarak okutulan esere Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Kemâleddin eş-Şîrâzî, Mîr Gıyâseddin Mansûr, Muhyî-i Lârî, Mirzacan Habîbullah ed-Dihlevî, Molla Refîuddîn-i Nâînî, Abdülgaffâr Geylânî, Mehmed Tarsûsî, Şemseddin Geylânî, Abdürrezzâk eş-Şîrâzî, Sadreddin Geylânî, Mirza eş-Şirvânî, Zâhid-i Geylânî, Cemâleddin el-Hansârî, Radıyyüddin el-Hansârî ve Kıvâmüddin el-Kazvînî gibi pek çok âlim tarafından hâşiye yazılmıştır. Eser Seyyid Şerîf ve Dihlevî'nin hâşiyeleriyle birlikte Delhi (1289) ve Kazan'da (Çirkof Hatun Tabhânesi, 1311), ayrıca Caʻfer Zâhidî tarafından İran'da bulunan nüshaları karşılaştırılmak suretiyle Tahran'da (1352) yayımlanmıştır.

Bunların dışında İbn Mübârekşah'a nisbet edilen bazı eserler de bulunmaktadır. 1. Medârü'l-fuḥûl fî şerḥi Menâri'l-uṣûl (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 302; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1825). Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Menârü'l-envâr fî uṣûli'l-fıḳh'ına yazılmış bir şerhtir. 2. Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs. Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'ye ait Eşkâlü't-teʾsîs'e yapılmış şerhtir (Sezgin, V, 114; İhsanoğlu - Rosenfeld, s. 241; Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, II, 385). 3. Tek nüshası Floransa'da bulunan bir zîcin (Lor. 28/17) Bizans ilim çevrelerinde yapılmış Rumca bir tercümesinde eserin müellifi Şems Buhârî karşılığı olarak Samps Bouchares şeklinde kaydedilmektedir (İhsanoğlu - Rosenfeld, s. 241; ayrıca bk. Sarton, III/1, s. 699). 4. Maʿrifetü usṭurlâbı şimâlî (TSMK, III. Ahmed, nr. 3327/4). Bu kitabın müellifi de Mîrek el-Buhârî olarak kaydedilmiştir (İhsanoğlu - Rosenfeld, s. 241). Baron Rodolph d'Erlanger, Safiyyüddin el-Urmevî'nin Kitâbü'l-Edvâr'ına yapılmış, müellifi Mevlânâ Mübârekşah adıyla tanıtılan hacimli bir şerhin (British Museum, Or., nr. 2361) Fransızca tercümesini yayımlamıştır (La musique arabe, III, 185 vd.). Ancak açıklamalarında

Henry George Farmer’a dayanan d’Erlanger, Mevlânâ Mübârekşah adının şârihe ait özel isim değil eserin sunulduğu Şah Şücâ‘a (ö. 787/1385) atıf yapan bir saygınlık ifadesi olduğunu ve gerçek müellifin Şah Şücâ‘ın hizmetinde bulunan Seyyid Şerîf el-Cürcânî olabileceğini öne sürmektedir. Fakat müstensihin ifadesine göre şârih bu eserini 777’de (1375) bitirmiştir (a.g.e., III, 573). Halbuki Cürcânî’nin Şah Şücâ‘ ile karşılaşmasına zemin hazırlayan olaylar bu tarihten sonradır (Gümüş, s. 89-90); nitekim Sarton’a göre de muhtemel müellif İbn Mübârekşah’tır (Introduction, III/1, s. 699). Bunların yanı sıra Çağmînî’nin el-Mülaḫḫaṣ fi’l-heyʾe’sine yapılmış bir şerh (İhsanoğlu - Rosenfeld, s. 241; Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, II, 385) İbn Mübârekşah’a nisbet edilmekteyse de bu şerhin mevcut iki yazmasında (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3409, 3411) İbn Mübârekşah’ın adı geçmediği gibi önsözünde eserin Sultan Mirza’nın oğlu İbrâhim’in oğlu Mübârekşah adına yazıldığı belirtilmektedir; dolayısıyla burada bir isim karışıklığı söz konusu olmalıdır. Ayrıca yanlışlıkla İbn Mübârekşah’a izâfe edilen Şerḥu’l-Mûcez (İÜ Ktp., AY, nr. 610) ve Şerḥu Risâleti’l-Vaḍʿiyye el-ʿAḍudiyye (İÜ Ktp., AY, nr. 3033) adlı eserlerin ilki Kazvînî’ye, ikincisi Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Buhârî’ye aittir. Tibyânü’l-vüṣûl fî şerḥi’l-Uṣûl adlı eser de (İÜ Ktp., AY, nr. 3258) Ebü’l-Usr el-Pezdevî’nin Kenzü’l-vüṣûl ilâ maʿrifeti’l-uṣûl’ünün şerhi olup İbn Mübârekşah’a aidiyeti konusu kesin değildir. Şerḥu Meṭâliʿi’l-envâr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3372) Sirâceddin el-Urmevî’nin ünlü eserine yazılmış bir şerhtir ve İbn Mübârekşah’a ait olmadığı açıkça anlaşılmaktadır (Karlığa, s. 199-200).

BİBLİYOGRAFYA

Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IX, 273-274; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü’n-nebîh fî eyyâmi’l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1986, III, 284; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, III, 585; Halîl b. İsmâil, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1967, s. 30-32, 38-39; Süyûtî, Naẓmü’l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 54-55; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 22, 28, 49-50, 150-151; a.mlf., Miftâḥu’s-saʿâde, I, 298-299; II, 191-192; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1825;

Leknevî, el-Fevâ᾿idü'l-behiyye (nşr. Ahmed ez-Za'bî), Beyrut 1418/1998, s. 212-214, 321-322; Suter, Die Mathematiker, s. 161; Serkîs, Muʿcem, II, 1632; Brockelmann, GAL, II, 212; B. R. d'Erlanger, La musique arabe, Paris 1959, III, 185 vd., 573; Sarton, Introduction, III/1, s. 699; Sezgin, GAS, V, 114; Sadreddin Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri, İstanbul 1984, s. 86-91; Bekir Karlığa, "Buhârâ'lı Muhammed İbn Mübârekşâh ve Hikmetü'l-Ayn Şerhi", Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri (haz. Songül Boybeyi), Ankara 1996, s. 179-202; Ekmeleddin İhsanoğlu - B. A. Rosenfeld, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), İstanbul 2003, s. 241; Mükrimin Halil Yinanç, "İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerîf Cürcânî", Tarihten Sesler, sy. 15, İstanbul 1944, s. 10-11; Hasan Târimî, "Buḫârî Muḥammed Mübârekşâh", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1375/1997, II, 384-385; Arif Aytekin, "Bâbertî", DİA, IV, 378; Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", a.e., V, 332; Mehmet Nuri Uygun, "Kitâbü'l-Edvâr", a.e., XXVI, 98; A. Fulya Eruz, "Memlükler", a.e., XXIX, 98.

H. Bekir Karlığa

MUHAMMED b. MÜNKEDİR

(bk. İBNÜ'l-MÜNKEDİR).

MUHAMMED b. MÜSENNÂ

(bk. İBNÜ’l-MÜSENNÂ).

MUHAMMED b. MÜSLİM er-RÂZÎ

(bk. İBN VÂRE).

MUHAMMED b. NÂSIR

(bk. İBN NÂSIR es-SELÂMÎ).

MUHAMMED NÛRÜ’l-ARABÎ

(محمّد نور العربي

(1813-1888

Mutasavvıf, üçüncü dönem Melâmîliğinin kurucusu.

Mısır’ın Garbiye vilâyetine bağlı Mahalletülkübrâ kasabasında doğdu. Hayatı hakkındaki bilgilerin önemli bir kısmı Menbau’n-nûr fî rü’yeti’r-Resûl adını verdiği hal tercümesiyle halifelerinden Harîrîzâde Kemâleddin Efendi’nin Tibyân’ına ve Bursalı Mehmed Tâhir’in onun hakkında kaleme aldığı menâkıbnâmesine dayanmaktadır. Mısır’dan gelip Rumeli’ye yerleştiğinden “Arap Hoca”, Hz. Ali’nin Noḳṭatü’l-beyân’ını şerhettiği için “Noktacı Hoca” diye tanınır. Hz. Hüseyin soyundan Kudüs’e yerleşmiş bir aileye mensuptur (şeceresi için bk. Harîrîzâde, III, vr. 214a-215b, ondan naklen Bursalı Mehmed Tâhir, s. 477; Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, s. 231). Kudüs civarında zâviyesinde medfun olan dedesi Bedrü’l-Velî diye tanınmaktaydı. Babası İbrâhim el-Kudsî’nin Mısır’a gelip yerleştiği tarih bilinmemektedir. Dört yaşında babası

vefat edince dayısı tarafından himaye edilmiştir.

Muhammed Nûrü’l-Arabî, 1820’de Kahire’de Ezher hocalarından Şeyh Hasan el-Kuveysnî’nin yanında tahsil hayatına başladı. Dokuz yıl sonra öğrenimini tamamladığında Yanyalı Şeyh Ahmed Efendi ile birlikte Yanya’ya gitti. Burada Nakşibendî şeyhi Yûsuf Efendi’ye intisap etti. Ardından Yûsuf Efendi’nin emriyle Mekke’ye gitmek için Yanya’dan ayrıldı. 1245 (1829-30) yılında Mekke’ye ulaştığında on yedi yaşında olduğunu söyleyen Muhammed Nûrü’l-Arabî, Halvetî-Şâbânî şeyhi İbrâhim eş-Şemârikî’ye intisap ederek kendisinden Halvetî-Şâbânî, Üveysiyye ve Ekberiyye tarikatlarından icâzet aldı. Şeyh Ömer Abdürresûl adlı bir şeyhten hadis okudu. Şeyh Ömer, kendisine intisap etmek isteyen talebesine Mısır’a dönmesini tavsiye edince üç yıldır ikamet etmekte olduğu Mekke’den ayrılıp Kahire’ye döndü. Şeyh Hasan el-Kuveysnî ile

buluştuğunda şeyh ondan Hz. Hüseyin'in makamını ziyaret etmesini istedi, daha sonra da kendisinde artık vehbî ilimlerin inkişaf ettiğini ve Rumeli'ye gitmesi gerektiğini söyledi. İskenderiye'den Antalya'ya geçen Muhammed Nûrü'l-Arabî, Anadolu'nun bazı şehirlerini dolaşarak Gelibolu'ya ulaştı, oradan Selânik'e geçti (1833). Ardından Serez'e gitti. Burada küçük bir medresede üç ay müderrislik yaptıktan sonra ayrılıp bölgedeki Demirhisar, Doyran, Ustrumca ve Koçana kasabalarını ziyaret etti. Bu yılın sonunda Koçana'da Üsküp Valisi Hıfzı Paşa'nın yaptırdığı medresede müderris olarak göreve başladı. Koçana Camii'nde akaid ilmine dair Emâlî kasidesini şerhetti. Ana dili Arapça olan bu gencin kasideyi Türkçe şerhetmesi valinin dikkatini çekti. İlk müntesiplerinden olan Hıfzı Paşa tarafından Üsküp'e davet edilince şehrin ulemâsıyla tanışma imkânı buldu. Seyrü sülûk anlayışının özünü oluşturan, "fenâ makamları" olarak tanımladığı tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât, tevhîd-i zât makamlarını 1250 (1834-35) yılında Koçana'da müderrisken rüyasında bizzat Hz. Peygamber'in kendisine öğrettiğini ve 1837'de onun elinden hırka giydiğini, 1843 yılına kadar bu üç makamı zevk etmeye çalıştığını söyleyen Muhammed Nûrü'l-Arabî 1839'da Koçana'dan ayrılıp Üsküp'e yerleşti. Burada Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Kazanlı Abdülhâlik Efendi'ye intisap etti. 1843 yılında hacca gitmek üzere kalabalık bir kafileyle Üsküp'ten ayrıldı. Kafilede bulunan Üsküp ulemâsından Nebî Efendi'ye Mekke'ye mürşid-i kâmili bulmak için gittiğini söylediği kaydedilmektedir.

Mekke'de hac esnasında Muhammed Mekkî adlı bir meczupla karşılaşan Muhammed Nûrü'l-Arabî onun emriyle halvete girdiğini, bu sırada bekā makamları olan cem', hazretü'l-cem' ve cem'u'l-cem'in Hz. Peygamber tarafından telkin edildiğini, hac dönüşü Yenbû' mevkiinde seyrü sülûk anlayışının son makamı olan ahadiyyetü'l-cem' makamını yine Resûl-i Ekrem'in kendisini rüyasında nûrânî bir şebeke içine alıp telkin ettiğini anlatır. Mekke'de ayrıca Kazanlı Abdülhâlik Efendi'nin halifesi Trabzonlu Şeyh Mustafa Efendi'ye intisap ederek Nakşibendî-Müceddidî icâzetnâmesi aldı. Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin Koçana'daki müderrisliğinden itibaren irşad faaliyetinde bulunduğu bildirilmekteyse de kendisi bu konuda açık bir şey söylememiştir. 1843'te kâmil bir mürşid bulmak amacıyla hacca gittiğini söylediğine göre hac dönüşünün ardından irşad faaliyetine başlamış olmalıdır. Öte yandan oğlu Şerif Efendi'den naklen onun 15 Rebîülâhir 1267 (17 Şubat 1851) tarihinde fenâ ve bekā mertebeleriyle ahadiyyetü'l-

cem‘ makamını içeren tevhid anlayışı üzere irşad faaliyetine mezun olduğu kaydedilmektedir. Bu durumda onun bu tarihten önce müridlerini Nakşibendî usulüyle irşad ettiği söylenebilir.

Muhammed Nûrü’l-Arabî, İstanbul’a hassa müşiri olarak tayin edilen Üsküp Valisi Selim Paşa’nın daveti üzerine 1850 yılında İstanbul’a giderek altı ay kadar paşanın misafiri oldu. Bu süre içinde İstanbul’un ulemâ ve meşâyihiyle tanıştı. Müridlerinden Çerkez İsmâil Paşa’nın davetiyle 1853’te Manastır’a gitti. Burada kaldığı üç ay içerisinde çoğunluğu memur kesiminden bir gruba Şeyh Bedreddin’in Vâridât’ını şerhetti. 1868 yılına kadar Üsküp ve civarında vahdeti vücûd esasına dayanan kendi seyrü sülûk anlayışına göre irşad faaliyetini sürdürdü. Bu tarihte zındıklık iddiasıyla İstanbul’a şikâyet edilince Sultan Abdülaziz durumun araştırılmasını istedi. Ancak Manastır valiliği sırasında şeyhi tanımış olan Zaptiye Nâzırı Hüsnü Paşa’nın iddianın asılsız olduğunu söylemesi üzerine tahkikattan vazgeçilip şeyhin İstanbul’a davet edilmesi kararlaştırıldı. İstanbul’a gelip devlet ricâliyle şeyhülislâmı ziyaret eden, ulemâ ve meşâyih meclislerine katılan, camilerde vaazlar veren Muhammed Nûrü’l-Arabî altı ay kadar Zaptiye nâzırının konağında ikamet ettikten sonra Üsküp’e döndü. Ertesi yıl Bosna valiliğinden azledilerek İstanbul’a gelen Topal Osman Paşa ile Zaptiye Nâzırı Hüsnü Paşa’nın daveti üzerine bir defa daha İstanbul’a geldi. 1870’te Manastır’a giderken uğrayıp birkaç gün kaldığı Tikveş’te tarihini belirterek (27 Cemâziyelâhir 1287 / 24 Eylül 1870) kutbiyet makamına ulaştığını kaydeden Muhammed Nûrü’l-Arabî, müridi Şeyhülislâm Ahmed Muhtar Beyefendi’nin (Molla Bey) davetiyle ertesi yıl tekrar İstanbul’u ziyaret etti. Harîrîzâde Kemâleddin Efendi’nin Boyacıköyü’ndeki yalısında misafir olan Muhammed Nûrü’l-Arabî’ye ulemâdan Mürefteli Hoca Abdullah, Evkaf müfettişi Hacı Tevfik, Mısır mollası Kâmil, Rifâî şeyhleri Ahmed Safî ve Abdülkerim ile Harîrîzâde Kemâleddin efendiler intisap etti. Muhammed Nûrü’l-Arabî’nin bu gelişinde Hamzavî-Melâmî kutbu Seyyid Abdülkādir-i Belhî’yi Şeyh Murad Dergâhı’nda ziyaret edip bazı geceler dergâhta kaldığı belirtilmekte ve amacının Abdülkādir-i Belhî’nin intisabını sağlayarak Hamzavî-Melâmîleri’ni kendisine bağlamak olduğu ileri sürülmektedir (Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, s. 239). Ancak bu sırada Hamzavî Melâmîliği’nin kutbiyet makamında Bekir Reşad Efendi bulunduğuna göre bu rivayet ve ona dayanan görüş doğru değildir.

1874 yılında Üsküp'ten ayrılan Muhammed Nûrü'l-Arabî, bugün Makedonya sınırları içinde kalan Ustrumca'ya yerleşti. 1879 ve 1884'te kalabalık bir ihvan grubuyla iki defa daha hacca gitti. Hac dönüşü damadı ve başhalifesi Abdürrahim Fedâî, Süveyş Kanalı'nı geçerken öldü. Son yıllarında irşad faaliyetleriyle uğraşan Muhammed Nûrü'l-Arabî 29 Cemâziyelâhir 1305'te (13 Mart 1888) Ustrumca'daki evinde vefat etti ve öldüğü odaya defnedildi. Buraya daha sonra türbe yaptırılmış, türbe Rumeli'nin Osmanlılar'ın elinden çıkmasının ardından bakımsızlıktan harap olmuş, yerine bir postahane binası inşa edilmiş, postahanenin de yıkılması üzerine kabrinin yeri tamamen kaybolmuş, mensupları bir işaret olmak üzere buraya bir ağaç dikmişlerdir. Üsküp'te Muhammed Nûrü'l-Arabî'yi ziyaret eden ve bu sırada şeyhten icâzetnâme alan Fâtih türbedarı Ahmed Amiş Efendi'nin şeyhin vefatından altı ay önce onu bir defa daha ziyaret ettiği, bu esnada şeyhin, "Altı ay sonra da ben seni ziyaret edeceğim" dediği rivayet edilmektedir. Bu olay, Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin mânevî vârisinin Ahmed Amiş Efendi olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Ergin, s. 164).

Muhammed Nûrü'l-Arabî üçüncü devre Melâmîliğinin pîri olarak tanınır. Müridi Harîrîzâde Kemâleddin Efendi, Tibyânü vesâʾili'l-ḥaḳāʾiḳ adlı ansiklopedik eserinde "Melâmiyye" maddesinde (III, vr. 144b) Melâmîliği Hamdûn el-Kassâr, Hacı Bayrâm-ı Velî ve Muhammed Nûrü'l-Arabî'ye nisbet ettiği üç şubeye ayırarak inceler; Nûriyye adıyla zikrettiği son şubenin Nakşibendiyye-i Müceddiyye'nin bir kolu olduğunu söyler. Kitabın "Nûriyye" maddesinde de (III, vr. 214a-219b) Muhammed Nûrü'l-Arabî ve tarikat hakkında geniş bilgi verir. Sâdık Vicdânî'nin, Melâmîliği devre-i ûlâ Kassâriyye Melâmîliği ve Melâmîler'i, devre-i vustâ Bayramiyye Melâmîliği ve Melâmîler'i ve devre-i uhrâ Arab Hoca Efendi Melâmîliği şeklinde ele almasının ardından Abdülbâki Gölpınarlı Melâmetîler'e ilk devre Melâmîler'i, Bayramîler'e ikinci devre Melâmîler'i, Muhammed Nûrü'l-Arabî mensuplarına üçüncü devre Melâmîler'i adını vermiş, onun bu tasnifi daha sonra yaygınlık kazanarak Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin üçüncü devre Melâmîliğinin kurucusu olduğu kabul edilmiştir. Esasen o da kendisini "Melâmî" nisbesiyle tanımlamaktadır.

Bursalı Mehmed Tâhir, Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin ilâhî mârifetleri muhatabının istidadına göre telkin ettiğini, kendisine sorulan sorulara aklî

ve naklî delillerle cevap verdiğini ve bu konudaki maharetinin insanı hayrette bıraktığını, özellikle tefsir ve hadis sahasında ileri derecede bulunduğunu, bâtın ilimlerinde tahkik mertebesine ulaşmış birçok ârif yetiştirdiğini söyleyerek damadı ve başhalifesi Abdürrahim Fedâî'nin yanı sıra Harîrîzâde Kemâleddin Efendi, Kalantazâde Hoca Mahmud Efendi, Manastırlı Hacı Ahmed Baba, Ali Örfî Efendi, müderris Mürefteli Hoca Abdullah Efendi ve Hacı Süleyman Bey'in isimlerini zikreder. Mehmed Tâhir'in verdiği bilgiye göre Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin bunların dışında otuzu aşkın halifesi vardır. Gerek kendi halifeleri gerekse damadı Abdürrahim Fedâî'nin yetiştirdiği halifeler vasıtasıyla tarikatı Rumeli'de, İstanbul'da, Ege bölgesinde ve Anadolu'nun bazı şehirlerinde yaygınlık kazanmıştır.

Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin tarikat silsilesi Nakşibendîliğin Müceddidiyye koluna ulaşmakla birlikte uyguladığı seyrü sülûk usulü ve fikirleri bu tarikattan farklıdır. Bu kolun kurucusu olan İmâm-ı Rabbânî vahdeti vücûda ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye şiddetle muhalifken o İbnü'l-Arabî'ye büyük bir muhabbetle bağlıdır. İsmindeki "Arabî" nisbesi de bunu ifade eder. Görüşlerinin özünü vahdeti vücûd ve kendi temellendirdiği tevhid anlayışı oluşturur. Ona göre üç tür ilâhî tecelli vardır (tecellî-i âsâr [ef'âl], tecellî-i sıfât, tecellî-i zât). Bunları müşahede tevhidin merâtibini bilmeye bağlıdır. Ancak bunun için önce mücâhede, mücâhede için de dinin hükümlerini öğrenmek ve tarikatın esrarı zikr-i dâimi ehl-i zikr olan meşâyihten almak gerekir. Meşâyihin görevi sâlike zikrin nasıl yapılacağını öğretmektir; onların zikri belli bir sayı ile sınırlamaya yetkileri yoktur. Muhammed Nûrü'l-Arabî'ye göre tevhid yedi mertebe veya makamdır. Bunların ilk üçüne (tevhidi ef'âl, tevhidi sıfât, tevhidi zât) "fenâ makamları", diğer üçüne (cem', hazretü'l-cem', cem'u'l-cem') "bekā makamları" denir. Son makam olan ahadiyyetü'l-cem' makām-ı Muhammedî olup zamanın kutbuna mahsustur. Muhammed Nûrü'l-Arabî, "Yetimin malına yaklaşmayınız" meâlindeki âyeti (el-İsrâ 17/34) zikrederek bu âyetteki "yetim"in Hz. Peygamber, "mal"ın ise ahadiyyetü'l-cem' makamı olduğunu, ancak Resûlullah'ın telkini halinde bu makama ulaşılıp zevk edilebileceğini söyler. Öte yandan Melâmîler'in hakikat ehli olduğunu anlatırken bu makamları başka bir tasnife tâbi tutar. Onların yollarının tevhid, ittihad ve vahdet olduğunu belirtir. Tevhidi üç (ef'âl, sıfat, zat), ittihadı bir (makām-ı rûh ve cem' veya kurb-ı ferâiz), vahdeti üç (hazretü'l-

cem‘, cem‘u’l-cem‘, ahadiyyetü’l-cem‘) makama ayırır. O, Melâmîler’i bütün tarikat mensuplarından üstün görür, Melâmîler’in avamdan farkları bulunmadığını, farzları eda ettiklerini, ilâhî emirlere sarıldıklarını, daima Hak ile birlikte olduklarını, onlardan biriyle tanışmanın büyük bir saadet ve Hakk’a vuslat olduğunu söyler.

Muhammed Nûrü’l-Arabî hakkında onun görüşleriyle bir ilgisinin bulunmadığını söyleyen Abdülbâki Gölpınarlı’nın ardından (Mevlânâ Müzesi, s. 170) onun çizdiği çerçeveyi aşamayan birkaç kitap dışında (Yusuf Ziya İnan, Seyyidü’l-Melâmî Muhammed Nûrü’l-Arabî, İstanbul 1971; a.mlf., İslâm’da Melâmîliğin Tarihî Gelişimi, İstanbul 1976, s. 155-281; a.mlf., 20. Asırda Bir Vahdeti Vücûd Öğretisi, s. 245-435; Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, Muhammed Nûrü’l-Arabî, Hayatı, Şahsiyeti ve Bazı Tasavvufî Görüşleri, yüksek lisans tezi, 1988, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ciddi bir çalışma yapılmamıştır.

Eserleri. Muhammed Nûrü’l-Arabî’nin, önemli bir bölümünü birkaç sayfalık risâlelerin oluşturduğu çoğu Türkçe, diğerleri Arapça çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir kırk altı eserin adını zikredip bunlardan bazı örnekler vermiştir (Menâkıb-ı Şeyh Hâce, s. 482). Abdülbâki Gölpınarlı’nın kitabında on yedisi Arapça, otuz sekizi Türkçe elli beş eserden meydana gelen bir liste yer almaktadır (Melâmîlik ve Melâmîler, s. 287-290). Türkçe eserlerin bir kısmı ders takrirlerinden oluşmuş veya sohbetlerinde tutulan notlardan derlenmiştir. Arapça eserlerinin bir kısmı, şeyhin emriyle başta Ali Örfî Efendi olmak üzere mensupları tarafından tercüme edilmiştir. Bunların orijinal nüshaları günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinin sayısı altmış sekize kadar çıkarılmışsa da (İnan, s. 273-275) bunlardan bazıları aynı eserin farklı adla kaydedilmiş şeklidir, bir kısmı da başka müelliflere aittir.

Muhammed Nûrü’l-Arabî’nin ve mensuplarının eserlerini içeren 958 sayfalık bir külliyatta (İSAM Ktp., nr. 82588, fotokopi nüsha) şeyhin ed-Dürrü’n-nefîs alâ salâti İbn İdrîs, İhsânü’r-rahmân, Risâle fi’t-tasavvuf, Mevziu’s-sır ve’l-hâfî, Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha, el-Cevâhirü’s-seniyye, Şerh-i Akāid-i Nesefiyye, ed-Dürerü’s-seniyye şerhu risâleti’l-Gavsiyye, Sülûk-i Hakīkat, Mebde’ ve Meâd, Vâridat Tercümesi, Mürşidü’l-uşşâk, Dâiretü’l-vücûd, Şerh-i Noktatü’l-beyân, Sıfât-ı Sübûtiyye, Esrâr-ı Ezân-ı

Muhammedî, Risâle-i Tevhîd-i İlâhiyye, Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî, Risâletü'l-İsmâiliyye fî beyâni sülûki's-sâdâti'n-Nakşibendiyye ve Melâmiyye, Kitâbü'd-Devâir ve'l-eflâk, Şerh-i Delâilü'l-hayrât adlı eserleri yer almaktadır. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin yazmaları içinde Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin eserlerini içeren zengin bir koleksiyon bulunmaktadır (bk. Atatürk Kitaplığı, I-III, tür.yer.).

Yayımlanmış eserleri şunlardır: 1. Şerh-i Dîvân-ı Niyâzî. Sohbetlerinde tutulan notlardan derlenmiş olup eseri Hasan Özlem (Mısrî Niyâzî Dîvânı Şerhi, Ankara 1974) ve M. Sadettin Bilginer (Edebî ve Tasavvufî Mısrî Niyâzî Dîvânı Şerhi, İstanbul 1976) farklı metinlerden sadeleştirerek yayımlamıştır. İlk neşrin sonunda müellifin Sırr-ı Ezân-ı Muhammedî, Risâle-i Tevhîd-i Behiyye, Risâle-i Sülûk-i Hakīkat ve Mürşidü'l-uşşâk adlı eserleri de yer almaktadır. 2. Leṭâʾifü't-taḥḳīḳāt fî şerhi'l-Vâridât.

Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ının Arapça şerhidir. Şeyhin müridlerinden Ali Örfî tarafından tercüme edilen eseri M. Sadettin Bilginer (İstanbul 1979) ve M. Fazlı Güvenç (Ankara 1982) sadeleştirerek aynı adla (Vâridat Şerhi) neşretmiştir. Güvenç neşrinin sonunda müellifin Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî adlı risâlesiyle salavatı bulunmaktadır. 3. Şerh-i Akāid-i Nesefiyye. Müridlerinden Ustrumcalı Şahkuluzâde Ömer'in derleyip bastırdığı risâle (İstanbul, ts.) Mehmet Serhan Tayşi tarafından şeyhin Şerhu'l-Mahmûdî adlı akāide dair risâlesiyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1993).

Bunların dışında Hasan Fehmi Kumanlıoğlu'nun kitabında (bk. bibl.) müellifin Şerḥu sûreti'l-Kevs̱er, Şerḥu Ebced, Meşâhidü't-tevḥîd, Seyrü't-tevḥîd, Kitâbü'r-Resâd fi'l-mebde' ve'l-meâd, Mürşidü'l-uşşâk, Tevhîdü'l-behiyye, Esrâr-ı Ezân-ı Muhammedî, Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî, Şerh-i Sûre-i Fâtiha, Sülûk-i Hakīkat, Sâlihiyye, Şerh-i Kasîde-i Şeyh-i Ekber, Şerh-i Salavât, Dürrü'n-nefîs, Fî Beyân-ı Sülûk-i Şerîat ve Tarîkat ve Hakīkat, Şerh-i Kelâm-ı İmâm-ı Alî ve Menbau'n-nûr fî rü'yeti'r-Resûl adlı risâleleri yer almaktadır (Hz. Pîr Seyyid Muhammed, s. 94-150). Yusuf Ziya İnan'ın İslâm'da Melâmîliğin Tarihî Gelişimi adlı kitabında (İstanbul 1976) (s. 242-281) müellifin bazı eserlerinden okuma yanlışlarıyla dolu örnekler verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Nûrü'l-Arabî, Menbau'n-nûr fî rü'yeti'r-Resûl, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1548, vr. 11a-15a; a.mlf., er-Risâletü'l-İsmâiliyye ve'l-atıyyetü'd-dürriye (Külliyyât içinde), İSAM Ktp., nr. 82588, s. 454-458; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 143a-145a, 214a-219b; Tomar-Melâmîlik, s. 84-93; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 81-83; Bursalı Mehmed Tâhir, Menâkıb-ı Şeyh Hâce Muhammed Nûrü'l-Arabî ve Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye (Külliyyât içinde), İSAM Ktp., nr. 82588, s. 473-509; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 231-290; a.mlf., Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Yazma Kitaplar Kataloğu, Ankara 2003, s. 40, 170; Osman Nuri Ergin, Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun: Hayatı ve Şahsiyeti, İstanbul 1942, s. 146, 163-165; Hasan Sabri Dölen, Yedi Durak Risalesi, İstanbul 1968; Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Alfabetik Kataloğu (haz. Nail Bayraktar), İstanbul 1993-2001, I, 104-107; II, 71-73; III, 69-75; Yusuf Ziya İnan, 20. Asırda Bir Vahdeti Vücûd Öğretisi: Melâmet ve Tarîkatlar, İstanbul 2000, s. 245-435; Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, Hz. Pîr Seyyid Muhammed Nûr el-Melâmî el-Arabî, İzmir 2001, s. 94-150.

Nihat Azamat

MUHAMMED b. OSMAN

(محمّد بن عثمان)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Osmân b. Saîd el-Ömerî (ö. 305/917)

On ikinci imam Muhammed el-Mehdî’nin gaybete girişinden sonra onunla irtibat kurduğu söylenen dört sefirin ikincisi

(bk. SEFİR).

MUHAMMED PÂRSÂ

(محمّد پارسا)

Ebü’l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed b. Muhammed el-Hâfızî el-Buhârî (ö. 822/1420)

Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend’in önde gelen halifelerinden biri.

749’da (1348) Buhara’da doğdu. Müridi Ebü’l-Kāsım Muhammed b. Mes‘ûd’un er-Risâletü’l-Bahâ᾿iyye’sinde (vr. 26a) künyesine Ca‘ferî nisbesini eklemesi onun Abdullah b. Ca‘fer-i Tayyâr’ın soyundan geldiği şeklinde yorumlanmıştır (Hândmîr, IV, 4). Gençliğinde iyi bir medrese tahsili gören Muhammed Pârsâ, Bahâeddin Nakşibend’e bu yıllarda intisap etti. Fahreddin Safî, Reşeḥât’ta ona “Pârsâ” (dindar, zâhid) lakabının Bahâeddin Nakşibend tarafından verildiğine dair bir menkıbeyi nakleder.

Bahâeddin Nakşibend’in 771 (1370) yılında yaptığı hac yolculuğu sırasında ziyaret ettiği Emîr Külâl’in halifesi ve Nakşibend’in sohbet arkadaşı Ârif Dikgerânî’nin ölüm döşeğinde ona Muhammed Pârsâ’yı halife tayin etmesini tavsiyesi, henüz yirmi iki yaşında olan Pârsâ’nın bu yıllarda yüksek bir mânevî olgunluğa erişmiş olduğunu göstermektedir. Bahâeddin Nakşibend’in, vefatından kısa bir süre önce muhtemelen 790 (1388) yılında yaptığı ikinci haccı esnasında refakatçileri arasında bulunan Muhammed Pârsâ bu sırada şeyhinden büyük iltifat gördü. Bahâeddin Nakşibend, Hâcegân silsilesine dahil olan halifelerden ulaşan mânevî emaneti kendisine teslim ettiğini söyleyerek onu halife tayin etti. Hac dönüşü son hastalığı esnasında yerine kimi bırakacağını bildirmesini merakla bekleyen müridlerine bu konudaki sözünü hac yolunda söylediğini ve kendisini arzu edenlerin Muhammed Pârsâ’ya nazar etmelerini bildirdiği ve hakkında, “Bizim geliş gayemiz onun varlığıdır” dediği kaydedilmektedir.

Hâce Muhammed Pârsâ, Bahâeddin Nakşibend vefat edince (791/1389) şeyhin diğer halifesi Alâeddin Attâr’a intisap etti. Attâr’ın ölümünün

(802/1400) ardından başladığı irşad faaliyetini dinî ilimlerin ve özellikle hadis ilminin öğretimine paralel olarak devam ettirdi. Vakıf sicillerinden onun Buhara'da hankahının yanı sıra bir medreseyi de yönettiği, hankahın oldukça zengin bir kütüphanesi bulunduğu anlaşılmaktadır. Pârsâ'nın vefatından sonra da gelişmeye devam eden bu kütüphaneye XIX. yüzyılın ikinci yarısında Buhara kadısı el koymuş, içindeki kitaplar XX. yüzyılın başlarına kadar parça parça satılmıştır (Dodkhudoeva, sy. 5-6 [1998], s. 128).

Muhammed Pârsâ'nın irşad faaliyetini sürdürdüğü dönemde Timur hânedanıyla ilişkileri olmuştur. Horasan Valisi Şâhruh ile yakınlık kurması, Şâhruh'un onun her isteğini yerine getirmesi başşehir Semerkant'ın hâkimi Mirza Halîl'i rahatsız etti ve Muhammed'i bozkırlarda yaşayan göçebelere İslâm'ı yaymakla görevlendirip Buhara'dan uzaklaştırmak istedi. Ancak bu sırada Şâhruh, Halîl'e savaş açıp onu mağlûp edince Muhammed Pârsâ da Buhara'da kaldı. Nakşî kaynakları bu olayı, Pârsâ'nın göreve başlamadan önce gidip ziyaret ettiği Bahâeddin Nakşibend ve Emîr Külâl'in mezarlarında yaptığı dua sonucu gerçekleştiği şeklinde yorumlamıştır (Safî, I, 108-109).

Timur'un torunu Uluğ Bey döneminde kıraat ve hadis âlimi İbnü'l-Cezerî ile aralarında cereyan eden hadise, onun tasavvufun yanı sıra hadis ilminde de ileri bir seviyede olduğunu göstermektedir. Muhalifleri, Mâverâünnehir âlimlerinin rivayet ettiği hadislerin sıhhatini araştırmak için Semerkant'a gelen İbnü'l-Cezerî'ye Muhammed Pârsâ'nın çok sayıda hadis naklettiğini söyleyip bunları incelemesi ricasında bulunmuşlardır. Bunun üzerine Uluğ Bey Pârsâ'yı Buhara'dan Semerkant'a çağırmış, kurulan mecliste İbnü'l-Cezerî, Pârsâ'dan senedleriyle birlikte hadis nakletmesini istemiş, bu arada onun naklettiği bir senedi bilmediğini söyleyince Pârsâ başka senedler zikretmiş, İbnü'l-Cezerî bunları da kabul etmeyince Muhammed Pârsâ bir kitap adı vererek bunu muteber sayıp saymayacağını sormuş, olumlu cevap alınca Semerkant kadısına dönüp kitabın kütüphanesindeki yerini, cildini, sayfasını bildirmiş ve söylediklerinin doğru olduğu anlaşılmıştır. Uluğ Bey'in

bu hadiseden sonra Muhammed Pârsâ'ya yaptığı saygısızlıktan dolayı pişmanlık duyduğu kaydedilmektedir. Fahreddin Safî onun mânevî halini

gizlemeye çok dikkat ettiğini, mecbur kaldığı için keramet gösterdiğini söyler (Reşeḥat, I, 106-108).

Muhammed Pârsâ, 822 Muharreminde (Şubat 1419) ikinci defa hacca gitmek üzere Buhara'dan yola çıktı. Nesef, Çagāniyân, Tirmiz, Belh ve Cam gibi şehirlere uğrayarak buralardaki âlim ve şeyhlerle görüştü ve tam hac zamanı Mekke'ye ulaştı. Bu sırada hastalandığından vedâ tavafını sedye üzerinde taşınarak yapabildi. Medine'ye gidip Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettiği günün ertesinde vefat etti ve oraya defnedildi (24 Zilhicce 822 / 11 Ocak 1420). Cenaze namazını kılanlar arasında Osmanlı ulemâsından Molla Fenârî de bulunmaktaydı. Zeyniyye tarikatının pîri Zeynüddin el-Hâfî, Mısır'dan beyaz taş getirterek kabrinin başına dikmiş, daha sonra kabri Orta Asya'dan gelen hacılar için ziyaretgâh haline gelmiştir. Muhammed Fazlullah, 1212 (1798) yılında hacca gittiğinde gördüğü bu taşı 1225'teki (1810) ziyaretinde yerinde bulamadığını ve muhtemelen Vehhâbî istilâsı sırasında yıkılmış olduğunu söylemektedir (ʿUmdetü'l-maḳāmât, s. 75). Timurlu hânedanı mensupları için methiyeler yazan çağdaş şairlerden Sekkâkî Muhammed Pârsâ için Çağatay Türkçesi'yle bir methiye kaleme almıştır (Mevlânâ Sekkâkî Divanı, s. 204-205). Hakkında methiye yazan diğer şair İsmet-i Buhârî kendisinin de Abdullah b. Ca'fer-i Tayyâr'ın soyundan olduğunu iddia etmiştir (Dîvân, s. 240-244). Muhammed Pârsâ, telif ettiği eserlerle bu taşralı dinî tecrübenin şehirli bir tarikat haline gelip Nakşibendiyye'ye dönüşmesinde önemli rol oynamış, ancak Hâcegân silsilesi onunla değil Alâeddin Attâr'la devam etmiştir.

Melâmet neşvesine sahip olan Muhammed Pârsâ'nın sohbete büyük önem verdiği ve bu önemi vurgulamak için, "Namazın kazâsı olur, sohbetin kazâsı olmaz" dediği nakledilmektedir. Ona göre melâmetîlerin hallerini anlamak Hâcegân tarikini anlamaya yardımcıdır. Muhammed Pârsâ, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine ilgi duymuş ve eserinde bunlara yer vermiştir. Oğlu Ebû Nasr Pârsâ onun Fuṣûṣ'un can, Fütûḥât'ın gönül olduğunu söylediğini nakleder. Bu açıdan Nakşibendiyye tarihinde özel bir yere sahiptir.

Vefatından üç yıl önce müridlerinden Süleyman Ferketî'ye hadis rivayeti için icâzet veren Muhammed Pârsâ'nın ilim ve irşad faaliyetini birlikte

sürdürdüğü anlaşılmaktadır. er-Risâletü'l-Bahâʾiyye müellifi Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Mes'ûd, Buhara'daki türbelere dair bir kitap yazması için teşvik ettiği Muînülfukarâ diye tanınan Ahmed b. Mahmûd, Hâce Ferruh Tebrîzî, Abdürrahim Neyistanî, Süleyman Ferketî ve yerine halife olarak bıraktığı oğlu Ebû Nasr Pârsâ müridleri arasında zikredilmektedir. Babasının son hac ziyaretine katılan Ebû Nasr Pârsâ hac dönüşü Belh'e yerleşmiş, burada babası gibi hadis öğretimi ve irşadla meşgul olmuştur. 865 (1461) yılında Belh'te vefat eden Ebû Nasr Pârsâ için Timurlu kumandanlardan Mîr Mezîd Argun görkemli bir türbe inşa ettirmiştir. Türbe çok hasar görmesine rağmen günümüze kadar gelmiştir. Abdurrahman-ı Câmî onun şeriat ve şeriat bilgisi itibariyle babasına eşit, âlicenaplık bakımından ondan üstün olduğunu söyler (Nefeḥâtü'l-üns, s. 401). Pârsâ ailesi sonraki yüzyıllarda Belh'te etkin konuma gelmiş, bu aileden Abdülhâdi Pârsâ, Şeybânîler'den Ubeydullah Han döneminde Belh kadısı olarak görev yapmıştır. XVII. yüzyılın sonlarında Ebû Nasr Pârsâ'nın torunlarından Sâlih Hâce'nin bir süre Belh'in idaresini ele aldığı kaydedilmektedir. Bazı kaynaklarda Nakşibendiyye'nin bir kolu olarak Pârsâiyye tarikatından bahsedilmekteyse de ailenin Ebû Nasr Pârsâ'dan sonraki mensupları tasavvuf alanında faaliyet göstermemiştir.

Eserleri. 1. Risâle-i Ḳudsiyye. Bahâeddin Nakşibend'in sohbetlerinde tuttuğu notları ve bunların şerhini ihtiva eden eser on bölümden meydana gelmektedir. Zikir, telvin, temkin, cem', fark, velâyet, fenâ ve bekā gibi terimlerin ele alındığı kitap Ahmed Tâhirî Irâkī (Tahran 1975) ve Melik Muhammed İkbal (Ravalpindi 1975) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. XVIII. yüzyılda Uşşâkī şeyhlerinden Salâhî Efendi'nin Türkçe'ye çevirdiği eseri (İstanbul 1323) Necdet Tosun da Irâkī neşrini esas alarak Muhammed Bahaeddin Hazretlerinin Sohbetleri adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 1988). 2. Faṣlü'l-ḫiṭâb. Çeşitli tasavvuf terimlerini, ricâlü'l-gayb, ashap ve Ehl-i beyt'e muhabbet gibi konuları ihtiva eden bu Farsça eserde Muhammed Pârsâ'nın Nakşibendiyye'yi tasavvufun genel prensipleri ve mirasıyla bütünleştirme gayreti içinde olduğu dikkat çekmektedir. Melâmetiyye ve Nakşibendiyye arasındaki yakınlığa vurgu yapması ve Ehl-i beyt imamlarını sûfî geleneğinin kaynağı olarak göstermesi kitabın önemli bir yönüdür. İlk defa Taşkent'te basılan eserin (1331) tahkikli neşrini Celîl Misgernijâd yapmıştır (Tahran 2004). Kitap XV. yüzyılda Mûsâ İznikî ve XVIII. yüzyılda Tâhir b. Nebî Ruhâvî

tarafından Türkçe'ye, XVI. yüzyılda Emîr Pâdişah tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Eseri Ali Hüsrevoğlu Tevhide Giriş adıyla günümüz Türkçe'sine çevirmiştir (İstanbul 1988). 3. Tuḥfetü's-sâlikîn. Faṣlü'l-ḫiṭâb'daki konuları içeren kitap Ali Ahmed Şah Herevî tarafından neşredilmiştir (Delhi 1970). 4. Maḳāmât-ı Ḫâce ʿAlâʾüddîn ʿAṭṭâr. Alâeddin Attâr'ın sözlerinden derlenen eserin bazı kısımları Safî'nin Reşeḥât'ında yer almaktadır. 5. Tefsîr-i Süver-i Semâniyye. Kadr, Beyyine, Zilzâl, Âdiyât, Kāria, Tekâsür, Asr ve Hümeze sûrelerinin tefsirini ihtiva eden eser 820 (1417) yılında Buhara'da kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 63; Şehid Ali Paşa, nr. 113). 6. Tefsîr-i Sûre-i Fâtiḥa (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3262). 7. Risâle-i Keşfiyye. Zikir, hakîkat-i Muhammediyye, kelime-i tevhid, aşk, mârifet ve vahdeti vücûda dair olan eseri Salâhî Efendi Risâle-i Vücûd Tercümesi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 633). 8. Risâle der-Beyân-ı Ẕikr-i Cehrî. Muhammed Pârsâ'nın, cehrî zikir konusunda görüşünü soran Herat ulemâsına cevap olarak kaleme aldığı risâlede Kur'an'ın yüksek sesle okunmasını örnek gösterip cehrî zikri onayladığı görülmektedir. Arapça-Farsça karışık yazılan risâleyi Jürgen Paul Almanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (bk. bibl.). 9. Fuṣûlü's-sitte. Hadislerden hüküm çıkarmanın usullerine dair olup Arapça kaleme alınmıştır (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 538). 10. Şerḥ-i Ḥaḳḳu'l-yaḳīn. Mahmûd-ı Şebüsterî'ye ait eserin şerhidir (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1088). Muhammed Pârsâ'nın diğer eserleri de şunlardır: Risâle-i Maḥbûbiyye (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3702), Risâle fi'l-mezârât (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1455), Erbaʿûne ḥadîs̱en (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2954), Risâle münteḫabe min ʿAḳīdeti Ebi'l-Ḳāsım esSemerḳandî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1663). Muhammed Pârsâ adına yayımlanan Şerḥ-i Fuṣûṣü'l-ḥikem'in (nşr. Celîl-i Misgernejad, Tahran 1366 hş.) ona aidiyeti tartışmalıdır. Abdurrahman-ı Câmî tarafından Süḫânân-ı Ḫâce Muḥammed Pârsâ adıyla

derlenen bazı sözlerini Marijan Molé yayımlamıştır (Ferhengi Îranzemin, VI, 4 [1337/1958], s. 294-303).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Mes'ûd, er-Risâletü'l-Bahâʾiyye, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1110, vr. 26a, 27a, 66b-67a; İsmet-i Buhârî, Dîvân (nşr. Ahmed Keremî), Tahran 1366 hş., s. 240-244; Mevlâna Sekkâkî Divanı (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1999, s. 204-205; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1370 hş., s. 397-401; Safî, Reşeḥât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, I, 101-113; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, Tahran 1983, IV, 4; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvînî, Silsilenâme-i H̱âcegân-ı Naḳşibend, Bibliothèque Nationale, Suppl. Per., nr. 1418, vr. 12b; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 62; Muhammed Fazlullah, ʿUmdetü'l-maḳāmât, Kâbil 1397/1977, s. 75; J. Paul, Die Politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert, Berlin-New York 1991; a.mlf., Doctrine and Organization: The Khwājagān / Naqshbandīya in the First Generation after Bahā'uddīn, Berlin 1998; a.mlf., "Muhammad Pārsā: Sendschreiben über das Gottesgedenken mit Vernehmlicher Stimme", Muslim Culture in Russia and Centrale Asia from the 18th to the Early 20th Centuries (ed. A. von Kügelgen v.dğr.), Berlin 2000, III, 5-41; R. McChesney, Waqf in Central Asia, Princeton 1991, s. 158-159; a.mlf., "Pārsāʾiyya", EI² (İng.), VIII, 272-273; F. Schwarz, "Unser Weg Schliesst tausend Wege ein", Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert, Berlin 2000; M. Subtelny, "The Making of Bukhara-yi Sharif Scholors and Libraries in Medieval Bukhara (The Library of Khwaja Muhammad Parsa)", Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel (ed. D. de Weese), Bloomington 2001, s. 79-111; Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşbend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul 2002, s. 120-125, 224-228; M. İbrâhim Halîl, "H̱âce Muḥammed Pârsâ ve Pisereş H̱âce Ebû Naṣr Pârsâ", Âryânâ, II/9, Kâbil 1323/1944, s. 37-48; M. Ahter Çîme, "Şaḫṣiyyet-i ʿİrfânî ve ʿİlmî-yi H̱âce Muḥammed Pârsâ-yı Naḳşibendî-yi Buḫârî", Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-ı Firdevsî-yi Meşhed, X, Meşhed 1353/1975, s. 467-502; Celîl Misgernijâd, "Berresî-yi Şürûḥ-i Fârsî-yi Fuṣûṣü'l-ḥikem ve Teʾemmül der Ṣıḥḥat-i İntisâb-ı Şürûḥ ve Şâriḥîn", Maʿârif, VIII/2, Tahran 1370/1991, s. 41-69; a.mlf., "Der Muʿarrifî-yi Kitâb-ı Faṣlü'l-ḫitâb", a.e., XVI/2 (1378/1999), s. 112-120; L. Dodkhudoeva, "La bibliotheque de Khawāja Muhammad Pārsā", Cahiers d'Asie centrale, sy. 5-6, Tashkent-Aixen Provence 1998, s. 125-146; Ashirbek Muminov - Shavasî Ziyadov,

“L’horizon intellectuel d’un érudit du XVe siècle: Nouvelles découvertes sur la bibliothèque de Muhammad Parsa”, a.e., sy. 7 (1999), s. 77-92; Ârif Nevşâhî, “Ebû Naṣr-i Pârsâ”, DMBİ, VI, 317-318.

Hamid Algar

MUHAMMED b. RÂİḲ

(bk. İBN RÂİḲ).

MUHAMMED REŞÎD RIZÂ

(bk. REŞÎD RIZÂ).

MUHAMMED RIZÂ ŞAH PEHLEVÎ

(محمّد رضا شاه پهلوي)

(1919-1980

Pehlevî hânedanının ikinci ve son hükümdarı (1941-1979).

27 Ekim 1919 tarihinde Tahran'da doğdu; Rızâ Şah Pehlevî'nin oğludur. 26 Ocak 1926'da veliaht ilân edildi. 1931'de gönderildiği İsviçre'de bir kolejde dört yıl eğitim gördükten sonra 1936'da Tahran'a döndü. İki yıl devam ettiği Tahran'daki askerî akademiyi bitirince 1938'de ordu müfettişliğine getirildi. 1939'da Mısır Kralı I. Fuâd'ın kız kardeşi Fevziye ile evlendi. 25 Ağustos 1941'de İngiliz ve Rus kuvvetleri İran'ı işgal edince Rızâ Şah'ın Alman yanlısı olduğundan endişe duyan Rusya ve İngiltere onun oğlu lehine tahttan çekilmesini sağladılar. Meclis, Rızâ Şah'ı Güney Afrika'ya sürgüne yollamasının ardından yerine Muhammed Rızâ'yı getirdi (Eylül 1941). Suçlular için af çıkaran Muhammed Rızâ, siyasî partilerin kurulmasına izin vererek ülkede çok partili hayatı başlattı. II. Dünya Savaşı sırasında İran topraklarını İngiltere ve Rusya'nın kullanımına açtı. 1943 yılında savaşın seyrini değiştiren önemli kararların alındığı Tahran Konferansı'na ev sahipliği yaptı ve Franklin D. Roosevelt, Stalin, Winston Churchill ile görüşme fırsatı buldu. Ulemânın etkisini azaltan babasının aksine güçlenen dinî kurumların politika ile uğraşmasını engelleyemedi ve 1943 seçimlerinin ardından muhafazakâr ağırlıklı bir meclis ortaya çıktı. 1945'te Azerbaycan, ertesi yıl Kürdistan eyaletlerinde Sovyetler Birliği'nin desteğiyle ayaklanmalar oldu. Ancak 1946'da Sovyet güçlerinin çekilmesi üzerine İran kuvvetleri kontrolü ele geçirdi. 1947 yılına gelindiğinde Muhammed Rızâ bütün İran'da otoritesini sağlamış bulunuyordu. Fakat savaş sonrası durumun getirdiği sosyal ve ekonomik sıkıntılar muhalefetin güçlenmesine yol açmış, bu da iktidarının zaman zaman sarsılmasına sebep olmuştur.

1949’da Muhammed Rızâ, anayasa İran asıllı olmayan birinin tahta vâris olmasına izin vermediği için, kendisinden Şahnâz adlı bir kız çocuğu bulunan Kraliçe Fevziye’den ayrıldı. 1951’de Bahtiyârî kabilesinden Süreyyâ ile evlendi. Kraliçe Süreyyâ’dan çocuğu olmayınca Mart 1958’de ondan boşandı ve Aralık 1959’da Tebrizli bir aileye mensup Farah Dîbâ ile evlendi. 1960’ta oğlu Prens Rızâ dünyaya geldi. 1967’de anayasada yapılan bir değişiklikle vârisi yirmi yaşına ulaşmadan kendisinin ölümü halinde kraliçeye şah vekili olarak hareket etme izni verildi.

1943-1953 yıllarında şahla, Muhammed Musaddık’ın etkisi altında bulunan meclis arasında otorite mücadelesi devam etti. Şubat 1949’da Şah Rızâ kendisine yapılan başarısız bir suikast girişiminin ardından sıkıyönetim ilân etti ve suikastı düzenlediğinden şüphelendiği komünist Tudeh Partisi’ni kapattı. Yaşanan gerginlikler terör eylemlerini yoğunlaştırdı ve Başbakan Ali Rezmârâ öldürüldü. Bunun üzerine başbakan olan ulusal cephenin lideri Muhammed Musaddık İngiltere karşıtı bir siyaset izlemeye başladı ve parlamentodan Anglo-İran Petrol Şirketi’nin millîleştirilmesi yönünde bir karar çıkarttı. Ancak millîleştirme hareketi, dünya petrol piyasasını ellerinde tutan büyük şirketlerin boykotu sebebiyle satış yapılamadığı için başarısızlığa uğradı; ülke çeşitli siyasî ve iktisadî zorluklarla karşılaştı. Şah bunun üzerine 13 Ağustos 1953’te Musaddık’ı görevden alarak yerine General Zâhidî’yi getirdi. Fakat halkın desteğini sağlayan Musaddık direnince gelişen olaylar neticesinde üç gün sonra Süreyyâ ile birlikte önce Bağdat’a, ardından Roma’ya kaçmak zorunda kaldı. Şah taraftarlarıyla Musaddık ve Tudeh Partisi taraftarları arasında başlayan iç savaş, Amerikan Merkezî İstihbarat Örgütü’nün (CIA) desteğini alan şaha bağlı kuvvetlerin liderliğini yapan General Zâhidî’nin duruma hâkim olmasıyla sonuçlandı. 22 Ağustos’ta geri dönen Muhammed Rızâ, kısa zamanda diktatörlüğe kayan yeni bir iktidar dönemini başlatıp Musaddık’ı ve önde gelen diğer muhaliflerini

tutuklattı. Sıkıyönetim ilân ederek birçok alanda özgürlükleri kısıtladı.

1949’da yapılan, ancak petrolün millîleştirilmesinden sonra gelirlerin düşmesi sebebiyle uygulanamayan ilk ekonomik kalkınma planına tekrar hız verildi. İkinci ekonomik plan döneminde (1956-1962) birçok büyük projenin gerçekleşmesi sağlandı. Petrol krizinin 1954’te çözülmesinin

ardından Şah Rızâ, Batı ile ilişkilerini geliştirdi. Bu süreçte petrol konsorsiyumundaki İngiltere ağırlığını kaybederken yerini alan Amerika Birleşik Devletleri, İran tarihi açısından yeni bir devir başlattı. İran 1955'te Türkiye, Irak, Pakistan ve İngiltere'nin oluşturduğu Bağdat Paktı'na üye oldu. 1957'de sıkıyönetim kaldırıldı. Bu dönemde, şah iktidarının ayakta durmasında ve muhalefetin susturulmasında önemli görevler üstlenecek olan istihbarat teşkilâtı Sâzmân-ı Ittılâât ve Emniyyet-i Kişver (SAVAK) kuruldu. Arkasından şah meclisi feshetti ve Emînî başkanlığındaki hükümet ülkeyi kararnamelerle yönetmeye başladı. Bu durum muhalefeti güçlendirdi ve birçok ayaklanmaya sebep oldu; Sâzmân-ı Mücâhidân-ı Halk ve Fidâiyyân-ı İslâm gibi örgütlerin terör havası estirmeleri ortamı daha da gerginleştirdi. Şah, 1961-1963 yılları arasında "Ak Devrim" (inkılâb-ı sefîd) adıyla bir sosyoekonomik reform programı başlattı. Bu programın en önemli maddeleri özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin baskı yaptığı toprak reformu, kadınlara oy hakkının tanınması ve okuma yazma seferberliğiydi. Ancak reformlar, başta tüccar destekli dinî gruplar ve ulusal cephe olmak üzere çeşitli kesimlerin tepkisine yol açtı. Bu sıralarda muhalefetin başını çeken dinî lider Âyetullah Humeynî ile yaşanan ihtilâf doruğa ulaştı. Ülke çapında başlayan ve "Onbeş Hurdâd" denilen ayaklanma hükümet kuvvetleri tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı ve yüzlerce insan öldürüldü (1963). Bir süre sonra da Âyetullah Humeynî ölüme mahkûm edildi; ancak cezası sürgüne çevrilerek Türkiye'ye gönderildi.

1963 seçimlerini ulusal cephe, Tudeh ve ulusal cepheden ayrılan Hizb-i Zahmetkeşân boykot etti. Bu seçimlerin bir özelliği, İran parlamento sisteminde kadınların ilk defa seçme ve seçilme hakkını elde etmeleriydi. Bundan sonra Muhammed Rızâ, Batı ile olan ekonomik, askerî ve kültürel ilişkilerini daha da kuvvetlendirdi. 1963-1972 yılları arasında uyguladığı iki beş yıllık kalkınma planı ile tarım ve sanayide gelişme sağladı. Ak Devrim'in onuncu yılına rastlayan 1973'te Batılı petrol konsorsiyumunu millîleştirdiğini ilân etti. 1973 ve 1974'te petrol fiyatlarının artmasıyla millî gelirde görülen yükseliş üzerine Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Richard M. Nixon'la kurduğu yakın ilişkiler çerçevesinde ordunun modernleştirilmesine yöneldi ve Amerika Birleşik Devletleri'nin desteğiyle İran'ı bölgede güçlü bir devlet yapmak için büyük ölçüde askerî harcamalara girdi. Ancak onun bu politikası muhaliflerinin sert eleştirilerine

yol açtı.

Ülkedeki ekonomik gelişmeye rağmen gelir dağılımında hızlı bir dengesizlik meydana gelmesi ve toprak reformunun başarısızlığı dinî liderlerin önderliğindeki muhalefeti gittikçe büyüttü. Milyonlarca insanın katıldığı protesto mitingleri yapılması ve bunun yanında güvenlik kuvvetlerinin muhalefete karşı siddet kullanması sonucu ortaya çıkan birçok kanlı olay, şah rejiminin Uluslararası Adalet Divanı ve Uluslararası Af Örgütü gibi kurumlar tarafından eleştirilmesine yol açtı. Öte yandan dış politikada sıkı Amerika Birleşik Devletleri müttefikliği muhalefeti ülkenin bağımsızlığını sorgular hale getirdi. Bunun üzerine duruma hâkim olmak için bazı önlemler düşünen şah, 1975 yılında kurdurduğu Hizb-i Restâhîz ile tek partili sisteme geçmek istedi. Fakat bu girişimi ve aldığı her önlem yeni kargaşalıkların çıkmasına sebep oldu. İş başına getirdiği üç sivil ve bir asker başbakan olumsuz gelişmeleri durduramayınca Humeynî'nin liderliğinde bütün grupların birlikte başlattığı ayaklanma hızla yayıldı ve ordunun müdahalesi de fayda vermez hale geldi. Neticede şah 16 Ocak 1979'da İran'ı terketmek zorunda kaldı. Böylece ülkede Pehlevî hânedanının yıkılmasıyla Batılılaşma ve laikleşme politikaları da son buldu. Mısır'da Asvan'a yerleşen Şah Rızâ, kısa bir süre sonra tedavi için gizlice Amerika Birleşik Devletleri'ne gittiyse de 1980 yılında Mısır'a geri dönmek zorunda kaldı ve aynı yılın 27 Temmuzunda orada öldü.

Muhammed Rızâ Pehlevî bazı eserler kaleme almıştır: Meʾmûriyyet Berâ-yı Vaṭânem (Tahran 1968); İnḳılâb-ı Sefîd (Tahran 1345; Türkçe'si Muhammed Metin, Ak Devrim [İstanbul 1968]); Besû-yi Temeddün-i Büzürg (Tahran 1356 hş.); Mecmûʿa-i Nuṭḳhâ (Tahran 1961); Pâsuh be Târîḫ (Tahran 1375 hş.; New York 1980; İngilizcesi Michael Joseph, Answer to History, New York 1981).

BİBLİYOGRAFYA

B. Nirumand, Hür Dünyanın Diktatörlüğü (trc. Arif Gelen), Ankara 1968, s. 105-204; Rameş Sanghvi, Aryamehr: İran Şahı, İstanbul 1971; D. N.

Wilber, Iran: Past and Present, New Jersey-Princeton 1976, s. 133-159; N. R. Keddie, Roots of Revolution, New Haven 1981, s. 113-183; L. Ziring, Iran, Turkey and Afghanistan, New York 1981, s. 60-71, 135-159; E. Abrahamian, Iran: Between Two Revolutions, Princeton 1982, s. 175-179, 208-210, 270-278; J. A. Bill - C. Leiden, Politics in the Middle East, Boston 1984, s. 195-212; R. Kapuscinski, Şahların Şahı (trc. Oktay Döşemeci), İstanbul 1989; Hüseyin Ferdost, Ẓuhûr u Süḳūṭ-i Salṭanat-ı Pehlevî, Tahran 1371 hş., I-II, tür.yer.; D. Hiro, Dictionary of the Middle East, London 1996, s. 243-244; Ali Asghar Shamim, Iran in the Reign of his Majesty Mohammad Reza Shah Pahlavi (trc. Aladin Pazargadi), [baskı yeri ve tarihi yok]; R. M. Savory, "Muḥammad Riḍā Shāh Pahlawī", EI² (İng.), VII, 446-451; Bâkır Âkilî, "Pehlevî ve Târîḫ-i Muʿâṣır", DMT, III, 637-644; Political Encyclopedia of the Middle East (ed. A. Sela), New York 1999, s. 580-581; M. Mehdî Emînî, "Pehlevî-yi Düvvüm, Muḥammed Rıżâ", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379 hş./2000, V, 838-843; İsmail Safa Üstün, "İran", DİA, XXII, 402-403.

Rıza Kurtuluş

MUHAMMED RİF‘AT

(محمّد رفعت)

Muhammed b. Mahmûd Rif‘at (1882-1950)

Mısırlı kāri.

9 Mayıs 1882’de Kahire’de doğdu. İki yaşında iken gözleri hastalandı. Tedavisinin ihmal edilmesi yüzünden giderek görme yeteneği zayıfladı ve bir müddet sonra bir gözü görmez oldu. On yaşında Kur’ân-ı Kerîm’i ezberleyip tefsir ve kırâat-i seb‘a tahsiline başladı. Muhammed el-Bağdâdî ve Semâlûtî’den tecvid ve tashîh-i huruf okudu. Güzel sesi ve başarılı tilâvetiyle hocalarının takdirini kazandı. Daha sonra mûsikiye ilgi duydu. Ud çalmayı ve diğer bazı mûsiki aletlerini kullanmayı öğrendi. Çeşitli meclislerdeki okuyuşuyla şöhreti yayıldı. Kıraat ve mûsiki üstatlarından faydalandı ve yaşı küçük olmasına rağmen onların üstünde bir başarı elde etti.

Muhammed Rif‘at, on beş yaşlarında iken babası vefat edince ailenin geçim sorumluluğunu üstlenmek zorunda kaldı. Mısır’ın çeşitli vilâyetlerinde düzenlenen programlara katıldı; bu durum onu ülke çapında bir şöhrete ulaştırdı ve Mısır’ın başta gelen kārii oldu. 1918’de Seyyidezeyneb’deki

Mustafa Fâzıl Paşa Mescidi’ne sûre kārii olarak tayin edildi, bu görevini 1943 yılına kadar sürdürdü. 1934’te Muhammed Rif‘at’ı tanıyıp sesini ve üslûbunu çok beğenen Prens Muhammed Ali kendisine özel bir radyo istasyonunda okumasını teklif etti. Teklifi kabul eden Muhammed Rif‘at’ın gerek bu radyoda gerekse İzâatü’l-Kur’ân’da yaptığı tilâvetler Mısır’da büyük ilgi gördü; kahvehaneler onun tilâvetini dinlemek için gelen meraklılarla doldu. 1936 yılında İskenderiye’de Seyyidî Câbir Camii’nde bir tilâvet sonrasında cemaatin sevgi gösterisi esnasında kendisini öpmek isteyen birinin parmağının isabet etmesi üzerine az gören diğer gözü de kör oldu. Dünya çapında şöhrete ulaşan, kurrâ ve mûsikişinasların övgülerine mazhar olan Muhammed Rif‘at 1943 yılında hıçkırık (züğutta) hastalığına

yakalandı. 9 Mayıs 1950 tarihinde ölümüne kadar bu hastalık onun Kur'an tilâvet etmesine engel oldu. Daha önce okuduğu on dokuz sûre 278 plakta kaydedilmiş olup toplam on bir saat süren bu okuyuşlarından bir kısmı Mısır ve Londra radyolarında bulunmaktadır. Nakşibendî tarikatına mensup olan ve üstün bir ahlâka sahip olduğu belirtilen Muhammed Rif'at, Kur'an okumak üzere Mısır dışından aldığı davetlerin hiçbirine icâbet etmediği gibi Hindistan'dan gelen ve kendisine 15.000 cüneyh ödeneceği bildirilen teklifi de reddetti. Hastalığı esnasında tedavi masraflarını karşılamak üzere kendisinden habersiz açılan kampanyada toplanan 50.000 cüneyhi de kabul etmedi.

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 313; Mahmûd el-Hûlî, Eṣvâtün min nûr, Kahire 1992, s. 21-38; Mahmûd es-Sa'denî, Elḥânü's-semâʾ, Kahire 1996, s. 15-20, 25, 33-35, 37, 43; Şükrî el-Kādî, ʿAbâḳıretü't-tilâve fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Kahire 1420/1999, s. 25-30; Ahmed el-Bülük, Eşherü men ḳaraʾe'l-Ḳurʾân fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 13-21; Aḫbârü'l-yevm, Kahire 13 Mayıs 1950; Mv.A, II, 1660; el-Mevsûʿatü's̱-s̱eḳāfiyye, Kahire 1972, II, 895.

Saîd Murâd

MUHAMMED b. RÜSTEM

(محمّد بن رستم)

Ebû Ca‘fer Alâüddevle Muhammed b. Rüstem Düşmenziyâr (ö. 433/1041)

Kâkûyîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1007-1041).

Büveyhî Devleti hizmetinde vali, emîr ve başkumandan olarak görev yapan Rüstem Düşmenziyâr'ın oğludur. Babası, Büveyhî Emîri Mecdüddevle'nin annesi Seyyide'nin dayısı olduğu için kendisinden Arapça kaynaklarda İbn Kâkûye, Farsça kaynaklarda Püser-i Kâkû (dayı oğlu) diye bahsedilir.

Muhammed b. Rüstem, Büveyhîler'le akrabalığı dolayısıyla 398'den (1007) önceki bir tarihte İsfahan valiliğine tayin edildi. Büveyhîler'in Rey ve Cibâl kolu hükümdarı olan Mecdüddevle'nin zaafından faydalanarak hâkimiyet alanlarını genişlettiyse de onu metbû tanımaya devam etti. 409 (1018) yılında Ebü'l-Fazl Nasrûye'yi Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'a gönderip kendisine lakap ve İsfahan civarındaki hâkimiyeti için menşur verilmesini istedi. Halife ona "Adudüddin, Alâüddevle, Fahrülmille, Tâcülümme, Hüsâmü emîri'l-mü'minîn" lakaplarını verdi, ayrıca taç ve sancak gönderdi (Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ, s. 403). Muhammed 410'da (1019) adına para bastırdı. Hemedan hâkimi Şemsüddevle'nin veziri Tâcülmülk Ebû Nasr, Kürtler'le Türkler arasında meydana gelen karışıklıklardan rahatsız olup Türkler'in baskıları karşısında Burcîn (Burceyn) Kalesi'ne sığınmak zorunda kalınca Muhammed b. Rüstem'den yardım istedi. Ebû Nasr'a 2000 süvari gönderen Muhammed, Şemsüddevle'yi destekleyen Türkler'e baskın düzenleyip çoğunu kılıçtan geçirdi (411/1020).

412 (1021) yılında Şemsüddevle ölünce yerine Semâüddevle geçti; fakat iktidarın gerçek sahibi veziri Tâcülmülk Ebû Nasr idi. Burûcird hâkimi Ferhâd b. Merdâvic, Semâüddevle'nin hücumuna uğrayıp Muhammed b. Rüstem'den yardım talep edince Muhammed Hemedan üzerine yürüdü. Semâüddevle mağlûp olarak esir düştü. Bu sırada Hemedan, Dînever ve Şâbûhast'ı (Sâbûrhâst) ele geçirip Büveyhîler'in bu yöredeki hâkimiyetine

son veren Muhammed b. Rüstem büyük bir servete kavuştu (İbnü'l-Esîr, IX, 330-331). Ardından Hemedan kısa bir süre için Kürtler ve Deylemli müttefikleri tarafından istilâ edildi (418/1027). Muhammed b. Rüstem, Deylem reisi Ali b. İmrân ve müttefiklerine karşı Nihâvend'de büyük bir zafer kazandı ve Hemedan'ı tekrar zaptetti. Bu zaferden sonra Irâk-ı Acem'in en güçlü hükümdarlarından biri haline gelen Muhammed, Kâkûyî hânedanının kurucusu oldu; ancak Büveyhî Emîri Mecdüddevle'yi metbû tanımaya devam etti.

Sultan Mahmûd-ı Gaznevî, 420'de (1029) Rey ve Cibâl'deki bazı şehirleri ele geçirip Büveyhîler'den Mecdüddevle ve oğlu Dülef'i esir alınca Muhammed b. Rüstem İsfahan'da hutbeyi onun adına okuttu. Sultan Mahmud, Muhammed'den İsfahan'da bulunan Arslan b. Selçuk'a bağlı Oğuzlar'ı katletmesini istediyse de o bunları Azerbaycan'a sürmekle yetindi. Mahmud'un oğlu Mesud'un Hemedan'ı zaptederek İsfahan'a yaklaşması üzerine Hûzistan'a kaçıp Büveyhîler'den Ebû Kâlîcâr ve Celâlüddevle'den yardım istedi (421/1030). Ebû Kâlîcâr kendisine yardım sözü vermesine rağmen Mesud'dan korktuğu için bu taahhüdünü yerine getiremedi. Bu sırada Mesud, babası öldüğünden Gazneli tahtı için kardeşi Muhammed ile mücadele etmek maksadıyla bölgeden ayrıldı. Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh araya girip Mesud ile Muhammed b. Rüstem'i uzlaştırmaya çalıştı; Mesud taht mücadelesi yüzünden uzlaşma teklifini kabul etmek zorunda kaldı. Bu antlaşmaya göre Muhammed, Mesud'un İsfahan'daki temsilcisi (halife) olarak kalacak, buna karşılık kendisine yıllık 20.000 dinar, 10.000 takım elbise, ayrıca hediyeler gönderecekti.

Antlaşmadan sonra İsfahan'a dönen Muhammed b. Rüstem, Hemedan'ı ve diğer bazı şehirleri hâkimiyet sahasına kattı. Sultan Mesud'un taht kavgalarıyla meşgul olduğu dönemde Rey şehrini ve Demâvend bölgesini ele geçirdi. Yezd şehrinde adına para bastırdı ve bu parada sadece Abbâsî halifesinin adına yer verdi. Fakat üzerine gelen Gazneli kuvvetleri karşısında tutunamayıp kaçmak zorunda kaldı. Yaralı olarak Hemedan'a yaklaşık 90 km. uzaklıktaki Ferdcân Kalesi'ne kapandı ve iyileşinceye kadar oradan ayrılmadı (a.g.e., IX, 403). 424 yılı başında (1033) yeniden Gazneliler'le mücadeleye girip Burûcird, Hemedan, Kerec ve İsfahan'ı hâkimiyeti altına aldı. Sultan Mesud, kumandanı Ahmed Yinal Tegin

kendisine isyan edince Muhammed ile barış yapmak zorunda kaldı. Antlaşmaya göre Muhammed Gazneliler'e yıllık haraç ödeyecek,

buna karşılık Sultan Mesud onu İsfahan hâkimi olarak tanıyacaktı (424/1033). Ancak Muhammed sözünde durmayıp ertesi yıl Gazneliler'e savaş açtı. Bu savaşlarda müttefiki Ferhâd b. Merdâvîc öldürüldü; kendisi de önce İsfahan ile Cerbâzekān arasındaki bir kaleye kapandı, ardından Ebû Kâlîcâr'ın hâkimiyetindeki Hûzistan eyaletine bağlı Îzec şehrine kaçtı. Gazneli kumandanı Ebû Sehl el-Hamdûnî, İsfahan'ı ele geçirip şehrin hazinelerini yağmaladı. Muhammed b. Rüstem'in himayesinde olan İbn Sînâ'nın kütüphanesindeki kitaplar Gazne'ye taşındı. Muhammed b. Rüstem, İsfahan'ı Gazneliler'den geri almak için çok mücadele ettiyse de başarı sağlayamadı. Bunun üzerine önce Burûcird'e, ardından Târum ve Deylem taraflarına gitti. Daha sonra eski antlaşma şartlarına bağlı kalmaya söz vererek Sultan Mesud'a barış teklifinde bulundu. Sultan bu teklifi kabul etti (Safer 428 / Aralık 1036). Buna rağmen her fırsatta Gazneliler'le mücadeleyi sürdüren Muhammed, Irak Oğuzları'nı Gazneliler'e karşı kullandı. Rey yakınlarında cereyan eden savaşta Oğuzlar, Gazneliler'i ağır bir yenilgiye uğrattılar (Cemâziyelevvel 429 / Şubat 1038).

Muhammed b. Rüstem, Selçuklular'ın giderek kuvvetlenmesi üzerine Türkmenler'e ve diğer güçlere karşı kendini emniyet altına almak için İsfahan surlarını tamir ettirdi. Annâzîler'e karşı düzenlediği bir seferden sonra Ebü'ş-Şevk ile bir antlaşma imzalayıp İsfahan'a dönerken yolda vefat etti (Muharrem 433 / Eylül 1041). Yerine büyük oğlu Ebû Mansûr Ferâmurz geçti. Devrinin en kabiliyetli hükümdarlarından olan Muhammed b. Rüstem Büveyhîler, Gazneliler, Selçuklular ve mahallî hânedanların baskılarına rağmen bölgede varlığını sürdürmeyi başarmış, Gazneliler'in Horasan'dan çekilmesinden sonra bağımsız bir hükümdar gibi hareket etmiştir. İbn Sînâ, Büveyhî sarayından kaçıp ona sığınmış ve onun hizmetinde iken ölmüştür. Dânişnâme-i ʿAlâʾî adlı ansiklopedik eserini Muhammed'e ithaf etmiş, birçok kitabını da onun himayesinde kaleme almıştır. İbnü'l-Esîr, Muhammed'in itikadı bozuk biri olduğunu ve bu yüzden İbn Sînâ'yı dinsizlik (ilhâd) konusunda eser yazmaya teşvik ettiğini söyler (a.g.e., IX, 456). Kendisini yakından tanıyan Ebû Sehl el-Hamdûnî'nin bu hususta herhangi bir bilgi vermemesi dikkate alınırsa İbnü'l-Esîr'in kendisini Şiîliğe

mütemayil olmasından dolayı böyle itham ettiği düşünülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (trc. Yahyâ el-Haşşâb - Sâdık Neş'et), Beyrut 1982, s. 14, 16, 26, 84, 235, 288, 289, 383, 416, 417, 473, 499, 540, 551-552, 564, 567, 576, 590, 693; Mâferrûhî, Meḥâsinü İṣfahân (nşr. Celâleddin el-Hüseynî et-Tahrânî), Tahran 1312/1933, s. 81, 100-101; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 398, 402-403, 407, 409; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 418, 421, 422, 425; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 159; V, 64-65; İbnü'l-İbrî, Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 180, 188-189; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 260; Muhammad Nāzım, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Gćhazna, Cambridge 1931, s. 65-66, 84-85; C. E. Bosworth, The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977, s. 74-81; a.mlf., "ʿAlāʾ āl-Dawla Abū Jaʿfar Muḥammad", EIr., I, 773-774; a.mlf., "Kākūyids", EI² (İng.), IV, 465; Sâdık Seccâdî - Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "Âl-i Kâkûye", DMBİ, II, 107-111.

Abdülkerim Özaydın

MUHAMMED b. SA‘DÂN

(bk. İBN SA‘DÂN, Muhammed).

MUHAMMED b. SAHNÛN

(bk. İBN SAHNÛN).

MUHAMMED SAÎD

محمّد سعيد

(1920-1998)

Pakistanlı tıp âlimi ve eğitimci.

9 Ocak 1920'de Hindistan'ın Delhi şehrinde doğdu. Doğu Türkistan'dan (Kâşgar) Hint yarımadasına göç etmiş bir aileye mensuptur. Geleneksel Doğu tıbbı uzmanı ve Delhi'de Hemderd Devâhâne'nin kurucusu Hekim Abdülmecîd'in (ö. 1922) oğludur. Muhammed Saîd, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra özel hocalardan Arapça, Farsça, İngilizce ve matematik öğrenimi gördü. Yetişmesinde bilhassa annesi Râbia Begüm ile ağabeyi Hekim Abdülhamîd'in önemli etkisi oldu. Gazetecilik mesleğine ilgi duymasına rağmen 1935 yılının sonlarında ağabeyinin tıp eğitimi alması yönündeki tavsiyesi üzerine Delhi'de Ayurvedic and Unani Tibbi College'a girdi. Talebeliği sırasında Hemderd Devâhâne'de ağabeyinin yanında ilâç yapımını öğrendi. 1940'ta Doğu tabâbeti diploması ile mezun olmasının ardından eczacılığın yanı sıra hekimlik yapmaya başladı. Ağabeyi ile birlikte Hemderd Devâhâne'nin özellikle geleneksel tıp alanında tanınmış bir kurum durumuna gelmesini sağladı.

Pakistan'ın bağımsızlığı sürecinde Muhammed Ali Cinnah'ın önderliğindeki Hindistan Müslümanları Birliği'nin gençlik koluna üye olan Muhammed Saîd, 1947'de Pakistan'ın kurulmasından sonra bu ülkeye göç ederek Karaçi şehrine yerleşti. 1948-1949'da Karaçi'deki Kotwal Building School'da öğretmenlik yaptı. 19 Temmuz 1948'de kurduğu Hemderd Devâhâne'de hekimliğin yanı sıra bitkisel ilâç üretimiyle meşgul oldu. 1953'te vakıf haline getirilen müessese kısa sürede büyük bir ilâç sanayii tesisine dönüştü ve 1964 yılında Pakistan Hamdard Foundation adını aldı.

Muhammed Saîd, 1958'de geleneksel tıp eğitimi vermek üzere Câmia-i Tıbbiyye-i Şarkıyye'yi (Hamdard Tibbia College) kurdu. Burası daha sonra kurulacak olan Hemderd Üniversitesi'nin temelini oluşturdu. Aynı yıl açılan

Doğu Tabâbetini Destekleme Cemiyeti'nin başkanlığını yaptı. Bir heyetle birlikte 1963'te Çin'e giderek geleneksel Doğu tabâbetine dair konferanslar verdi. Çin'deki izlenimlerini, Çin tıbbı konusunda halen başvuru kaynağı ve bu alanda ilk örnek olan Medicine in China adlı eserinde derledi (Karachi 1981).

1967'de Pakistan Tarih Cemiyeti başkan yardımcısı, 1976'da aynı kurumun başkanı oldu ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. 1979-1982 yılları arasında federal bakan statüsünde dönemin devlet başkanı Ziyâülhakk'ın danışmanlığını yaptı. 1983'te Beytülhikme'nin temelini oluşturduğu Medînetü'l-hikme adlı eğitim, araştırma, kültür ve spor kompleksinin inşasına öncülük etti. 1984 yılında International Multidisciplinary Scientific Society on Alternative Medicine adlı kurumdan alternatif tıp doktorası aldı. 1986'da Hamdard Public School'u açtı. 3 Haziran 1991'de Hemderd Üniversitesi'ne kurucu rektör olarak tayin edildi.

Temmuz 1993 - Ocak 1994 arasında Sind eyaleti valiliği yaptı.

Gençlerin ahlâkî değerlere bağlı olarak yetişmesi doğrultusunda yayın yapmak üzere Nonihâl-i Âdâb isimli bir birim kurdu. Ayrıca Pakistan'ın çeşitli şehirlerinde çocuk ve gençlik eğitimiyle ilgili Bezm-i Hemderd-i Nonihâl adıyla aylık toplantılar düzenledi. Ahlâkî değerlerin benimsetilmesi amacıyla tertip ettiği Âvâz-ı Ahlâk isimli faaliyet çerçevesinde çeşitli toplantılar yaptı, radyo ve televizyon programları hazırladı. Pakistan'ın Karaçi, Ravalpindi, İslâmâbâd, Lahor ve Peşâver şehirlerinde çeşitli konularda konferansların verildiği Şem'-i Hemderd isimli bir forum oluşturdu. Daha sonra Hemderd Şûrası'na (Hamdard Council of Advisors) dönüştürülen bu forumda düzenlenen konferansların önemli bir bölümü Main Currents of Contemporary Thought in Pakistan adıyla kitap haline getirildi.

Muhammed Saîd 17 Ekim 1998 sabahı Karaçi'de uğradığı silâhlı saldırı sonucu öldü. Cenazesi, kuruluşuna öncülük ettiği Medînetü'l-hikme bünyesindeki caminin bahçesine defnedildi. Çok yönlü bir kişiliğe sahipti; hekimlik ve eczacılığın yanı sıra gazetecilik, yazarlık, eğitimcilik ve sanayicilik yapmış, Pakistan'daki Hamdard Foundation'ın bilimsel ve kültürel faaliyetlerin merkezi durumuna gelmesinde önemli rol oynamıştır.

Mütevazi ve dindar kişiliğiyle tanınan Muhammed Saîd Pakistan'ın belli başlı şehirlerinde ve Londra'da açtığı kliniklerde hasta muayenesiyle meşgul olmuş, hastalarının çoğundan tedavi ve ilâç ücreti almamıştır.

Geleneksel Doğu tıbbının uluslararası düzeyde tanınması için yoğun çaba gösteren Muhammed Saîd, Birleşmiş Milletler Eğitim ve Kültür Teşkilâtı (UNESCO) ve Dünya Sağlık Teşkilâtı (WHO) ile iş birliği yaparak alternatif tıpla ilgili yerel ve milletlerarası konferanslar ve seminerler düzenlemiş, Institute of Health and Tibbi Research, Institute of Central and West Asian Studies, Society for the Promotion and Improvement of Libraries gibi kurumların başkanlığını yapmıştır. Onun üyesi olduğu milletlerarararası kuruluşlardan bazıları şunlardır: Islamic Organization for Medical Sciences (Küveyt), International Union of Elementologists (Yeni Delhi), International Union of Health Education (Paris), New York Academy of Sciences, Royal Society of Health (Londra). Muhammed Saîd, Pakistan hükümetinin Sitâre-i İmtiyâz (1966), Kuwait Foundation for the Advancement of Science'ın İslâm Tabâbeti (1982) ve Novosti Press Agency'nin (Moskova) Uluslararası İbn Sînâ ödülüne (1989) lâyık görülmüş, vefatından sonra Pakistan hükümeti tarafından ülkede sivillere verilen en büyük nişan olan Nişân-ı İmtiyâz ile ödüllendirilmiştir (2000).

Eserleri. İngilizce ve Urduca çok sayıda kitabı bulunan Muhammed Saîd'in belli başlı eserleri şunlardır: Hamdard Pharmacopoeia of Eastern Medicine (Karachi 1970, 1997); Traditional Greco-Arab and Modern Western Medicine: Conflict or Symbiosis (Karachi 1979); Pharmacy and Medicine Thru The Ages (Karachi 1980); Al-Biruni: His Time, Life and Works (Ansar Zahid Khan ile birlikte, Karachi 1981); Diseases of Liver: Greco-Arab Concepts (Karachi 1982); Cardiovascular Diseases: Greco-Arab Concepts (Karachi 1983); Pakistan Encyclopaedia Planta Medica (Atta-ur-Rahman ve Viqaruddin Ahmad ile birlikte, I-II, Karachi 1986); Road to Pakistan: A Comprehensive History of the Pakistan Movement (Moinu-ul-Haq, Sharif-ul-Mujahid ve Ansar Zahid Khan ile birlikte, Karachi 1990); Medieval Muslim Thinkers and Scientists (Delhi 1991); Medicinal Herbal (Aftab Saeed ile birlikte, Karachi 1996). Muhammed Saîd ayrıca Bîrûnî'nin eṣ-Ṣaydele fi'ṭ-ṭıb adlı eserini İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Al-Bîrûnî's Book on Pharmacy and Materia Medica, Karachi 1973).

Çeşitli dergilerde çok sayıda makalesi bulunan, yurt dışı gezileriyle ilgili olarak kaleme aldığı notları kitap halinde yayımlanan Muhammed Saîd Hamdard Medicus, Hamdard Islamicus, Hemderd-i Nonihâl (Urduca), Hemderd-i Ṣıḥḥat (Urduca) dergilerinin yanı sıra Journal of Pakistan Historical Society'nin ve Birleşmiş Milletler Eğitim ve Kültür Teşkilâtı'nın süreli yayını Courier'in Urduca basımı olan Peyâmî dergisinin editörlüğünü yapmış, 50.000'den fazla kitap ihtiva eden kütüphanesini 1989 yılında Hemderd Üniversitesi'ne bağışlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyed Hossein Nasr, "Hakim Muhammed Said", IS, XXXVII/4 (1998), s. 565-566; "Hakim Mohammed Said Profile of a Humanitarian", HI, XXII/4 (1999), s. 9-22; Ansar Zahid Khan, "Shaheed Hakim Mohammed Said Editor-in-Chief Hamdard Islamicus", a.e., XXII/4 (1999), s. 25-30; a.mlf., "Shaheed Hakim Mohammed Said and the Pakistan Historical Society", JPHS, XLVII/4 (1999), s. 21-25; Hakim Naimuddin Zubairy, "Hamdard Foundation", DİA, XV, 448.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MUHAMMED b. SELÂM

(bk. BÎKENDÎ, Muhammed b. Selâm).

MUHAMMED SIDDÎK HAN

(bk. SIDDÎK HASAN HAN).

MUHAMMED b. SÎRÎN

(bk. İBN SÎRÎN).

MUHAMMED SÛRESİ

(سورة محمّد)

Kur'ân-ı Kerîm'in kırk yedinci sûresi.

Adını 2. âyette geçen Hz. Peygamber'in isminden alır. Medine döneminde nâzil olmuştur. "Seni yurdundan çıkaran bu şehirden daha güçlü nice şehirleri yok ettik" meâlindeki 13. âyetin Resûl-i Ekrem'in Mekke'den Medine'ye hicretinin ilk gecesinde nâzil olduğu nakledilmektedir (Âlûsî, XXVI, 36). Bazı âyetlerinde Allah yolunda savaşmaya temas edilmesi sebebiyle Kıtâl sûresi olarak da adlandırılır. Otuz sekiz âyet olup fâsılası ا، م harfleridir.

Sûrenin muhtevasını üç bölüm halinde ele almak mümkündür: Müslümanların gerektiğinde müşriklerle savaşmasının kaçınılmaz olduğu, münâfıkların iç dünyasına ait tahliller, müminlerin müslüman toplumunu koruyup yüceltmek için canları ve mallarıyla gayret sarfetmelerine yönelik davet. Sûrenin birinci bölümü (âyet 1-15) kâfirlerle müminlerin durumundan bahseden âyetlerle başlar. İnkâr edip Allah yolundan alıkoyanların amellerinin boşa çıkacağı, müminlerin ise maddî ve mânevî durumlarının düzeltileceği belirtilir (âyet 1-3). Bu âyetlerde yer alan "Allah yolundan saptıranlar" ifadesiyle Bedir Gazvesi'ne katılan müşriklerin veya İslâm'a girmek isteyenlere engel olan Ehl-i kitaba mensup kişilerin kastedildiği söylenmekle birlikte bu ifade, inkâr etmekle kalmayıp hak dine girmek isteyenleri engellemeye çalışan herkesi kapsamaktadır. Daha sonra kâfirlerle savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda gevşeklik gösterilmemesi istenir ve esirlere yapılacak muamelelere temas edilir. Savaştan bahseden 4. âyette, "Allah dileseydi kendisi onlardan öç alırdı, fakat sizi birbirinizle sınamak için savaşı emretmektedir" denilmek suretiyle müslümanlara

imanlarını sınama ve fedakârlığa hazır olduklarını fiilî olarak ispatlama fırsatının verilmesi hedeflenmektedir. Ardından hak dinin yaşatılması uğrunda hayatlarını feda edenlerin çabalarının boşa gitmeyip Allah tarafından ebedî mutluluk mekânı olan cennetle ödüllendirileceği belirtilir.

Müminlerle kâfirlerin dünyevî durumlarıyla uhrevî konumlarının tasvirine devam edilir. 13. âyette Resûl-i Ekrem'in Mekke'den hicret etmeye zorlanması anlatılır ve bunun önceki peygamberler döneminde daha güçlü inkârcılar tarafından da uygulandığı, fakat hepsinin helâk edildiği bildirilir. Sûrenin ikinci bölümünde (âyet 16-30) önce münafıkların tavırları, Peygamber'in tebliğ meclisinde savaşın da söz konusu edildiği âyetlerin gelişi sırasında ve sosyal hayatın kritik dönemlerinde iki yüzlü tutumları gözler önüne serilir. Kur'an gerçeğiyle karşı karşıya bulundukları halde akıllarını kullanmadıkları belirtilir ve hem dünyada hem âhirette hüsrana uğrayacakları haber verilir. Muhacirlerden ve ensardan oluşan samimi müminlerin yanı sıra münafık gruplarının da yer aldığı Medine döneminde yahudilerin ve Mekke'deki Kureyş ileri gelenlerinin teşkil ettiği düşman cephesi söz konusuydu. Bu sebeple sûrenin üçüncü bölümünde (âyet 31-38) içe yönelik problemlere temas edilerek hak-bâtıl mücadelesinin ve toplumsal zorlukları aşmanın gereği açıklanır. Burada samimi müslümanlardan ileri derecede gayret, güçlüklere tahammül, Allah'a ve resulüne itaat ve Allah yolunda malî destek istenmektedir. İnkârda direnen, gerçeği anladıktan sonra hak yolun önünde engel oluşturan ve resule muhalefet eden kimseleri dünyada başarısızlığın, âhirette de ilâhî rahmet ve mağfiretten mahrumiyetin beklediği vurgulanır.

Muhammed sûresinin asırlardan beri putperestlik inancına sahip bulunan, eşitlik, hürriyet ve sosyal adalet ilkelerinden uzak bir şekilde hayatını sürdüren kabilelerin ortak bir ideal ve merkezî bir yönetim altında yeni bir toplum oluşturmaları sırasında duyulan sancıların teşhis ve tedavisini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Medine toplumunun büyük çoğunluğu samimi mümin olmakla birlikte içlerinde münafıklar da vardı; çevrelerinde ise düşmanları bulunuyordu. Bunun çaresi olarak Medine halkına Hz. Peygamber'e itaat etmeleri, Allah'a ve resulüne karşı samimi olmaları emredilmekte, resulden de kadın ve erkek müminlerin bağışlanması için Allah'a niyazda bulunması istenmektedir. Sûrenin son âyetinde son ilâhî dinin yeryüzüne yerleşmesi ve insanlığın mutluluğuna hizmet edebilmesi için malî fedakârlığın lüzumu bildirilmekte, fakat bazılarının cimri davrandığı hatırlatılmaktadır. Ayrıca kendilerini İslâm'a adaması gerekenlerin sırt çevirmesi halinde Allah'ın başka toplumlara görev vermek suretiyle dinini pâyidar etmeye muktedir olduğu belirtilmektedir.

Bazı tefsir kaynaklarında sûrenin faziletine dair yer alan, “Muhammed sûresini okuyan kimseye cennet nehirlerinden içirmesi Allah’ın yerine getireceği bir vaadidir” meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, III, 540) sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-Trablusî, II, 721). Muhammed sûresi hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Muhammed Saîd Îd, Sûretü Muḥammed ve’l-ḳażâyâ elletî tüʿâlicühâ (1402-1403, yüksek lisans tezi, Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’ş-şerîa [Mekke]); Muhammed Hasan Muhammed Yûsuf, Sûretü Muḥammed: Dirâse luġaviyye şâmile (Kahire 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXVI, 25-42; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 529-540; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVIII, 48-76; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 223-259; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), IV, 172-205; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 721; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXVI, 36-83; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4366-4400; Abdullah Mahmûd Şehhâte, “Ehdâfü sûreti Muḥammed”, ME, LII/8 (1980), s. 1470-1476.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MUHAMMED b. SUÛD

(محمّد بن سعود)

Muhammed b. Suûd b. Muhammed b. Mukrin es-Suûdî (ö. 1179/1765)

Suûdî hânedanının kurucusu (1745-1765).

Muhtemelen 1100'de (1689) Dir'iye'de doğdu. Arabistan'ın çeşitli yerlerine dağılmış olan Aneze kabilesinin Mesâlîh koluna mensup Âl-i Mukrin aşiretindendir. Atalarından Mâni' b. Rebîa el-Merîdî IX. (XV.) yüzyılda Katîf'ten gelerek Dir'iye'ye yerleşmiş ve o tarihten itibaren emîrler bu aileden çıkmıştır. Muhammed, babası Suûd b. Muhammed'in 1137'de (1725) ölümünden veya bir rivayete göre kuzeni Zeyd b. Merhân'ın 1140'ta (1727-28) öldürülmesinden sonra Dir'iye emirliğine getirildi.

1158 (1745) yılında Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb, Uyeyne civarında fikirlerini yaymaya çalışırken gördüğü tepkiler üzerine Dir'iye'ye sığınmak zorunda kaldı. Muhammed b. Suûd, İbn Abdülvehhâb'ın Dir'iye'ye geldiğini duyunca başlangıçta onunla ilişki kurmakta tereddüt ettiyse de (hiç tereddüt göstermediği, hatta İbn Abdülvehhâb'ın onun daveti üzerine geldiği de rivayet edilir) kardeşlerinin ve hanımının İbn Abdülvehhâb'ın gelişinin kendisi için önemli bir fırsat olduğunu söylemeleri üzerine onunla görüştü ve fikirlerinden etkilenerek kendisini destekleyeceğini, ancak başarıya ulaştıktan sonra başka bir yere gitmemesi ve hasat zamanı bölgedeki kabilelerden topladığı haraca karışmaması gerektiğini bildirdi. İbn Abdülvehhâb da onu asla terketmeyeceğini ve şu anda eline geçen haracın çok fazlasını alacağını

belirtti. Böylece birbirleriyle anlaştılar. Bu ittifak hem Suûdîler'in hem Vehhâbîler'in tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Daha sonra İbn Abdülvehhâb'ın kızıyla evlenen Muhammed b. Suûd bölgede hâkimiyet kurarken Muhammed b. Abdülvehhâb da Vehhâbîliğin yayılması konusunda onun destek ve himayesiyle büyük başarı sağladı (1158/1745).

Bu arada emirliğin Muhammed b. Suûd, şeyhliğin Muhammed b. Abdülvehhâb nesline ait olması kararlaştırıldı, Suûdî hânedanının temelleri atıldı ve devletin takip edeceği siyaset belirlendi. Yine ittifak sayesinde Muhammed b. Suûd'un ölümüne kadar sürdüreceği imamlık dönemi başladı.

Muhammed b. Suûd, imamlığı devrinde hem siyasî hâkimiyet sahasını genişletmek hem de Vehhâbî düşüncesini yaymak amacıyla başta Riyad olmak üzere bütün Necid'i idaresi altına almak için çeşitli seferler düzenledi. Ancak bölge halkı Vehhâbî hareketine karşı büyük tepki gösterdiğinden bu seferlerin bir kısmı başarısızlıkla sonuçlandı. Ayrıca karşı saldırılar vuku buldu ve Riyad Emîri Dehhâm b. Devvâs ile yapılan savaşta (1160/1747) Muhammed b. Suûd'un oğullarından Faysal ile Suûd öldürüldü. Bunun üzerine İbn Suûd kalabalık bir orduyla Riyad'a yürüdü; yapılan savaşta her iki taraftan da pek çok kişi hayatını kaybetti. Muhammed b. Suûd, ertesi yıl oğlu Abdülazîz ile Uyeyne Emîri Osman b. Muammer'i tekrar Riyad üzerine gönderdi, fakat kuvvetleri yenildi; Abdülazîz aynı yıl Dehhâm'a karşı birkaç sefer daha düzenledi. Muhammed b. Suûd'un 1162-1166 (1749-1753) yılları arasındaki seferleri de başarısızlıkla neticelendi. Ancak Muhammed b. Abdülvehhâb'ın 1167'de (1754) Dir'iye'de yaptığı toplantıdan endişeye kapılan Riyad Emîri Dehhâm, Muhammed b. Suûd'a kıymetli hediyeler göndererek barış talebinde bulundu ve halkına İslâm'ın esaslarını öğretecek muallimler istedi. Fakat ertesi yıl antlaşmayı bozması üzerine sefere çıkan Abdülazîz, Hureymelâ şehrini aldı. Ardından onun Lahsâ'ya (Ahsâ) doğru yürümesini fırsat bilen Dehhâm, Dir'iye'ye saldırdıysa da mağlûp olarak geri döndü ve tekrar barış istedi; 1177'de (1763-64) bir antlaşma imzalandı. Suûdîler'le Vehhâbîler siyasî-dinî hâkimiyetlerini yaymak için Necran ve Lahsâ'ya da seferler düzenlediler. Bir kısmı bozgunla neticelenen savaşlardan sonra Necran emîriyle anlaşma sağlandı. Necran'la ittifak yapmak isteyen Lahsâ emîri başarılı olamadı ve Abdülazîz ile girdiği savaşı kaybederek ülkesine döndü. Muhammed b. Suûd, muhtemelen Osmanlı Devleti'nden çekindiği için büyük şehirlere sokulmamaya özen göstermiş, Osmanlılar da bu hareketi yeterince ciddiye almadığı ve stratejik önemi olmayan Necid ile fazla ilgilenmediği için Vehhâbî-Suûdî ittifakı başarılı olmuştur.

Muhammed b. Suûd 30 Rebîülevvel 1179'da (16 Eylül 1765) Dir'iye'de

öldü ve orada defnedildi. Kaynaklarda cesur, cömert, vefakâr ve güzel ahlâk sahibi bir emîr olarak tanıtılmaktadır. Ölümünden kısa bir süre önce oğulları Abdülazîz ve Abdullah'a Osmanlı Devleti ile iyi geçinmeleri konusunda nasihatte bulunduğu söylenir. Yerine oğlu Abdülazîz geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Gannâm, Târîḫu Necd (nşr. Nâsırüddin el-Esed), Kahire 1402/1982, I, 64-70, 77-78, 80, 89, 93-97, 136; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü'l-mecd fî târîḫi Necd, Mekke 1350/1930, I, 3, 11, 12, 24, 27, 45; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu Necd, Kahire 1343, s. 110; Emîn er-Reyhânî, Necd ve mülḥaḳātüh, Beyrut 1281, s. 40-44; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, Târîḫu'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye fî ʿaṣri'ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Beyrut, ts. (Metâbiu dâri'l-kütüb), s. 149-163, 204-205, 234-271, ayrıca bk. İndeks; Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm, ed-Devletü's-Suʿûdiyyetü'l-ûlâ, Kahire 1975, s. 27, 28, 60, 65-67, 468; a.mlf., Târîḫu'l-ʿArabi'l-ḥadîs̱ ve'l-muʿâṣır, Katar-Devha 1402/1982, s. 80-86; Suûd b. Hezlûl, Târîḫu mülûki Âli Suʿûd, Riyad 1402/1982, s. 10; Ayman al-Yassini, Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia, Boulder-London 1985, s. 25-26; Abdullah Sâlih el-Useymîn, eş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Riyad 1986, s. 59-62; Selâhaddin el-Muhtâr, Târîḫu'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Beyrut, ts. (Mektebetü'l-hayât), s. 39-41; Muhammed b. Ömer el-Fâhirî, el-Aḫbârü'n-Necdiyye (nşr. Abdullah eş-Şibl), Riyad, ts. (Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), s. 60; Emîn Saîd, Târîḫu'd-devleti's-Suʿûdiyye, Riyad, ts. (Dârü'l-hilâl); Münîr el-Aclânî, Târîḫu'l-bilâdi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Beyrut, ts., I, 38, 63, 67, 80-81, 91; H. Laoust, "Ibn ʿAbd al-Wahhāb", EI² (İng.), III, 677-678; Elizabeth M. Sirriyeh, "Muḥammad b. Suʿūd", a.e., VII, 410.

es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid

MUHAMMED ŞAH

(محمّد شاه)

(ö. 1264/1848)

Kaçar hükümdarı (1834-1848).

7 Zilkade 1222'de (6 Ocak 1808) doğdu. Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'ın torunu, saltanat nâibi Abbas Mirza'nın oğludur. Mirza Nasrullah Sadrülmâlik-i Erdebîlî ile Hacı Mirza Akāsî (Ağası) tarafından yetiştirildi. Özellikle Hacı Mirza Akāsî onun üzerinde çok etkili oldu.

Muhammed Şah 1824'te Hemedan valiliğine tayin edildi. Ancak kendisi Hemedan'a gitmeyip Muhammed Hüseyin Han'ı vekil gönderdi. 1826 yılında, o sırada Azerbaycan valisi olan babası Abbas Mirza tarafından dayısı Emîr Han Serdar ile birlikte Gence ve Tiflis'i Ruslar'dan geri almak üzere görevlendirildi. Ayrıca çeşitli eyaletlerde idarî görevlerde bulundu ve babasına vekâleten Merâga valiliği yaptı. 1832-1833 yılında babası Abbas Mirza'nın Horasan ve Herat seferlerine katıldı. Babası Herat kuşatması sırasında vefat edince Feth Ali Şah'ın emriyle kuşatmayı yarıda bırakarak Tahran'a döndü. 20 Haziran 1834'te dedesi tarafından veliaht ilân edilerek Azerbaycan'ın idaresiyle görevlendirildi. Feth Ali Şah'ın vefatının ardından 8 Kasım 1834'te Mirza Ebü'l-Kāsım Ferâhânî'nin desteğiyle Tebriz'de tahta çıktı. Ancak Feth Ali Şah'ın ülkenin çeşitli yerlerinde yöneticilik yapan altmış kadar oğlundan bazıları ve Kaçar hânedanına mensup birçok kişi hükümdarlığını tanımadı. Bu arada Tahran valisi olan amcası Ali Mirza Zıllussultan kendisini hükümdar ilân etti. Ordusunu cülûs merasiminin yapılacağı Tahran'a sevkedecek maddî imkânlardan mahrum olan Muhammed Şah, Rusya ve İngiltere temsilcilerinin refakatinde yola çıkabildi. 2 Ocak 1835'te Tahran'a girdi; cülûs merasimi 31 Ocak'ta yapıldı. Fakat Şîraz'da kendi adına hutbe okutan ve bazı ulemâ tarafından desteklenen amcası Fars Valisi Hüseyin Ali Mirza Fermânfermâ'nın itaat altına alınmasından sonra tahta yerleşebildi. Muhammed Şah tahta çıktığında ülke siyasî karışıklıklar ve iktisadî sıkıntılar içindeydi. Şah

uzunca bir süre bu sorunlarla mücadele etmek zorunda kaldı. Afganistan ile Hindistan'ın kapısı durumundaki Herat'ın hâkimi Kâmrân Mirza'nın Feth Ali Şah zamanında taahhütlerini yerine getirmemesi ve Sîstan'a akınlar düzenleyerek bazı İranlılar'ı esir alması üzerine, Orta Asya'da yavaş yavaş kalıcı başarılar kazanan ve gözünü daha güneye dikmeye başlayan Rusya'nın da etkisiyle 22 Temmuz 1837'de Herat seferini başlattı.

İran güçlerinin Herat'a kadar ilerlemesi, sömürgesi olan Hindistan'ın savunması için Afganistan'ı Rusya ile arasında tampon bölge olarak gören İngiltere'yi telâşlandırdı. İngiliz hükümeti, daha

önce İran'a Afganistan'la anlaşmazlıklarında taraf tutmayacağını resmen bildirmesine rağmen hemen harekete geçti. Ancak İngiltere'nin İran nezdindeki diplomatik teşebbüsleri Herat kuşatmasını önlemeye yetmedi. Bunun üzerine İngiltere, bir yandan Afganistan'daki emîrleri İran'a karşı birleştirmeye çalışırken diğer yandan da Basra körfezine donanma göndererek İran'ı savaşla tehdit ettiler. Bu tehditler karşısında Rusya'dan umduğu desteği de bulamayan Muhammed Şah, İngilizler'in baskısıyla yaklaşık on aydan beri devam eden Herat muhasarasını kaldırmak zorunda kaldı. Kuşatma esasen pek iyi gitmeyen ülke ekonomisini iyice sıkıntıya soktu. Bu başarısızlığın ardından Muhammed Şah ülke işlerini veziri Hacı Mirza Akāsî'ye bıraktı.

Muhammed Şah zamanında Osmanlı Devleti ile de zaman zaman gerginlikler yaşandı. İltica ve sınır meselelerinin yanı sıra Kerbelâ'da cereyan eden bazı olaylar iki devleti savaşın eşiğine getirdi. Neticede Rusya ve İngiltere'nin İran nezdindeki girişimleriyle sınır meselesinin müzakere edilmesine karar verildi. Osmanlı-İran sınırının tesbiti için Rusya ve İngiltere temsilcilerinin de yer aldığı bir sınır komisyonu kuruldu. Komisyonun uzun süren çalışmaları sonunda Osmanlı Devleti ile İran arasında 1847'de II. Erzurum Muahedesi imzalandı. Bu yıllarda Şiîler'in Kerbelâ'da Vehhâbîler tarafından katledilmesi de Osmanlı-İran münasebetlerinin gerginleşmesine sebep oldu. İran, Osmanlı hükümetinin bu hadiseden üzüntü duyduğunu bildirip tazminat ödemeyi vaad etmesi üzerine savaş hazırlıklarını durdurdu.

1842'de İsmâilîler'in lideri Hasan Ali Şah Ağa Han Kirman'da isyan etti.

Kirman sınırında Yezd valisi tarafından bozguna uğratılan Ağa Han Hindistan'a kaçtı. 1844 yılında mehdî olduğunu iddia eden Mirza Ali Muhammed Bâb'ın Şîraz'da kurduğu Bâbîlik (Bâbiyye) hareketi mensuplarının Kirman ve Horasan'da çıkardığı isyanlar güçlükle bastırıldı. Bûşehr, Şîraz ve İsfahan gibi şehirlerde kısa sürede yayılarak taraftar toplayan Bâbîlik, Mirza Ali Muhammed'in yakalanarak zindana atılmasına rağmen halefi Nâsırüddin Şah zamanında İran'ı ciddi şekilde sarsmaya devam etti. 1846'da Hasan Han Sâlâr Horasan'da ayaklandı. Aynı yıl Rusya ile imzalanan Tiflis antlaşmasıyla Hazar denizindeki iki liman Rusya'ya terkedildi. Orta Asya'ya yönelik askerî harekâtlarda önemli birer üs vazifesi gören bu limanlar Ruslar'ın Türkistan'ı işgal etmesini kolaylaştırmıştır.

Muhammed Şah, 6 Şevval 1264'te (5 Eylül 1848) Tecrîş'in batısındaki Muhammediyye Kasrı'nda vefat etti. Tecrîş'ten Bâğ-ı Lâlezâr-ı Tahran'a getirilip geçici olarak defnedilen naaşı, halefi Nâsırüddin Şah'ın Tahran'a gelmesinin ardından Emîr-i Kebîr Mirza Takī Han'ın emriyle Kum şehrinde hazırlanan türbesine nakledildi. Zayıf karakterli, çabuk öfkelenen, ileriyi göremeyen, tedbirsiz ve merhametsiz bir hükümdar olan Muhammed Şah ülkenin idaresini Haci Mirza Akāsî'nin eline bırakmış, onun başarısız politikaları yüzünden hazine iflâsın eşiğine gelmiş, askerlerin maaşı ödenemez olmuştur. Öte yandan Muhammed Şah döneminde İran Batı kültürüne açılmış, onun zamanında Avrupa ülkeleriyle kurulan siyasî ve ticarî ilişkiler halefi Nâsırüddin Şah devrindeki modernleşme hareketlerine zemin hazırlamıştır. Muhammed Şah'ın hükümdarlığı döneminde İran'ın iç ve dış siyasetine yön veren belirleyici faktör İngiltere ve Rusya'nın İran üzerindeki güç ve nüfuz mücadelesi olmuş, bu mücadelede Muhammed Şah daha çok Rusya'nın etkisinde kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mîrzâ İbrâhîm-i Şeybânî, Münteḫabü't-tevârîḫ, Tahran 1366 hş., s. 67-79; C. de Sercey, Îrân der 1839-1840 m. (trc. İhsan İşrâkī), Tahran 1362 hş., s. 89-232; Sultan Ahmed Adudüddevle, Târîḫ-i ʿAḍudî (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 2535 şş./1976, s. 218-267; Hasan-ı Fesâî, History of Persia

under Qājār Rule (trc. H. Busse), New York-London 1972, s. 231-281; Abbas İkbal, Târîẖ-i Mufaṣṣal-ı Îrân, Tahran 1346 hş., s. 809-818; Ferîdûn Âdemiyyet, Emîr-i Kebîr ve Îrân, Tahran 1362 hş., s. 53-197; Abdullah Râzî, Târîẖ-i Kâmil-i Îrân, Tahran 1363 hş., s. 503-512; P. Sykes, Târîẖ-i Îrân (trc. M. Takī Fahr-ı Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1366 hş., II, 467-495; M. Cevâd Meşkûr, Târîẖ-i Îrânzemîn, Tahran 1366 hş., s. 339-345; Abbas Amanat, Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran: 1844-1850, Ithaca 1989, s. 109-207; J. B. Kelly, Britain and the Persian Gulf: 1795-1880, New York 1991, s. 292-301, 343-351, 594-600; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş., III, 257-262; B. English, Ceng-i Îrân ve Engilîs, Cüdâʾî-yi Herât (trc. S. Pîrâ - M. Ettehadieh), Tahran 1381 hş., s. 9-49, 111-167; A. K. S. Lambton, “Muḥammad S̲h̲āh”, EI² (İng.), VII, 452-457.

Osman Gazi Özgüdenli

MUHAMMED ŞÂKİR

(محمّد شاكر)

(1866-1939)

Mısırlı âlim.

Şevval 1282'de (Mart 1866) Aşağı Mısır'da Circâ'da doğdu. Ticaretle uğraşan babası Seyyid Ahmed b. Abdülkādir, Hz. Hüseyin'in soyundandır. Muhammed Şâkir, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra 1879'da Kahire'ye gitti ve Ezher'e kaydoldu. Burada Ahmed Ebû Hutve, Hasan et-Tavîl ve Muhammed el-Mağribî gibi hocalardan ders aldı. Öğrenimini tamamlayınca 1890'da Mısır müftüsü Mehdî el-Abbâsî tarafından dârüliftâ kâtipliğine getirildi. 1894'te Kalyûbiye Şeriat Mahkemesi'ne nâib tayin edildi. Ezher'de âlimiyye diplomasını aldıktan sonra Sudan'a kādılkudât olarak gönderildi (1900). Sudan'da şer'î mahkemeler yönetmeliğini, ayrıca çeşitli kanun ve lâyiha taslakları hazırladı, tedrîs ve irşadla meşgul oldu. Gözünden rahatsızlanması üzerine tedavi için Mısır'a gitti ve Nisan 1904'te yeni kurulan Ma'hedü ulemâi'l-İskenderiyye'ye yönetici tayin edildi. Burada müfredat programı ve eğitim şartlarının değiştirilmesine yönelik başlattığı ıslah çalışmalarında Ezher ulemâsından Abdullah Dirâz, Abdülmecid eş-Şâzelî, Abdülhâdî Mahlûf ve İbrâhim el-Cibâlî'nin yardımını gördü. 1909'da Ezher'e vekil tayin edildi. 1911'de Ezher'in organizasyonunda önemli değişiklikler yapan kanun yürürlüğe girdi. Bu değişiklikler arasında Ezher'deki eğitimin kademeli hale getirilmesi, kendisinin de üyesi olduğu Hey'etü kibâri'l-ulemâ'nın kuruluşu ve Medresetü'l-kazâ'nın Ezher şeyhinin kontrolü altına girmesi zikredilebilir. 1913'te emekliye ayrıldıktan sonra siyasetle ilgilendi. 1919'da İngiliz karşıtı halk hareketine destek vererek Ezher ulemâsının, öğrencilerin ve din enstitülerinin bu harekette yer alması için çalıştı. Çeşitli gazete ve dergilerde siyasî içerikli yazılar kaleme aldı. 1931'de felç geçirdi. 1 Cemâziyelevvel 1358'de (19 Haziran 1939) Kahire'de vefat etti. Muhammed Şâkir'in yedi çocuğundan

Ahmed Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir Mısır'ın önde gelen edip ve âlimlerindendir.

Muhammed Şâkir, 1920'li yıllarda Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesi hususunda takındığı katı tutumla gündeme gelmiştir. İngiliz asıllı mühtedi Marmaduke Muhammed Pickthall'in Kur'an'ı İngilizce'ye çevirme projesi hakkında Ezher ulemâsının fikrinin alınması dolayısıyla meydana gelen tartışmalar sırasında kaleme aldığı çeşitli makaleleri el-Ḳavlü'l-faṣl fî tercemeti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ile'l-luġāti'l-aʿcemiyye adıyla kitap haline getirmiştir. Muhammed Şâkir bu eserinde tercüme için birçok şart öne sürmüş ve neticede bunların Kur'ân-ı Kerîm için yerine getirilemeyeceğini, bu sebeple Kur'an'ın başka dillere tercümesinin mümkün olmadığını söylemiştir.

Eserleri. 1. el-Îżâḥ li-metni'l-Îsâġūcî (İskenderiye 1325/1907). 2. ed-Dürûsü'l-evveliyye (İskenderiye 1326). Ezher'de okutulmak üzere hazırlanan ve akaid, siyer, ahlâk konularını içine alan bir ders kitabıdır. 3. Ḫulâṣatü'l-imlâʾ (Kahire 1913). 4. eş-Şerḥu't-tafṣîlî li-müẕekkireti'l-ittifâḳi'l-İngilîzî el-Mıṣrî (Kahire 1339). Muhammed Şâkir el-Ehrâm ve Muḳteṭaf gibi gazete ve dergilerde birçok makale yazmıştır. 5. Mine'l-Ḥimâye ile's-siyâde: Fe'l-Kelimetü'l-ân li-Mıṣr (Kahire 1922). 6. el-Ḳavlü'l-faṣl fî tercemeti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ile'l-luġāti'l-aʿcemiyye (Kahire 1343). Eserin bir bölümü, T. W. Arnold tarafından "On the Translation of the Koran into Foreign Languages" başlığıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (MW, XVI [1926], s. 161-165).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1664; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 27; Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1983, II, 452-453; Dirâsât ʿArabiyye ve İslâmiyye: Mühdât ilâ edîbi'l-ʿArabiyyeti'l-kebîr Ebî Fihr Maḥmûd Muḥammed Şâkir bi-münâsebeti bulûġihi's-sebʿîn (haz. Eymen Fuâd Seyyid v.dğr.), Kahire 1403/1982, s. 14; M. Muhammed Hüseyin, İtticâhâtü'l-vaṭaniyye fi'l-edebi'l-muʿâṣır, Beyrut 1984, II, 46; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Ezher fî elf ʿâm, Beyrut-Kahire 1408/1988, II, 42-

43; Ömer Hasan el-Kayyâm, Maḥmûd Muḥammed Şâkir: er-Racül ve'l-menhec, Amman 1417/1997, s. 19-26; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Kahire 1369/1950, II, 165-167; M. Abdülganî Hasan, Aʿlâm mine'ş-şarḳ ve'l-ġarb, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 113-126; a.mlf., "Muḥammed Şâkir: 1866-1939", el-Kitâb, II/9, Kahire 1946, s. 423-432; Ahmed M. Şâkir, "Muḥammed Şâkir", el-Muḳteṭaf, sy. 95, Kahire 1939, s. 300.

Hilal Görgün

MUHAMMED ŞÂKİR, Hanbelîzâde

(محمّد شاكر الحنبلي)

(1876-1958)

Suriyeli hukukçu ve devlet adamı.

1293'te (1876) Şam'da doğdu. Suriye vilâyetine bağlı Selimiye kazası hâkimlerinden Muhammed Râgıb Efendi'nin oğludur. Şam Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra İstanbul'da Mektebi Mülkiyye'nin idâdî kısmına girdi ve Ağustos 1898'de bu mektebin yüksek kısmından mezun oldu. Buradaki hocaları arasında Mehmed Zihni Efendi de vardı. Eylül 1898'de Suriye vilâyeti maiyet memurluğu ile göreve başladı; ardından Şam İdâdîsi ekonomi öğretmenliği ve Suriye vilâyeti Meclisi İdâre-i Vilâyet sorgu hâkimliğinde bulundu. 1902-1912 yıllarında Zebdânî, Harran, Bîlân, Birecik, Aclûn ve Kuneytıra kazalarında kaymakamlık yaptı. Mayıs 1912'de açığa alınınca İstanbul'a geldi ve âyan üyesi Abdülhamîd ez-Zehrâvî ile birlikte el-Ḥaḍâre ve el-Ḳalem gazetelerini çıkardı, el-Âṣıme gazetesine editör oldu Eylül 1914'te Galatasaray Mektebi Sultânîsi Arapça öğretmenliğine tayin edildi. Aralık 1914'te Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti bünyesindeki Müessesât-ı İlmiyye Şubesi müdürlüğüne getirildi. Kasım 1915'te Akkâ mutasarrıflığına gönderildi. Eylül 1916'da nakledildiği Hama mutasarrıflığından Aralık 1916'da azledildi. Bir süre Şam'da avukatlık yaptı. Mayıs 1918'de Suriye vilâyeti istatistik komisyonu reisi oldu. Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra Suriye'nin bağımsızlığının ilân edilmesi üzerine Aralık 1918'de Şam'da Emîr Faysal'ın başkanlığında kurulan hükümet döneminde posta idaresi genel müdürlüğüne, Eylül 1919'da Dâhiliye Vezâreti Teftiş Heyeti başkanlığına, Aralık 1919'da Şam merkez mutasarrıflığına tayin edildi. Nisan 1920'de Şam'da kurulan Hukuk Fakültesi'nde hukuk dersleri verdi. Aynı fakültede Eylül 1922'den itibaren arazi ve vakıf hukuku dersleri okuttu. Nisan 1924'te Suriye Millet Meclisi'ne Şam milletvekili olarak girdi ve meclis ikinci başkanlığına seçildi. 1926'da Maarif, 1930'da Adliye vezirliğine getirildi. Temmuz 1936'da emekliye ayrılan Muhammed Şâkir 21 Temmuz

1958 tarihinde Şam’da vefat etti.

Eserleri. 1. Uṣûlü’l-fıḳhi’l-İslâmî (1368/1948, baskı yeri yok [Matbaatü’l-câmiati’s-Sûriyye]; Mekke 1423/2002). Kitapta konuların açıklanması sırasında örneklere de yer verilmiş, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ve medenî hukuk alanındaki bazı kanunlara atıfta bulunulmuştur. Genellikle Hanefî âlimlerinin görüşleri esas alınmakla birlikte zaman zaman diğer mezheplere de yer verilmiştir. 2. Temrinli ve İ‘rablı Lisân-ı Arabî: Sarf Kısmı (İstanbul 1329). 3. Temrinli ve İ‘rablı Lisân-ı Arabî: Nahiv Kısmı (İstanbul 1329). 4. Telḫîṣü’t-târîḫi’l-ʿOs̱mânî el-muṣavver (Dımaşk 1331). 5. Mûcez fî aḥkâmi’l-evḳāf (Dımaşk 1929). Ayrıca Aḥkâmü’l-evḳāf, el-Ḥuḳūḳu’l-esâsiyye, el-Ḥuḳūḳu’l-idâriyye, Aḥkâmü’l-arâżî (ve’l-emvâli’l-menḳūle) adlı eserleri de bulunan Muhammed Şâkir ceza kanunu ile (Ḳānûnü’l-cezâʾi’l-cedîd, İstanbul 1328) hukuk muhâkemeleri usulü kanununu (Ḳānûnu uṣûli muḥâkemâti’l-ḥuḳūḳiyye, İstanbul 1328) Türkçe’den Arapça’ya tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Şâkir el-Hanbelî, Uṣûlü’l-fıḳhi’l-İslâmî, Mekke 1423/2002, s. 9, 12-13, 16-17; Serkîs, Muʿcem, I, 1093; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIII, 392; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 765-766; Özege, Katalog, III, 1070; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 157; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü’l-müʾellifîne’s-Sûriyyîn fi’l-ḳarni’l-ʿişrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 154-155; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 276-277; M. Cemîl eş-Şattî, Aʿyânü Dımaşḳ, Dımaşk 1414/1994, s. 362-363; Ahmet Turan Arslan, Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi, İstanbul 1999, s. 80; el-Mağribî, “Ḥuḳūḳu’l-idâre teʾlîfün ʿArabiyyün fîhâ”, MMİADm., I/8 (1339/1921), s. 252-254.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MUHAMMED eş-ŞATTÎ

(bk. ŞATTÎ, Muhammed b. Hasan).

MUHAMMED b. ŞEBÎB

(محمّد بن شبيب)

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Şebîb el-Basrî (III./IX. yüzyıl [?])

Basra ekolüne bağlı Mu‘tezile âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Dedesine veya babasına nisbetle İbn Şebîb diye tanınır. İbnü'l-Murtazâ, onun Nazzâm'ın öğrencilerinden olduğunu ve Mu‘tezile'nin yedinci tabakasında yer

aldığını belirtir. Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin kaydettiği Basrî nisbesinden Basralı olduğu anlaşılmaktadır. Mu‘tezile ekolüne bağlı olarak yetişmesine rağmen ircâ konusunda mezhebine muhalefet ettiğinden Mu‘tezile âlimlerince eleştirilmiş ve Mürcie'nin Mu‘tezile'ye temayül gösteren bir grubu içinde bulunduğu ileri sürülmüştür. Çeşitli öğrenciler yetiştirmiştir. Eserleri zamanımıza ulaşmadığından görüşleri hakkında daha çok Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'inde, kısmen mezhepler ve makālâta dair kitaplarda bilgi bulunmaktadır. Bu bilgileri şöylece özetlemek mümkündür:

Kâinat ve onu oluşturan cisimler hâdistir. Çünkü cisimler ya hareket veya sükûn halinde bulunur. Bunların ikisi de sonradan meydana gelen şeylerdir. Biri ötekinden önce vuku bulduğuna göre cisim her ikisine de ayrı ayrı mekân teşkil eder. Şu halde sükûn ile hareketin birinde mutlaka bir sonradan meydana geliş vardır ve bu husus duyularla sabittir. İbn Şebîb, hareketin cisim olduğu yolundaki iddiayı reddederek şöyle bir istidlâlde bulunur: Birinci mekânda başka bir tanesinin bulunması söz konusu olmadan bir cisim bulunsun. Diğer bir cismin aynı mekâna gelmesi halinde ilk cisme ikinci bir mekâna intikal etmesi için yeni bir hareket gerekir. Buna göre hareket cisimden başka bir şey olur. İkinci hareketin aynı mekâna gelmesi söz konusu edilirse hareketler cisim olarak düşünüldüğünden nihayetsiz şekilde cisimlerin tedâhülü gerekir. Eğer bu mümkünse dünyanın bir yumurtaya sığması da mümkün olur (Mâtürîdî, s. 211-212).

Cisimdeki sükûn halinin cisimden başka bir mâna olduğuna da şöyle bir delil getirir: “O falan evdedir.” Eğer ortada evden ve cisimden başka sükûn diye bir şey olmasaydı söz konusu evden başka hiçbir şeyin bulunmaması gerekirdi. Ayrıca ev mevcut olduğu halde orada bulunmakla nitelendirilmemiş de olabilir. İbn Şebîb’e göre hareket ve sükûn ezelî olamaz. Çünkü her bir sükûn için kıdem halinin teşekkülü ancak alternatifi olan hareketin mevcudiyetiyle mümkündür. Halbuki bu alternatif hareketin mevcudiyeti de aynı şarta bağlıdır. Bu durumda hem sükûn hem hareketin var olması imkânsız hale gelir (a.g.e., s. 213-214). İbn Şebîb’in arazlar hakkında ileri sürdüğü görüşler birçok Mu‘tezile âliminin benimsediği bekā olmadan ibkānın gerçekleşebileceği tarzındaki tezi geçersiz kılar. “Cismin yok olması onda fenâ arazının yaratılmasıyla gerçekleşir” demek suretiyle İbn Şebîb, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim’den ayrılır.

İbn Şebîb, maddenin aslını teşkil eden heyûlâ ile kuvvet hakkında Aristo’nun görüşlerini, ayrıca hıristiyanlara ait inançları nakledip eleştirmiş, Mâtürîdî de ondan yararlanıp Aristo’nun tabiat felsefesine ilişkin görüşlerini reddetmiştir. Onun heyûlâ ile ilgili olarak Aristo’ya yönelttiği tenkitler şöyledir: Heyûlâ arazların türemesinden önce, söz gelimi, uzun olmadığı gibi arazlar da uzun değildir. Bu durumda arazların oluşmasıyla heyûlâ da araz da nasıl uzun olabilmiştir? Şayet böyle bir şey mümkünse alternatiflerden soyutlanmış olanla olmayanı eşit tutmak mümkün olur ve böylece kendi başına bir soyutlanma (hulüv) meydana gelir (a.g.e., s. 228-229).

Tabiatçıların yanı sıra müneccimlerle de bazı tartışmalar yapan İbn Şebîb şöyle der: Yaratıcıya ait fiillerin kusursuz ve düzenli biçimde gerçekleşmesinin sebebi O’nun sahip olduğu ilim ve kudrettir. Eğer bu sıfatları olmasaydı sözü edilen hususlar gerçekleşmezdi. Zira daha önce yürürlüğe konulan bir düzen sayesinde tabiat âhengini almış ve ilâhî fiiller gerçekleşmiştir. Yıldızların durumu da buna benzer. Tabiatın yönetimi müneccimlerin söylediği gibi yıldızların tesirine bağlı ise bu da yıldızların ilim ve kudret sahibi bir varlık tarafından bu konumda düzenlenmesiyle olur. Bu düzenleme doğrudan doğruya yıldızlara ait olsaydı sürekli seyir ve hareket halinde olmak suretiyle kendilerini yorup sıkıntıya sokmaya ihtiyaç kalmazdı. Zira duyular âlemindeki canlıların durumu bu şekildedir (a.g.e., s. 222-223).

İbn Şebîb kâinatın ezelî olduğunu iddia eden dehriyyeyi de eleştirmiş ve âlemin yaratılmışlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Âlemin yaratılmış olduğunu gösteren delillerden biri nesnelerin ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık gibi özelliklere sahip bulunmasıdır. Bir şeyin sonsuza kadar bir önceki şey sayesinde vücut bulmasının imkânsızlığı açıktır. Ona göre zıt olan şeylerin tabii özelliklerinden biri de birbirine uyum sağlamamalarıdır, bunun da sonu birbirinden uzaklaşmaktır. Bu, zıt nesnelere ait tabiatlarının gereğidir. Onların bu yapısal konumlarından ayrılması mümkün ise soğuk olan cismin sıcak, sıcak olanın da soğuk olması mümkün olur. Bu imkân dahilinde ise yapısal özellikleri olan bekā durumundan çıkıp fâni olmaları da mümkün olur. Bu imkânsız olduğuna göre zıtları bir araya getiren yüce bir yaratıcı bulunmalıdır (a.g.e., s. 214).

Kaynaklarda İbn Şebîb'e nisbet edilen diğer bazı görüşler de şöyledir: Allah'ın zulmetme gücü bulunmakla birlikte bu eksiklik ifade ettiğinden yaratıklarına zulmetmez. İman Allah'ın varlığına ve birliğine, peygamberlerine ve ümmetin dinin temeli olarak kabul ettiği beş esasa inanıp hepsini ikrar etmekten ibarettir. Mümin âciz olduğunu bilerek ilâhî buyruklara teslim olmalıdır. Aksi bir davranış şeytan örneğinde olduğu gibi imanı ortadan kaldırır. Bununla birlikte sırf büyük günah işlemek kişiyi imandan çıkarmaz, sadece fâsık olmasına sebep olur (Şehristânî, I, 59). Büyük günah işleyen kişi tövbe etmeden ölse bile bağışlanması mümkündür. Allah böylelerini bağışlayınca O'nun küçük günah işleyenleri de bağışlaması gerekir. Bunun gibi Allah'ın aynı iyi amele aynı mükâfatı vermesi icap eder. Allah'ın günahkâr kimseleri cehennemde ebedî olarak cezalandırabileceği gibi affetmesi de mümkündür. Kâfir olanları ise ebediyen cehennemde cezalandıracaktır. Kur'an'ın bazı âyetleri (muhkemât) açık anlamlıdır. Geçmiş peygamberlerle kavimlerine ilişkin âyetler böyledir. Bunların dışında kalan âyetler (müteşâbihât) ancak uzun tefekkür ve araştırmalardan sonra anlaşılabilir (Tritton, s. 128).

Kaynaklarda ve özellikle Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'inde yer alan sınırlı bilgilerden anlaşıldığına göre İbn Şebîb, kendi çağında İslâm'a muhalif olan çeşitli dinî ve felsefî görüşleri eleştirmiş, iman, ma'dûm ve Allah'ın fiilleri gibi konularda Mu'tezile'den farklı görüşlere sahip bulunmuş, Sûfestâiyye ve Dehriyye gibi çevrelerden İslâm'a yapılan itirazlara cevap vermeye

çalışmış erken devir kelâm âlimlerinden biridir. Mâtürîdî ondan nakiller yaparken Kâ‘bî kadar kendisini eleştirmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 93, 138-139; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 134, 136, 137-138, 143, 146-147, 149, 201, 354, 359, 367, 373; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 149-151, 153-156, 190-198, 210, 211-214, 222-223, 228-229; Ebü’l-Kāsım el-Belhî, Ẕikrü’l-Muʿtezile (Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile [nşr. Fuâd Seyyid] içinde), Tunus 1393/1974, s. 74; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 279; a.mlf., el-Muġnî, XVII, 35, 54, 55; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 20, 69, 122, 124, 125; a.mlf., Uṣûlü’d-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 87, 231, 242; İbn Hazm,

el-Faṣl (Umeyre), III, 34, 223; IV, 80; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 547; II, 553; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), I, 59, 139, 142, 145; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VII, 546-547; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 71; a.mlf., el-Münye ve’l-emel (nşr. T. W. Arnold), Haydarâbâd 1316, s. 40; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 127-128; Saîd Murâd, Medresetü’l-Baṣra el-İʿtizâliyye, Kahire 1992, s. 219; J. M. Pessagno, “The Reconstruction of the Thought of Muhammad Ibn Shabib”, JAOS, CIV/3 (1984), s. 445-453.

Adil Bebek

MUHAMMED ŞEFÎ‘

(محمّد شفيع)

(1883-1963)

Pakistanlı kültür ve edebiyat tarihçisi.

6 Ağustos 1883 tarihinde Lahor'a bağlı Kasûr kasabasında doğdu. İlimle uğraşan bir aileye mensup olup babasının adı Hâfız Vehhâbüddin'dir. Klasik medrese öğrenimi gördükten sonra Pencap Üniversitesi'nde İngilizce (1905) ve Arapça (1913) üzerine yüksek lisans yaptı. 1906-1915 yıllarında Pencap eyaleti eğitim idaresinde çalıştı, bu arada Pencap Üniversitesi'ne Arapça araştırma görevlisi olarak devam etti (1913-1916). 1915-1919 yılları arasında İngiltere'ye gitti ve Cambridge Üniversitesi'nde Doğu dilleri alanında lisans ve lisans üstü öğrenimi gördü. Burada Edward Granville Browne'den Farsça ve Çağatay Türkçesi, Anthony Ashley Bevan'dan Arapça, Almanca ve İbrânîce, Reynold A. Nicholson'dan mistisizm ve Norman McLean'dan İbrânîce ve Süryânîce okudu. Cambridge Pembroke College'da araştırmacı olarak bulunduğu sırada Urdu dili ve edebiyatı dersleri verdi. 1919'da Hindistan'a dönünce Pencap Üniversitesi'nde Arapça hocalığına tayin edildi. 1942 yılına kadar devam eden bu görevi süresince Pencap Üniversitesi'ne bağlı Oriental College'da müdür yardımcılığı (1921-1936) ve müdürlük (1936-1942) yaptı. 1925'te Oriental College Magazine dergisini yayımlamaya başladı ve 1942 yılına kadar derginin editörlüğünü üstlendi. Arabic and Persian Society of the Punjab University (Encümen-i Arabî vü Fârisî Dânişgâh-ı Pencâb) adlı cemiyeti kurdu ve buranın süreli yayını olan Damime-i Oriental Kalıc Magazin'i çıkardı (adı Kasım 1956'da Mecelle-i Encümen-i ʿArabî vü Fârisî Dânişgâh-ı Pencâb olarak değiştirilmiştir). Ekim 1942'de emekliliğe ayrılmakla birlikte üniversitedeki bazı görevlerine devam etti. Encyclopaedia of Islam'ın ikinci edisyonunun danışma kurulunda yer aldı. 1950'de bu eserin genişletilmiş tercümesi olarak yayımına karar verilen Urduca İslâm Ansiklopedisi'nin (Urdu Dâʾire-i Maʿârif-i İslâmî [UDMİ]) idare meclisi başkanı oldu ve 14 Mart 1963'te vefatına kadar bu görevini

sürdürdü.

Muhammed Şefî‘ hayatı boyunca yazma eser toplamış, mektup biriktirmiş ve bu sayede zengin bir kütüphane oluşturmuştur. Tarih, edebiyat, tasavvuf, hattatlık, eski eserler gibi alanlarda yaptığı çalışmaları ve neşirleriyle büyük itibar kazanmıştır. İngiliz hükümeti eğitime katkılarından dolayı kendisine 1942 yılında “Han Bahadır” unvanını vermiş, 1952’de Pencap Üniversitesi’nden fahrî doktora unvanı almıştır. 1953’te İran şahı tarafından birinci dereceden “Nişân-ı İlmî”, Pakistan Devleti’nce “Sitâre-i Pâkistân” nişanları ile ödüllendirilmiştir. Pencap Üniversitesi’ndeki arkadaşları ve talebeleri sağlığında onun için bir armağan kitabı hazırlamışlardır (bk. bibl.).

Eserleri. Muhammed Şefî‘in telif çalışmaları az olup daha çok ilmî neşirleriyle tanınmıştır. 1. Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Tetimme Ṣıvânü’l-ḥikme: Târîḫu ḥükemâʾi’l-İslâm (Lahor 1351/1935). Eserin Nâsırüddin b. Umdetülmülk el-Yezdî tarafından yapılan Farsça tercümesini de (Târîḫu ḥükemâʾ el-müsemmâ be-Dürretü’l-aḫbâr ve lemʿatü’l-envâr yaʿnî Tercüme-i Tetimme-i Ṣıvânü’l-ḥikme, Lahor 1350) yayımlayan Muhammed Şefî‘ daha önce kitapla ilgili bir makale yazmıştır (“The Author of Oldest Biographical Notice of Umar Khayyam and the Notice in Question”, IC, VI [1932], s. 587-600). 2. Fahrüzzaman Abdünnebî b. Halef Kazvînî, Meyḫâne (Lahor 1926). Muhammed Şefî‘ bu Farsça şuarâ tezkiresini dipnotlarla zenginleştirmiş ve kitaba geniş bir fihrist eklemiştir. 3. Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn ve Mecmaʿ-ı Baḥreyn. Bu tarih kitabı, önce Oriental College Magazine ve Damime-i Oriental Kalıc Magazin dergilerinin 1933-1939 ve 1942-1945 yılları arasındaki yirmi bir sayısında tefrika etmiş (Fehâris-i Oriental Kalıc Magazin, s. 36, 38), ardından üç cilt halinde yayımlanmıştır (I, Lahor 1941; II-III, Lahor 1949). 4. Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Mükâtebât-ı Reşîdî (Lahor 1947).

Muhammed Şefî‘, on beş yıl çalışarak İbn Abdürabbih’in el-ʿİḳdü’l-ferîd adlı eserinin baskısı için (Kahire 1321) Analytical Indices to the Kitab al-Ikd al-Farid of Ahmad Ibn Muhammad Ibn ‘Abd Rabbihi adıyla açıklamalı bir indeks (I-II, Kalküta 1935-1937) ve Oriental College’ın eski müdürlerinden Alfred C. Woolner’in (ö. 1936) anısına A. C. Woolner Commemoration Volume adlı bir hâtıra kitabı (Lahore 1940) hazırlamıştır.

Ayrıca gençlik yıllarında yaptığı Urduca tercümelerden İbn Rüşd'ün Faṣlü'l-maḳāl'ini ve Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-envâr'ını Lahor'daki el-Hüdâ, Abdurrahman el-Hâzinî'nin Mîzânü'l-ḥikme'sini Maḫzen (1912) dergilerinde tefrika etmiş, Kilîd-i Dâniş'i Kasûr'da yayımlamıştır (1899). İngilizce, Arapça ve Süryânîce'den yaptığı bazı çevirileri ise (Tolstoy'un Hacı Murad'ı [1913] gibi) müsvedde halinde kalmıştır (bunlar için ve dergilerde çıkan yüzlerce makalesiyle EI'nin birinci ve ikinci edisyonunda neşredilen maddeleri için bk. Professor Muḥammad Shafi' Presentation Volume, s. XXXIV-XXXIX). Muhammed Şefî'in Oriental College Magazine ve Damime-i Oriental Kalıc Magazin'de çok sayıda makalesi bulunmaktadır (Fehâris-i Oriental Kalıc Magazin, s. 32-41).

BİBLİYOGRAFYA

Mian Muhammad Afzal Husain, "Tributes and Biographical Notes", Professor Muḥammad Shafi' Presentation Volume: Armaġān-ı ʿİlmî (ed. S. M. Abdullah) (İngilizce bölümü), Lahore 1955, s. XIII-XVI; Khalifa Shujauddin, "Tributes and Biographical Notes", a.e., s. XVIII-XXII; "A Biographical Note Relating to Prof. Muḥammad Shafi'", a.g.e., s. XXIX-XXXI; "Appendix: List of the Works and Articles Published by Prof. M. Shafi", a.e., s. XXXIV-XXXIX; Mohan Singh Dewana, "Tributes and Biographical Notes", a.e., s. XXIII-XXVII; a.mlf., "Şefîʿ Ṣâḥib", Oriental College Magazine, XL/3-4, Lahor 1964, s. 216-225; Seyyid Abdullah, "Üstâd-ı Büzürg", Professor Muḥammad Shafi' Presentation Volume: Armaġān-ı ʿİlmî (ed. S. M. Abdullah) (Urduca-Farsça bölümü), Lahore 1955, s. yv-kv; a.mlf., "Muḥammed Şefîʿ Lâhorî", UDMİ, XIX, 437-438; Fehâris-i Oriental Kalıc Magazin, Lahor 1970, s. 32-41; M. Hamîdullah, "Muhammad Shafi'", İTED, IV/1-2 (1964), s. 81-83.

Abdülhamit Birışık

MUHAMMED ŞEFÎ‘ DİYÛBENDÎ

(محمّد شفيع ديوبندي)

(1897-1976)

Pakistanlı fakih ve müfessir.

20 Şâban 1314’te (24 Ocak 1897) Hindistan’da Uttar Pradeş eyaletinin Sehârenpûr şehrine bağlı Diyûbend kasabasında doğdu. Ataları soylarının Hz. Osman’a dayandığını naklettikleri için aile fertleri çoğunlukla Osmânî nisbesini kullanır. Büyük dedesi Hâfız Kerîmullah, Diyûbend’e yakın Corâsî kasabasında yaşamaktayken Hindular’ın baskısı yüzünden XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Diyûbend’e göç etmişti. Babası Hâfız Muhammed Yâsîn, Dârülulûm-i Diyûbend’de tahsil gördükten sonra buraya hoca olmuş ve kırk yıl kadar Farsça ve Arapça okutmuştur.

Muhammed Şefî‘, küçük yaşta Dârülulûm-i Diyûbend hocalarından Hâfız Abdülazîm ve Hâfız Nâmdâr Han’ın yanında Kur’an eğitimine başladı, babasından Farsça ve Arapça, amcası Manzûr Ahmed’den matematik okudu. 1913’te Dârülulûm-i Diyûbend’e girdi ve 1917’de medrese tahsilini tamamladı. Bu arada özel dersler aldı, hocası Eşref Ali Tehânevî’nin teşvikiyle felsefeye yöneldi. Hocaları arasında Mahmûd Hasan Diyûbendî, Enver Şah Keşmîrî, Azîzürrahman Osmânî, Şebbîr Ahmed Osmânî, Asgar Hüseyin Diyûbendî, İ‘zâz Ali Diyûbendî, Resûl Han Hezârevî ve Habîbürrahman Osmânî bulunmaktadır. Mezuniyetinin ardından Dârülulûm-i Diyûbend’de müderrisliğe başladı ve kısa zamanda birinci dereceden müderrisliğe yükseldi. 1943 yılına kadar burada hadis, fıkıh, Arap edebiyatı, mantık ve felsefe dersleri okuttu. Tasavvufî bir çevrede yetişen Muhammed Şefî‘, önce İmdâdullah Tehânevî’nin halifelerinden Mahmûd Hasan Diyûbendî’ye intisap etti (1920). Onun vefatından sonra Eşref Ali Tehânevî’den Çiştiyye, Kādiriyye ve Sühreverdiyye’ye göre el aldı (1928), şeyhi 1931 yılında kendisine bu üç tarikatta hilâfet verdi.

Hocalık yıllarında Dârülulûm-i Diyûbend’e bağlı dârüliftânın başında

bulunan müftü Azîzürrahman Osmânî'den fetva yazıcılığı dersleri aldı ve müftü oldu. Onun vefatıyla dârülulûmun fetva makamına geçti (1931) ve bazı aralıklarla bu görevini sürdürdü (1931-1935, 1940-1944). Pakistan'a göç ettikten sonra da fetva vermeye devam etti (1948-1976). Her iki dönemdeki yazılı fetvalarının toplam sayısı 77.144 olarak tesbit edilmiştir (M. Refî' Osmânî, s. 169-170). 1924'te Dârü't-tedrîs ve'l-işâât adlı özel bir yayınevi kuran Muhammed Şefî', 1935 yılında yayımı 1943'e kadar süren, dârüliftâda verilen fetvaların yayımlandığı el-Müftî adıyla aylık bir dergi çıkardı.

Muhammed Şefî' bir süre siyasetle ilgilendi. Eşref Ali Tehânevî, ülkedeki siyasî gelişmeler üzerine Muhammed Şefî'in Muslim League Partisi'ne destek vermesini ve Hindistan'da iki devlet nazariyesini savunanlar arasında yer almasını öğütleyince o da müslümanların menfaati konusunda gayri müslimlerle yardımlaşmaya cevaz veren bir fetva yayımladı (Shafiq Ali Khan, XXXVI/2 [1988], s. 143-149). Hindistan'ın bölünmesinin ardından Pakistan'a göç ederek Karaçi'ye yerleşti. Diyûbendî âlimlerinin kurduğu Cem'iyyet-i Ulemâ-i İslâm Partisi'nin ilk başkanı Şebbîr Ahmed Osmânî ile birlikte anayasa ve kanunlaştırma çalışmalarına katıldı. Şebbîr Ahmed Osmânî'nin 1949'da vefatı üzerine başkanlığı devralan Seyyid Süleyman Nedvî de 1953'te ölünce görev kendisine kaldı. Bir süre anayasa ve kanun hazırlama komisyonlarında çalıştı. 1949'da kurulan Ta'lîmât-ı İslâmî Heyeti'nde dört yıl üyelik yaptı, bir süre de heyete başkan oldu. Bu tarihten sonra da devlete fıkhî konularda danışmanlık yaptı ve "müftî-i a'zam-ı Pâkistân" lakabıyla anıldı. Dinî eğitimin yaygınlaştırılması için çalıştı ve Haziran 1951'de Dârülulûm-i Karaçi'yi kurdu. Bugün yerli ve yabancı öğrencilere hizmet veren bir üniversite görünümündeki müessesede hayatı boyunca dersler verdi ve ileri yaşlarında yönetimi oğullarından Muhammed Refî' Osmânî ile Muhammed Takī Osmânî'ye bıraktı. Uzun süren bir hastalığın ardından 6 Ekim 1976 tarihinde Karaçi'de vefat etti.

Eserleri. Muhammed Şefî' Diyûbendî'nin büyük çoğunluğu Urduca olan 150 kadar eseri bulunmaktadır. 1. Maʿârifü'l-Ḳurʾân (I-VIII, Karaçi 1982, 1992-1993). 1950'de her gün sabah namazından sonra verdiği tefsir dersleriyle 1954-1964 yılları arasında Pakistan Radyosu'nda yaptığı tefsir sohbetlerine dayanmaktadır. Müellif bu çalışmasını genişletip başka âyetler de ekleyerek 1972'de tamamlamış, önceden yaptığı bazı araştırmaları da

tefsir içerisine almıştır. Eşref Ali Tehânevî'nin Beyânü'l-Ḳurʾân adlı işârî tefsirinin fıkhî konularla zenginleştirilmiş yeni bir versiyonu niteliğindeki Maʿârifü'l-Ḳurʾân üzerine Pakistan üniversitelerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Muhammed Hasan Askerî, Muhammed Şemîm ve Muhammad Velî Râzî'nin gerçekleştirdiği İngilizce tercümesinin I. cildi 1995, IV. cildi 2000 yılında Karaçi'de çıkmış ve yakın zamanda sekiz cilt olarak tamamlanmıştır. Muhammed İkbal Kureyşî, tefsirde yer alan önemli fıkhî konuları Mesâʾil-i Maʿârifü'l-Ḳurʾân adıyla müstakil bir kitap olarak neşretmiştir (Karaçi 1989). 2. Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Karaçi 1987, 1413/1993). Eşref Ali Tehânevî'nin görevlendirmesiyle hazırlanan eserin I ve II. ciltleri Zafer Ahmed Tehânevî'ye, Şuarâ-Hucurât arasındaki sûrelerin tefsirine dair olan III ve IV. ciltleri Muhammed Şefî'e, V. cilt Muhammed İdrîs Kandehlevî'ye aittir. Abdüşşekûr Tirmizî ve Cemîl Ahmed Tehânevî'nin yazdığı kısımlar halen neşredilmemiştir. 3. Fetâvâ-yı Dârü'l-ʿulûm-i Diyûbend. Bu isim Dârülulûm-i Diyûbend'de hazırlanan fetvalar için kullanılan genel bir ad olup genellikle müftü Azîzürrahman Osmânî ile müftü Muhammed Şefî'in fetvalarını ihtiva eder (bk. FETÂVÂ-yı DÂRÜLULÛM-i DİYÛBEND). 4. İmdâdü'l-müftiyyîn (Diyûbend 1357/1938). Muhammed Şefî'in Diyûbend'de verdiği fetvalardan 1000 kadarını içermektedir. Eser Fetâvâ-yı Dârü'l-ʿulûm-i Diyûbend içinde de yayımlanmıştır

(Karaçi 1383/1964). 5. Cevâhirü'l-fıḳh (I-II, Karaçi, ts. [Mektebe-i Dârülulûm]). Müellifin daha çok Pakistan'da verdiği fetvalarından yapılmış bir derlemedir. 6. İslâm ka Niẓâm-ı Arâżî: ʿUşr u Ḫarâc ki Aḥkâm aôr Fütûḥu'l-Hind (Karaçi 1979). İslâm toprak sistemiyle ilgili yeni tarz bir haraç kitabıdır. 7. İslâm aôr Mûsiḳī (şerheden: Muhammed Abdülmuiz, Karaçi 1985, 2. bs.). 8. Sîret-i Ḫâtemü'l-enbiyâʾ (Bombay, ts. [Mektebe-i Eşrefiyye]; Karaçi 1968, 54. bs.). 9. Ḫatm-i Nübüvvet (Diyûbend 1925, 1937; Karaçi 1955, 1965, 1987, 1991, 1419/1998). Gulâm Ahmed Kādiyânî'nin peygamberlik iddiasını reddedip peygamberliğin Resûl-i Ekrem'le sona er-diği konusunu ele alan bu çalışma, müellifin Hediyyetü'l-mehdiyyîn fî âyeti ḫâtemi'n-nebiyyîn adlı Arapça risâlesine (Diyûbend 1924; Mültan 1972) dayanmaktadır. Eser ilk Urduca neşrinden (Diyûbend 1925) sonra devamlı geliştirilerek basılmıştır. 10. Maḳām-ı Ṣaḥâbe (Karaçi 1409/1988). Pakistan'da sahâbe eleştirisi ve şarkiyatçıların çalışmaları üzerine kaleme alınmış bir eserdir.

Muhammed Şefî‘ Diyûbendî’nin büyük kısmı yayımlanmış diğer bazı eserleri de şunlardır: Taḳrîr-i Tirmiẕî, el-İzdiyâdü’s-senî ʿale’l-Yâniʿi’l-cenî, Cedîd Mesâʾil key Şerʿî Aḥkâm, Âlât-ı Cedîd key Şerʿî Aḥkâm, Taṣvîr key Şerʿî Aḥkâm, Evzân-ı Şerʿiyye, Mesʾele-i Sûd, Żabṭ-ı Velâdet, İslâm ka Niẓâm-ı Taḳsîm-i Devlet, Aḥkâm-ı Ḥac, Sünnet ü Bidʿat, Çil Ḥadîs̱, Şehîd-i Kerbelâ, ʿAlâmât-ı Ḳıyâmet aôr Nüzûl-i Mesîḥ, Mesîḥ-i Mevʿûd ki Pehçân, Âdâbü’ş-şeyẖ ve’l-mürîd (eserleri için ayrıca bk. M. Takī Osmânî, s. 44-57, 83-84; M. Refî‘ Osmânî, s. 171-174). Edebiyatla da ilgilenen Muhammed Şefî‘in Arapça, Farsça ve Urduca şiirleri bulunmaktadır (örnekler için bk. M. Takī Osmânî, s. 16-35).

Diyûbendî’nin hayatıyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Maʿârifü’l-Ḳurʾân adlı eserinde yer alan otobiyografisinde ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Babasının hayatına dair yazdığı Meyrey Vâlid-i Mâcid adlı risâle kendi hayat hikâyesini de içermektedir. Oğulları Refî‘ Osmânî ile Takī Osmânî’nin biyografi çalışmaları ise hakkındaki en geniş eserlerdir. Hayatı ve ilmî kişiliği üzerine tezler de yapılmıştır. Habîbullah Han Rânâ’nın Mevlânâ Müftî Muḥammed Şefîʿ bi-ḥaysiyyeti müfessir (yüksek lisans tezi 1983, Câmia Pencâb, İdâre-i Ulûm-i İslâmiyye) ve Semîulhak b. Abdüddeyyân’ın Cühûdü’l-müftî Muḥammed Şefîʿ el-ʿOs̱mânî fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (yüksek lisans tezi 1990, Câmiatü’l-âlemi’l-İslâmiyye, Külliyetü usûli’d-din [İslâmâbâd]) ve Müddessir Ahmed’in Müftî Muḥammed Şefîʿ ki Dînî u Millî H̱idmât (doktora tezi 1993, Pencab University, Institute of Islamic Studies) adlı çalışmaları bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca ilk defa kendisi tarafından neşredilen el-Belâġ dergisi vefatı üzerine onun için bir özel sayı çıkarmıştır (el-Belâġ: Müftî-i Aʿẓam Number, XIII/6-8, Karaçi 1399/1979).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Şefî‘ Diyûbendî, Meyrey Vâlid-i Mâcid aôr Un key Mücerreb ʿAmeliyât, Karaçi, ts. (Dârü’l-işâât), s. 6, 7, 60-61, 70-89; a.mlf., Maʿârifü’l-Ḳurʾân, Karaçi 1413/1992, I, 61-63; a.mlf., H̱atm-i Nübüvvet,

Karaçi 1991, s. 8-9; M. Takī Osmânî, Meyrey Vâlid Meyrey Şeyḫ aôr Un key Mizâc u Mezâḳ, Karaçi 2001, s. 16-35, 44-77, 83-84, 116-130; M. Ekber Şâh Buhârî, Müftî-i Aʿẓam Pâkistân: Ekâbir u Muʿâṣırîn ki Naẓar meyn, Karaçi, ts. (Dârü'l-işâât); a.mlf., Ekâbir-i ʿUlemâ-i Diyûbend, Lahor, ts. (İdâre-i İslâmiyât), s. 193-194; a.mlf., Taḥrîk-i Pâkistân aôr ʿUlemâʾey Diyûbend, Karaçi, ts. (E. M. Said Company), s. 326-327; Füyûzurrahman, Teʿârüf-i Ḳurʾân, Lahor, ts. (Mektebe-i Medeniyye), s. 312-314; Muhammed Tayyib, Târîḫ-i Dârü'l-ʿulûm-i Diyûbend, Karaçi, ts. (Dârü'l-işâât), s. 73-74; Kh Masud (Muhammad Khalid Masud), "Muhammad Shafi'", Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIXe siècle à nos jours (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, s. 18-19; a.mlf., "Fetâvâ-yı Dârülulûm-ı Diyûbend", DİA, XII, 440-441; M. Refî' Osmânî, Ḥayât-ı Müftî-i Aʿẓam, Karaçi 2000, s. 26-27, 28-29, 31-34, 39-42, 112-114, 122-125, 130-131, 164-165, 169-170, 171-174; M. Abdullah Selîm, "Dârü'l-iftâ-i Dârü'l-ʿulûm-i Diyûbend", er-Reşîd (Dârülulûm-i Diyûbend özel sayısı), IV/2-3, Lahor 1976, s. 204-205, 207-208; Shafiq Ali Khan, "Allamah Shabbir Ahmad Usmani", JPHS, XXXVI/2 (1988), s. 143-149.

Abdülhamit Birışık

MUHAMMED ŞU‘LE

(محمّد شعلة)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Kemâlüddîn) Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mevsılî (ö. 656/1258)

Kıraat âlimi.

623 (1226) yılında doğdu. Aslen Musullu olup Şu‘le lakabıyla meşhur olmuş, babası, Halep Valisi Hayır Bey’in yanında muvakkı‘ olarak çalıştığı için Halebî nisbesi ve İbnü’l-Muvakkı‘ künyesiyle de anılmıştır. Çerkez hükümranlığının sona ermesinin ardından Kahire’ye gittiği belirtilen Muhammed Şu‘le (Ziriklî, V, 321) tefsir, fıkıh, tarih gibi alanlarda kendini yetiştirmekle birlikte çalışmalarını Arap dili ve edebiyatı ile kıraat ilminde yoğunlaştırdı; bu arada şiirle de ilgilendi ve eserlerinin bir kısmını manzum olarak kaleme aldı. Henüz çocuk yaşta iken, daha sonra eserlerini kendisinden dinleyen Ebü’l-Hasan Ali b. Abdülazîz el-Erbîlî’den kıraat okudu. Kaynaklarda talebelerinden sadece Musul’daki derslerine katılan Takıyyüddin Ebû Bekir el-Mikassâtî’nin adı zikredilir. Üstün zekâsı, zühdü, mütevazi kişiliği ve Hanbelî mezhebine mensubiyetiyle tanınan Muhammed Şu‘le, Safer 656’da (Şubat 1258) Musul’da vefat etti. İbn Receb bu tarihi zikrettikten sonra onun 650’de (1252) öldüğüne dair bir rivayet aktarmış, Carl Brockelmann ise vefat tarihini 25 Safer 650 (7 Mayıs 1252) olarak kaydetmiştir.

Eserleri. 1. Ṣafvetü’r-râsiḫ fî ʿilmi’l-mensûḫ ve’n-nâsiḫ. Üzerinde nesih tartışması yapılan âyetlerin sûre tertibine göre ele alındığı eser Muhammed İbrâhim Abdurrahman tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. Kenzü’l-meʿânî fî şerḥi Ḥırzi’l-emânî. Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî’ye ait manzum eserin şerhi olan kitabın birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır (el-Fihrisü’ş-şâmil:

ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât, s. 171-174). 3. eş-Şemʿatü’l-muḍıyye bi-neşri ḳırâʾâti’s-sebʿati’l-merḍıyye. Muhtasar manzum bir

eserdir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1064-1065). el-Fihrisü'ş-şâmil'de (ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât, s. 131) eserin nüshaları Mansûr et-Tablâvî'ye (ö. 1014/1606), ayrıca Ebü'l-Vefâ Kemâleddin'e nisbet edilmişse de Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1064-1065) Şu'le'ye aidiyetinden söz edilirken müellifin Kemâleddin, babasının da Ebü'l-Vefâ diye anıldığına bakılırsa Tablâvî tesbitinin doğru olmadığı anlaşılır. 4. Ẕâtü'r-rüşd fi'l-ḫilâfi beyne ehli'l-ʿaded (Dublin Chester Beatty Library, nr. 3961/4; Princeton University Library, Yahuda, nr. 3859/1-157, 5492/2-157). 5. Yetîmetü'd-dürer fi'n-nüzûli ve âyâti's-süver (Dublin Chester Beatty Library, nr. 3961/2). 6. Ġāyetü'l-iḫtiṣâr fî menâḳıbi'l-erbaʿati eʾimmeti'l-emṣâr (Feżâʾilü'l-eʾimmeti'l-erbaʿa). Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel hakkında olup (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1189-1190) Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 33) müellifi belirtilmeksizin aynı adla kayıtlı olan kitabın Şu'le'nin bu eseri olması muhtemeldir. 7. Naẓmü menṡûri'l-kelâm fî ẕikri'l-ḫulefâʾi'l-kirâm. Hz. Ebû Bekir'den otuz beşinci Abbâsî halifesi Zâhir-Biemrillâh Ahmed'e kadarki halifelere dair bir risâledir (a.g.e., II, 1964). 8. el-ʿUnḳūd. İbn Cinnî'nin nahivle ilgili ʿUḳūdü'l-hemz (nşr. Mâzin el-Mübârek, Dımaşk 1409/1988, s. 57-64) adlı risâlesinin manzum hale getirilmiş şeklidir. 9. Manẓûme fî ḥisâbi'l-yed (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2727). Kaynaklarda ayrıca Naẓmü iḫtilâfi ʿadedi'l-ây bi-rumûzi'l-cümel, Şerḥu Taṣḥîḥi'l-Minhâc li'bni Ḳāḍî ʿAclûn, el-Fetḥ li-muġlaḳı ḥizbi'l-fetḥ, et-Telvîḥ bi-meʿânî es-mâʾi'llâhi'l-ḥüsnâ el-vâride fi'ṣ-ṣaḥîḥ adlı eserlerinden söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Şu'le, Ṣafvetü'r-râsiḫ fî ʿilmi'l-mensûḫ ve'n-nâsiḫ (nşr. M. İbrâhim Abdurrahman), Kahire 1415/1995, neşredenin girişi, s. 17-23; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1340-1341, 1400; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 360; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 256-258; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 80-81; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 647, 662; II, 1064-1065, 1189-1190, 1964; Brockelmann, GAL Suppl., I, 859; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 126; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 321-322; el-Fihrisü'ş-şâmil: Maḫṭûṭâtü't-

tefsîr (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1989, s. 255; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1994, s. 131, 171-174.

Adem Yerinde

MUHAMMED b. ŞÜCÂ‘

(bk. İBNÜ’s-SELCÎ).

MUHAMMED TÂHİR b. ÂŞÛR

(bk. İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir).

MUHAMMED TÂHİR el-FETTENÎ

(bk. FETTENÎ).

MUHAMMED et-TAKĪ

(bk. MUHAMMED el-CEVÂD).

MUHAMMED TAKĪ DÂNİŞPEJÛH

(محمّد تقي دانش پژوه)

(1911-1996)

İranlı âlim ve yazar.

Lârîcân'a bağlı Nândel köyünde doğdu. Bir ulemâ ailesinden gelen babası Hacı Mirza Ahmed Derkâî dedeleri gibi Âmül ve Lârîcân'ın tanınmış müctehidlerindendi. İlk öğrenimine babasının yanında başlayan Muhammed daha sonra yakındaki Âmül şehrinde bazı medreselerde okudu. İleri düzeydeki eğitimini büyük ölçüde yine babasının yanında aldı; fıkıh, felsefe ve tasavvufa, özellikle mantık ilmine ilgi duydu. Diğer hocaları arasında Şeyh Ebü'l-Hasan Âmülî, Mirza Ebü'l-Hasan Pîşmenâz-i Âmülî ve Âgā Mirza Azîzullah Tabersî gibi âlimler anılmaktadır. Muhammed Takī dönemin hattatlarından Mirza Celâl İ'tisâmî'den hat meşketti.

On sekiz yaşında iken babasını kaybeden Muhammed, Kum'a giderek iki yıl boyunca Mirza Ebü'l-Fazl-ı Gülpâyigânî, Mirza Kûmî, Ahund Molla Ali Hemedânî, Âyetullah Mar'aşî ve diğer bazı âlimlerden ders aldı. Bu sırada kısa sürelerle uğradığı Tahran'da Mirza Tâhir Tenkâbenî gibi âlimlerin ilim meclislerine katılma fırsatı buldu. Âmül'de Ebü'l-Kāsım Fersîvî-yi Îrânî ve Âgā Muhammed Garevî'nin derslerine katıldı.

Muhammed Takī, 1937'de Tahran'a giderek Mervî Medresesi'nde iki yıl eğitim gördü, ardından Sipehsâlâr-ı Kadîm Medresesi'ne devam etti. Felsefe alanındaki bilgisini, daha çok bu medresede Mirza Mehdî Âştiyânî'den İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ ve Molla Sadrâ'nın el-Esfârü'l-erbaʿa adlı eserlerini okuyarak genişletti. Kum ve Âmül'de öğrendiği Arapça ve Fransızca'yı burada geliştirdi, ayrıca İngilizce öğrendi. Daha sonra Tahran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne girdi ve bu sırada Hukuk Fakültesi'nin kütüphanesinde göreve başladı. 1941'de bu fakülteden mezun olunca başşehir orta öğretim kurumları sekreterliği, ardından üniversite sekreterliği görevlerine tayin edildi. 1951'de Hukuk Fakültesi Kütüphanesi'nin başkan

yardımcılığına, 1954'te Tahran Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü başkanlığına ve ertesi yıl kütüphanenin başına getirildi. Kütüphanecilik ve yazma eserler konusunda özellikle Seyyid Muhammed Mişkât'ten faydalandı. Yurt dışı seyahatlerinde bilhassa yazma nüshaların bulunduğu kütüphanelerde araştırma yaptı. 1969'da İlâhiyat Fakültesi'nde İslâm felsefesi doçentliğine, 1976'da profesörlüğe tayin edildi. 1977'de emekliye ayrılınca Ferhengistân-i Zebân u Edeb-i Fârsî üyeliğine seçildi. Çok sayıda uluslararası bilimsel toplantıya katılan Muhammed Takī, Ferhengi Îrânzemîn adlı derginin kurucuları arasında yer aldığı gibi Société Asiatique'te de üye idi. Uzun süren bir hastalık sonunda 17 Aralık 1996'da Tahran'da vefat etti.

Eserleri. Muhammed Takī, özellikle kitap tanıtma konusundaki çalışmalarıyla Batı'da da büyük şöhret kazanmıştır. Hazırladığı kitap katalogları İran'daki yirmi beş ve Amerika, Rusya, Hindistan, Pakistan, Afganistan, Türkiye, Fransa, İngiltere, Hollanda, Suudi Arabistan'daki kırkı aşkın kütüphane ile on özel kütüphanede bulunan yaklaşık 50.000 yazma eseri kapsamaktadır. Kırk civarında kitap ve 400'e yakın makale yazan Dânişpejûh'un çalışmalarından bazıları şunlardır: A) Telifleri. Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Dânişgede-i Ḥuḳūḳ ve ʿUlûm-i Siyâsî ve İḳtiṣâdî-yi Dânişgâh-ı Tahrân (Tahran 1340 hş.); Fihristi Kitâbḫâne-i Merkezî-i Dânişgâh-ı Tahrân (VIII-XV, Tahran 1339-1345 hş.); Fihristvâre-i Kitâbḫâne-i Minovî (Tahran 1375 hş.); Fihristi Mikrufilimhâ-yi Kitâbḫâne-i Merkezî-i Dânişgâh-ı Tahrân (Tahran 1348 hş.); Fihristi Kitâbḫâne-i İhdâ-i Aḳā-yi Seyyid Mişkât be-Kitâbḫâne-i Dânişgâh-ı Tahrân (I-VII, Tahran 1332-1335 hş.); Fihristi Kitâbḫâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî (XII-XV, Tahran 1346-1347 hş., Îrec Efşâr ve Ali Nakī Münzevî ile birlikte); Fihristvâre-i Fıḳh-ı Hezâr u Çehâr Ṣadsâle-i İslâmî der Zebân-ı Fârsî (Tahran 1367 hş.); Hezâr Sâl Tefsîr-i Fârsî (Tahran 1369 hş.,

Seyyid Hasan Sâlât Nâsırî ile birlikte); Fihristi Nüsaḫ-i Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Âstân-ı Muḳaddese-yi Kum (Kum 1355 hş.); Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Dânişgede-i Edebiyyât (Tahran 1339 hş.).

B) Neşirleri. İbn Sînâ, en-Necât mine'l-ġarḳ fî baḥri'd-delâlât (Tahran 1364 hş.); Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, Sevâniḥu'l-efkâr-ı Reşîdî (Tahran 1358 hş.), Câmiʿu't-tevârîḫ (bazı bölümlerin tercüme ve neşri, Tahran 1338

hş.); Fârâbî, el-Manṭıḳıyyât: en-Nuṣûṣü'l-manṭıḳıyye (I-III, Tahran 1408 hş.); Nasîrüddîn-i Tûsî, Aẖlâḳ-ı Muḥteşemî ve se Risâle-i Dîger (Tahran 1339 hş.), Güşâyişnâme (Tahran 1341 hş.); Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, Kitâbü'l-Esrâr ve sırrü'l-esrâr (Tahran 1343 hş.); İbnü'l-Mukaffa', el-Manṭıḳ (Tahran 1357 hş.); Muhammed Takī Esterâbâdî, Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikme (Tahran 1358 hş.); Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ-i Beyhaḳī (I-II, Tahran 1376 hş.); Necmeddin Kûmî, Târîẖu'l-vüzerâʾ (Tahran 1985); Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Nüzhetü'l-ervâḥ ve ravżatü'l-efrâḥ (Farsça trc. Maksûd Ali Tebrîzî, Tahran 1365 hş.); Abdullah b. Ali el-Kâşânî, Zübdetü't-tevârîẖ (bazı bölümleri, Tahran 1366 hş.); Ömer b. Sehlân es-Sâvî, et-Tebṣıra (Tahran 1337 hş.); İbn Hindû, Miftâḥu'ṭ-ṭıb (Tahran 1368 hş., Mehdî Muhakkık ile birlikte); Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Meʿâricü Nehci'l-belâġa (Kum 1409 h.); Abdülkādir b. Hamza el-Eherî, el-Aḳṭâbü'l-ḳuṭbiyye ev el-Bulġa fi'l-ḥikme (Tahran 1358 hş.); Muhakkık el-Hillî, Tercüme-i Fârsî-yi Şerâʾiʿi'l-İslâm (trc. Ebü'l-Kāsım b. Ahmed Yezdî, I-IV, Tahran 1346-1352 hş.). C) Tercümeleri. Mücmelü'l-ḥikme (Tercüme-i Gûne-yi ez Resâʾil-i İẖvâni'ṣ-Ṣafâʾ, Tahran 1375 hş.); Muhakkık el-Hillî, Muẖtaṣar-ı Nâfiʿ (Tahran 1343). Ayrıca çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi vardır (eserlerinin tam listesi için bk. Rehnümâ-yi Kitâb, XVIII, 670-688).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Takī Dânişpejûh, "Sergüzeşt-i Men", Rehnümâ-yi Kitâb, XVIII, Tahran 1354 hş., s. 659-688; Îrec Efşâr, "Der Bâre-i Dânişpejûh", a.e., XIX (1355 hş.), s. 275-282; Charles-Henri de Fouchecour, "Mohammad Taqi Dânèche-pajouh membre d'honneur de la Société Asiatique (1911-1996)", JA, CCLXXXV/1 (1997), s. 23-30; Menûçihr-i Sütûde, "Men ve Muḥammed Taḳī Dânişpejûh", Kilk, sy. 80-83, Tahran 1375 hş., s. 599-602; "Der Güzeştegân-i ʿİlm ü Edeb, Üstâd Muḥammed Taḳī Dânişpejûh", Âşinâ, VI/33, Tahran 1375 hş., s. 77.

Gulâm Rızâ Sütûdeh

MUHAMMED TAPAR

(ö. 511/1118)

Büyük Selçuklu hükümdarı (1105-1118).

18 Şâban 474'te (21 Ocak 1082) Tâceddin Seferiyye Hatun adlı bir câriyeden doğdu. Babası Sultan Melikşah Bağdat'ta vefat ettiğinde (485/1092) yanında bulunuyordu. Bir süre sonra beş yaşındaki oğlu Mahmud'u Büyük Selçuklu tahtına çıkarmaya çalışan üvey annesi Terken Hatun'la başşehir İsfahan'a gitti. Ağabeyi Berkyaruk, İsfahan'da Terken Hatun ile Mahmud'u muhasara ederken bir fırsatını bulup Berkyaruk'un ordusundaki annesinin yanına kaçtı.

486'da (1093) Bağdat'a giderken Muhammed Tapar'ı da yanında götüren Sultan Berkyaruk onu Gence'ye melik olarak gönderdi; Emîr Kutluğ Tegin'i de kendisine atabeg tayin etti. Muhammed Tapar, Gence'de bulunduğu sırada çevresindeki emîrlerin ve Berkyaruk'un azlettiği Vezir Müeyyidülmülk'ün yönlendirmesiyle saltanat mücadelesine girişmeye karar verdi. Ancak Atabeg Kutluğ Tegin'i buna engel gördüğü için bir süre bekledi. Kendini yeteri kadar güçlü hissedince Kutluğ Tegin'i öldürtüp saltanat mücadelesini başlattı. Önce Gence'nin de içinde yer aldığı Arrân ve çevresini hâkimiyet sahasına kattı. Bu bölgede Sultan Berkyaruk adına okunmakta olan hutbeye son verip kendini Büyük Selçuklu sultanı ilân etti, Müeyyidülmülk'ü de vezirlik makamına getirdi. Daha sonra başşehir İsfahan'a hareket etti. Durumu öğrenen Sultan Berkyaruk da Zencan şehrine doğru yola çıktı. Bu sırada Mîrâhur İnanç Yabgu ve diğer bazı emîrler, Sultan Berkyaruk'a haber gönderip müstevfî Mecdülmülk el-Balasânî'yi kendilerine teslim etmesini istediler. Sultan bu isteği kabul etmedi; emîrleri ikna edemeyince 200 kişiyle ordugâhtan ayrılmak zorunda kaldı. Mecdülmülk yüzünden Sultan Berkyaruk'a muhalefet eden emîrler Harrekān'da Muhammed Tapar'a katıldılar. Muhammed Tapar, Berkyaruk'u takip etmek amacıyla Rey şehrine doğru yola çıkınca onunla savaşmayı göze alamayıp İsfahan'a dönen Berkyaruk halkın şehir kapılarını açmaması üzerine Hûzistan'a gitmek için İsfahan'dan ayrıldı.

Muhammed Tapar 2 Zilkade 492’de (20 Eylül 1099) Rey’e ulaştı. Bağdat şahnesi Sa‘düddevle Gevherâyin, Musul Emîri Kürboğa ve el-Cezîre hâkimi Çökürmüş gibi emîrlerin kendisine katılmasıyla güçlendi. Sa‘düddevle Gevherâyin’i Bağdat’a gönderip halifeden kendi adına hutbe okutmasını istedi. Bu isteğe uyan Halife Müstazhir-Billâh, “Gıyâsü’d-dünyâ ve’d-dîn” lakabını verdiği Muhammed Tapar’ın sultanlığını tasdik ederek onun adına hutbe okuttu (17 Zilhicce 492 / 4 Kasım 1099). Bunun üzerine Berkyaruk kendini halifeye yeniden meşrû sultan ilân ettirmek için harekete geçti. Vâsıt’ta iken Hille (Mezyedî) Emîri Seyfüddevle Sadaka b. Mansûr da onun yanında yer aldı. Böylece Sadaka’nın desteğiyle 15 Safer 493’te (31 Aralık 1099) Bağdat’ta hutbe tekrar Berkyaruk adına okunmaya başlandı. Muhammed Tapar’ın yanında olan Kürboğa gibi bazı emîrler Berkyaruk’un safına geçtiler. Kışı Bağdat’ta geçiren Sultan Berkyaruk çok sayıda Türkmen’in kendisine katılmasından sonra Muhammed Tapar üzerine yürüdü. 4 Receb 493’te (15 Mayıs 1100) Hemedan yakınlarındaki Sefîdrûd’da cereyan eden savaşta Mîrâhur İnanç Yabgu’nun hücumları sonunda bozulan birliklerini toparlayamayan Berkyaruk elli kişiyle savaş meydanını terketti. Vezir Müeyyidülmülk, Berkyaruk’un esir düşen veziri Ebü’l-Mehâsin’i Bağdat’a gönderip Halife Müstazhir-Billâh’tan hutbenin tekrar Muhammed Tapar adına okunmasını istedi. Halife de bu isteğe uyarak 14 Receb 493 (25 Mayıs 1100) Cuma günü hutbeyi Muhammed Tapar adına okuttu.

Sultan Berkyaruk, savaşın ardından emîr-i dâd Habeşî b. Altuntak ve diğer emîrlerden yardım sağlamak için çıktığı yolculukta Muhammed Tapar’ın öz kardeşi Horasan Meliki Sencer’e yenilince Cürcân ve Damgan’a (Dâmegān) giderek yeni kuvvetler toplamaya çalıştı. Muhammed Tapar, daha fazla kuvvetlenmesine fırsat vermeden Berkyaruk ile savaşmak üzere Hemedan’a yürüdü. 3 Cemâziyelâhir 494’te (5 Nisan 1101) Hemedan’da yapılan savaş Muhammed Tapar’ın yenilgisi ve veziri Müeyyidülmülk’ün esir düşmesiyle sonuçlandı.

Muhammed Tapar yenilgiden sonra Melik Sencer’in yanına gitti. Cürcân’dan Damgan’a gelen iki kardeş buradan Rey’e hareket etti; Berkyaruk da Rey’e doğru yola çıktı. Zaferin ardından Berkyaruk’a katılanların sayısı bir ara 100.000’e ulaştı. Ancak daha sonra bazı emîrler

Berkyaruk'tan ayrılmaya başladılar. Muhammed Tapar ile Sencer yeniden toparlanmasına imkân vermeden Berkyaruk üzerine yürüdüler. Ümitsizliğe kapılan Berkyaruk 5000 kişilik bir kuvvetle 17 Zilkade 494'te

(13 Eylül 1101) Bağdat'a girdi. Muhammed Tapar ve Sencer Berkyaruk'u takip ederek on gün sonra Bağdat'a ulaştılar. Yirmi gün Bağdat'ta kalan Muhammed Tapar ve Sencer'in halifenin desteğine rağmen Berkyaruk'un kuvvetlerine son darbeyi neden indiremediği bilinmemektedir.

Sencer'in Horasan'a dönmesinin ardından Bağdat'tan ayrılan Muhammed Tapar ile onu takip eden Berkyaruk Rûzrâver'de karşı karşıya geldiler. Bazı küçük çarpışmalardan sonra taraflar arasında antlaşma sağlandı (4 Rebîülevvel 495 / 27 Aralık 1101). Ülke topraklarının resmen ikiye bölündüğü bu antlaşmaya göre Berkyaruk sultan, Muhammed Tapar melik unvanını alacak, Muhammed Tapar kendisine bırakılan bölgelerde üç nevbet çaldıracak ve Sultan Berkyaruk'a yılda 1.300.000 dinar vergi ödeyecekti. Ancak bu antlaşma uzun sürmedi. Muhammed Tapar bir süre sonra kendisini barışa ikna eden emîrlerden Besmel'i öldürttü, Emîr Ay Tegin'in gözlerine mil çektirdi. Ardından Rey'e gidip beş nevbet çaldırarak sultanlığını ilân etti. Bunun üzerine sefere çıkan Berkyaruk, Rey yakınlarında cereyan eden savaşta Muhammed Tapar'ı mağlûp etti (Cemâziyelevvel 495 / Mart 1102). Muhammed Tapar az sayıda taraftarıyla İsfahan'a kaçtı. Berkyaruk tarafından kuşatılan Muhammed Tapar erzak sıkıntısı çekmeye başlayınca 1050 süvariyle İsfahan'dan gizlice ayrıldı. Muhammed Tapar'ın Sâve istikametinde gittiğini öğrenen Berkyaruk'a bağlı kuvvetler onu takip etti. Hoy kapısında meydana gelen savaşta (8 Cemâziyelâhir 496 / 19 Mart 1103) Emîr Ayaz'ın 500 kişilik süvari birliği Muhammed Tapar'ın ordusunu bozguna uğrattı.

Yıllardan beri devam eden iç savaşların devleti yıprattığını gören Berkyaruk ve Muhammed Tapar, Kadı Ebü'l-Muzaffer el-Cürcânî ve Ebü'l-Ferec el-Hemedânî'nin de teşvikiyle barış yapmaya karar verdiler. Rebîülâhir 497'de (Ocak 1104) gerçekleştirilen antlaşmaya göre Sultan Berkyaruk, Muhammed Tapar'ın beş nevbet çaldırmasına müdahale etmeyecek, Muhammed Tapar'ın payına düşen şehirlerde Berkyaruk adına hutbe okunmayacak, aralarındaki yazışma vezirler vasıtasıyla yapılacak, askerler diledikleri tarafa geçebilecekti. Cibâl, Fars, İsfahan, Rey, Hemedan,

Hûzistan ve Bağdat Berkyaruk'un; Azerbaycan, Diyarbekir, el-Cezîre, Musul, Suriye ve Hille Emîri Sadaka b. Mansûr'un idaresindeki topraklar Muhammed Tapar'ın hâkimiyetine bırakılacaktı. Ayrıca Berkyaruk'tan sonra Muhammed Tapar sultan olacak, Melik Sencer'in Mâverâünnehir ve Horasan'daki durumunda herhangi bir değişiklik yapılmayacaktı; Sencer, Muhammed Tapar'ı metbû tanımaya devam edecekti. Bu antlaşma sayesinde Sultan Melikşah'ın 485'te (1092) ölümüyle başlayan taht kavgaları sona ermiş oluyordu.

Antlaşmanın ardından İsfahan'a geçen Berkyaruk burada hastalandı, Bağdat'a götürülürken Burûcird'de ağırlaştı. Oğlu Melikşah'ı veliaht, Emîr Ayaz'ı ona atabeg tayin ettikten kısa bir süre sonra vefat etti (2 Rebîülâhir 498 / 22 Aralık 1104). Atabegiyle Bağdat'a giden Melikşah, Halife Müstazhir-Billâh tarafından 23 Rebîülâhir 498'de (12 Ocak 1105) “Celâlüddevle” lakabıyla sultan ilân edildi. Bu sırada Musul'u kuşatmakta olan Muhammed Tapar, Berkyaruk'un ölüm haberini alınca Bağdat'a hareket etti ve 23 Cemâziyelevvel 498'de (10 Şubat 1105) şehre girdi. Şehrin batı yakasında hutbe Muhammed Tapar, doğusunda Melikşah adına okunmaktaydı. Taraflar yeni bir savaşa hazırlanırken barış müzakereleri olumlu sonuçlandı; ileri gelen devlet adamları Muhammed Tapar'ın huzuruna çıkarak atabeg Emîr Ayaz ve Melikşah adına af dilediler. Muhammed Tapar böylece Büyük Selçuklu Devleti sultanı oldu (26 Cemâziyelevvel 498 / 13 Şubat 1105).

Sultan Muhammed Tapar, tahta geçince merkezî otoriteyi sağlamak amacıyla yoğun bir mücadele başlattı. Tavırlarından rahatsız olduğu Atabeg Ayaz'ı öldürttükten sonra Selçuklu hânedanından Mengüpars b. Böripars'ın isyanını bastırdı (499/1105-1106). Musul Emîri Çökürmüş ve Atabeg Çavlı Sakavu'yu itaat altına aldı. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan'ın 25 Receb 500 (22 Mart 1107) tarihinde Musul'a girip kendi adına hutbe okutması üzerine Çavlı Sakavu kumandasında gönderdiği kuvvetlerle Habur nehri kıyısında I. Kılıcarslan'ı bozguna uğrattı (9 Şevval 500 / 3 Haziran 1107) ve onun ölümüyle kuvvetli bir rakibinden kurtulmuş oldu (İbnü'l-Esîr'e göre [el-Kâmil, X, 429] savaş 20 Zilkade 500 [13 Temmuz 1107] tarihinde cereyan etmiştir). Ardından, taht kavgalarından istifade ederek hâkimiyet sahalarını genişleten ve Selçuklu sultanlarına karşı gelen Hille Mezyedî Emîri Sadaka b. Mansûr'u bertaraf etti (19 Receb 501 / 4

Mart 1108).

Muhammed Tapar'ı en çok uğraştıran meselelerden biri de Bâtınîler'in faaliyetleri olmuştur. Sultan Melikşah zamanından beri gizli bir örgüt halinde faaliyette bulunan Bâtınîler'le mücadeleyi gayri müslimlerle cihaddan daha önemli gören sultan, Şahdiz (Dizkûh) Kalesi'ne bir sefer düzenledi. Kaleyi ele geçirip İsmâilî-Bâtınî reisi İbn Attâş'ı esir aldı ve birçok bâtınîyi öldürttü (Zilkade 500 / Temmuz 1107). Sultan, Bâtınîler'e karşı ikinci seferi Alamut üzerine tertip etti (Muharrem 503 / Ağustos 1109); ancak kış bastırınca geri dönmek zorunda kaldı. Atabeg Anuş Tegin Şîrgîr, Cemâziyelevvel 505'te (Kasım 1111) Bâtınîler'e ait Bîre Kalesi'ni ele geçirdi. Muhammed Tapar, Selçuklu Meliki Rıdvan devrinde Halep'te oldukça kuvvetlenen Bâtınîler'e karşı da bir harekât başlattı. Halep Meliki Alparslan el-Ahras ile iş birliği içinde çok sayıda bâtınî öldürüldü (507/1113-14). Sultan, Alamut'a son darbeyi indirmek üzere yine Atabeg Anuş Tegin Şîrgîr'i görevlendirdi. 11 Rebîülevvel 511 (13 Temmuz 1117) tarihinde başlayan kuşatma Muhammed Tapar'ın ölüm haberinin gelmesiyle kaldırıldı.

İslâm dünyası, Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra taht kavgaları ve mezhep çatışmaları yüzünden Haçlı istilâsına mâruz kalmış; Urfa, Antakya, Kudüs gibi stratejik önem taşıyan üç büyük şehrin Haçlılar'ın eline geçmesi bile hükümdar ve emîrleri Haçlılar'a karşı harekete geçirememişti. Muhammed Tapar tahta geçince Emîr Çökürmüş'ü Richard de Salerne'in idaresindeki Urfa üzerine gönderdi. Çökürmüş 450 Frank piyadesini katlederek Musul'a döndü.

Haçlılar, sahil bölgesini ve Suriye'deki kaleleri ele geçirdikten sonra müslüman halka zulüm ve işkence yapmış, bir kısmını katletmişti. Halktan gelen şikâyetler üzerine Muhammed Tapar, Emîr Çavlı Sakavu kumandasında büyük bir orduyu Haçlılar'a karşı sefere memur etti (500/1106). Ancak emîrler arasındaki çıkar çatışması yüzünden bu sefer gerçekleşmedi. Trablusşam Emîri Fahrülmülk İbn Ammâr ile Dımaşk Atabegi Tuğtegin'in Haçlılar'a karşı yardım istekleri de aynı sebeplerden dolayı cevapsız kaldı (502/1108). Muhammed Tapar, ertesi yıl kendisine tâbi emîrlere haber yollayıp Haçlılar'a karşı cihada kararlı olduğunu bildirdi. Atabeg Tuğtegin'e de mektup göndererek orduyu sevk ve idare

etmesini istedi. Fakat çeşitli engeller yüzünden bu sefer de gerçekleştirilemedi.

Haçlılar'la mücadeleden vazgeçmeyen Muhammed Tapar, Musul Emîri Mevdûd b. Altun Tegin kumandasındaki bir orduyu

Urfa üzerine gönderdi (503/1110). Selçuklu ordusu şehri ele geçiremedi, ancak Fırat kenarında Franklar'a ağır bir darbe indirdi. Mevdûd 504 (1111) ve 505 (1112) yıllarında Urfa'ya iki sefer daha düzenleyerek bazı başarılar kazandıysa da yine Urfa'yı fethedemedi. Ardından Atabeg Tuğtegin, Mevdûd, Sincar Emîri Temirek ve Ayaz b. İlgâzî'nin emrindeki kuvvetlerden oluşan Selçuklu ordusu Taberiye yakınlarında Haçlı ordusunu yenilgiye uğrattı (11 Muharrem 507 / 28 Haziran 1113). Mevdûd'un aynı yıl Dımaşk'ta öldürülmesi Haçlılar'la mücadele eden Selçuklu ordusu için ağır bir kayıp oldu.

Muhammed Tapar, Mevdûd'un yerine Aksungur el-Porsukī'yi Musul valiliğine tayin edip Haçlılar'la cihada memur etti. Urfa üzerine yürüyüp şehri iki aydan fazla muhasara eden Aksungur, yiyecek sıkıntısı ve emîrlerin çekişmesi yüzünden kuşatmaya son vermek zorunda kaldı. Dönüşte Urfa, Serûc (Suruç), Sümeysât ve Fırat kenarında Haçlılar'a ait ekili araziyi ve bahçeleri tahrip ettirdi (507/1114). Daha sonra Dımaşk Atabegi Tuğtegin ve İlgâzî'nin Büyük Selçuklu Devleti'ne karşı Haçlılar'la ittifak yaptığını haber alan sultan, Hemedan Emîri Porsuk b. Porsuk'u Haçlılar'a karşı mücadele ile görevlendirdi; ancak Selçuklu ordusu Teldânis'te Haçlılar'ın beklenmedik baskını karşısında mağlûp oldu (509/1115). Aksungur el-Porsukī, 1114'te kaybettiği itibarını tekrar kazanmak amacıyla ve Tuğtegin'in desteğiyle Bikāa vadisindeki Haçlılar'a saldırdı; 3000'i aşkın Frank şövalyesini öldürüp çok miktarda ganimetle geri döndü (510/1116).

Karahanlılar'la Selçuklular arasındaki münasebetler Muhammed Tapar devrinde zaman zaman bozulmakla birlikte Karahanlılar, Muhammed Tapar'ı metbû tanımaya devam ettiler. Gazneli Sultanı III. Mesud döneminde (1099-1115) Gazneli-Selçuklu ilişkilerine barış hâkim oldu ve siyasî evlilikler yoluyla dostluklar pekiştirildi. Daha sonraki yıllarda Muhammed Tapar, Arslan Şah ile Behram Şah arasındaki taht kavgalarına

müdahale ederek Behram Şah'ın sultan ilân edilmesini sağladı, böylece Gazneliler'i kendisine tâbi kıldı (510/1117). Yapılan antlaşmaya göre hutbede önce Muhammed Tapar'ın, ardından Sencer'in ve nihayet Behram Şah'ın adı okunacak ve Gazneliler Selçuklular'a yıllık vergi ödeyeceklerdi. Gürcü Kralı II. David'in Kafkasya'daki Türkmenler'i bölgeden uzaklaştırıp Gence'ye kadar ilerlemesi üzerine Muhammed Tapar 503 (1110) yılında gönderdiği orduyla Gürcüler'i mağlûp etti. Onun döneminde Abbâsî halifeliğiyle ilişkiler de normal bir seyir takip etmiştir. Melikşah'tan sonra Selçuklular arasındaki taht kavgaları sırasında tarafsız kalan Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh, Bağdat'a kim hâkim olmuşsa hutbeyi onun adına okutmuştur. Muhammed Tapar, gerek saltanat mücadelesinde gerekse tek başına Büyük Selçuklu tahtına geçtikten sonra Abbâsî halifesinin adını ve lakabını hutbelerde birinci sırada zikretmeyi ihmal etmemiştir.

Bir süredir hasta olan Muhammed Tapar, 511 yılı kurban bayramında (4-6 Nisan 1118) Oğuz töresince büyük bir toy düzenledi ve bu ziyafet sonunda sofrasını ve sarayını yağmalattı. 15 veya 23 Zilhicce (9 veya 17 Nisan) günü beş oğlundan (Mahmud, Tuğrul, Mesud, Süleyman Şah, Selçuk Şah) en büyüğü olan Mahmud'u yanına çağırarak artık ömrünün sonuna geldiğini söyledi, tahta oturmasını ve devlet işlerine nezaret etmesini istedi. Emîrlerden onun için biat aldı. 24 Zilhicce 511 (18 Nisan 1118) tarihinde vefat eden Muhammed Tapar'ın cenazesi İsfahan'da yaptırdığı medresenin hazîresine defnedildi. Bütün tarihçilerin ittifakla belirttiğine göre dedesi Alparslan'ı örnek alan Muhammed Tapar dindar, dinî ilimlere vâkıf, âdil, merhametli, aklıselim sahibi, cömert, ilim adamlarını himaye eden bir hükümdardı. Halkın işleriyle yakından ilgilenir, kendisine sunulan her dilekçeyi okur, halka adalet, doğruluk ve insafla muamele edilmesini isterdi. Mükûs, darâib ve ictiyâzât gibi bazı gayri şer'î vergileri kaldırdığı için halkın sevgisini kazanmıştır.

İç mücadelelerin bozduğu birliği yeniden kurarak Büyük Selçuklu Devleti'ne eski itibarını ve kudretini kazandıran Muhammed Tapar, "es-Sultânü'l-a'zam Ebû Şücâ' Gıyâsüddünyâ ve'd-dîn Kasîmu emîri'l-müminîn" lakabıyla anılır ve kaynaklarda "Selçuklular'ın güçlü adamı ve kusursuz insanı" olarak tanıtılır. Onun Bâtınîler ve Haçlılar'la yaptığı mücadele İslâm dünyasında takdirle karşılanmış, Gazzâlî Naṣîḥatü'l-mülûk (et-Tibrü'l-mesbûk fî naṣîḥati'l-mülûk) adlı eserini, Ebü'l-Berekât el-

Bağdâdî astronomiyle ilgili bir kitabını ona ithaf etmiştir. Bağdâdî ayrıca sultanın bir sorusuna cevap olarak Risâle fî sebebi ẓuhûri'l-kevâkibi leylen ve ḫafâ˒ihâ nehâren adıyla bir eser kaleme almış, İbnü'l-Belhî Farsnâme'yi onun emriyle yazmıştır. Muhammed Tapar imar faaliyetleriyle de yakından ilgilenmiş, Melikşah'ın Bağdat'ta inşasını başlattığı Sultan Camii'ni tamamlatmış, İsfahan'da bir medrese, Nizâmiye Medresesi civarında da sûfîler için bir ribât yaptırmış ve su kanalları açtırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 384-385, 408-410, 412-414, 429, 465; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), bk. İndeks; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, tür.yer.; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 148-163; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir˒âtü'z-zamân, VIII/1, s. 8, 19, 23, 27, 29-31, 35, 37-38, 45-46, 52, 62, 68, 72, 98-99, 234, 272, 444-445; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 86, 153, 159, 168; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 71-74; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 53, 67-78, 80; Muhammed b. Abdullah el-Hüseynî el-Yezdî, el-ʿUrâża fi'l-ḥikâyeti's-Selcûḳıyye (trc. Abdünnaîm M. Haseneyn - Hüseyin Emîn), Bağdad 1979, s. 82-94, bk. İndeks; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîḫ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1345 hş./1966, s. 94; Urfalı Mateos Vekayinamesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, bk. İndeks; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 181-183, 241-268, 272, 274, 275, 277; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, bk. İndeks; a.mlf., "Selçuklu Paraları", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 517-524; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 11, 33, 52, 53, 87, 90-92, 98-100, 107-108, 110, 122; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104),

İstanbul 2001, bk. İndeks; B. Lewis, Haşîşîler (trc. Ali Aktan), İstanbul 1995, s. 44, 46, 49, 50, 88; Th. Houtsma, “Muhammed b. Melikşah”, İA, VIII, 481-482; C. E. Bosworth, “Muḥammad b. Malikshāh”, EI² (İng.), VII, 408.

Abdülkerim Özaydın

MUHAMMED b. TAYFÛR

(bk. SECÂVENDÎ, Muhammed b. Tayfûr).

MUHAMMED b. TEKİŞ

(محمّد بن تكش)

Hârizmşâh Alâüddîn (Kutbüddîn) Muhammed b. Tekiş (ö. 617/1220)

Hârizmşahlar Devleti hükümdarı (1200-1220).

Hârizmşah Alâeddin Tekiş'in oğludur. Ağabeyi Melikşah'ın ölümü üzerine veliaht tayin edildi ve Horasan valiliğiyle görevlendirildi (593/1197). İsmâilîler'in elindeki

Turşiz'i (Terşiz) muhasara etmekte olan Muhammed, babasının ölüm haberini alınca İsmâilîler'le 100.000 dinar karşılığında barış antlaşması yaparak Şehristan'a döndü. Ardından Hârizm'e hareket etti. Gürgenç'te toplanan devlet adamları ve kumandanlar tarafından Alâeddin unvanıyla hârizmşah ilân edildi (20 Şevval 596 / 3 Ağustos 1200).

Muhammed b. Tekiş ilk olarak merkezî idareyi kontrol altına almaya çalıştı. Ancak bu sırada Irak ve Horasan Hârizmşahlar'ın elinden çıktı. Bir yıl sonra bu olaylarla ilgilenme imkânı bulan Muhammed 1201 sonbaharında Hârizm'den yola çıktı. Nîşâbur, Merv ve Serahs'ı zaptetti (1204). Uzun süren mücadelelerin ardından Gurlu Sultanı Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed ile, Herat hariç bütün Horasan topraklarının Hârizmşahlar'ın hâkimiyetine geçmesi konusunda bir antlaşma imzaladı (Cemâziyelevvel 601 / Ocak 1205). Ancak uğradığı mağlûbiyeti bir türlü hazmedemeyen Muizzüddin asker ve techizat sağlamak amacıyla Hindistan'a gitti. Hindistan dönüşü öldürülünce Muhammed büyük bir rakibinden kurtulmuş oldu. Gur ve Mâzenderan'ı kendisine bağlayan Muhammed b. Tekiş, Herat'ta muhteşem bir törenle karşılandı. Herat'ın idaresini Hüseyin Harmîl'e verdikten sonra Hârizm'e döndü (603/1207). Karahıtaylar karşısında büyük zaferler kazanarak Buhara'yı ve Mâverâünnehir'in tamamını topraklarına kattı (607/1210). Ardından itibarı giderek arttı ve İskenderi Sânî unvanını kullanmaya başladı. Bu unvanla da yetinmeyip kendisine Sultan Sencer denilmesini istedi ve tuğrasına "zıllullah fi'l-arz"

ibaresini yazdırdı. Geleneksel hâkimiyet alâmetlerinden kabul edilen günde beş nevbet çaldırma âdetini kaldırıp kendisi için Zülkarneyn nevbeti denilen ve günde iki defa çalınan yeni bir nevbet ihdas etti. Bu tavrından onun kendisini cihan padişahı, Selçuklular'ın vârisi ve İslâm âleminin hükümdarı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Hârizmşah Muhammed daha sonra NaymanKarahıtay mücadelesini tahrik ederek Karahıtaylar'ın (1211), Semerkant'ı zaptedip damadı olan Semerkant Hükümdarı Osman'ı öldürtmek suretiyle Karahanlılar'ın (1212) ve Gurlular arasındaki iç çekişmelerden faydalanarak Gurlular'ın (1215) yıkılmasını sağladı. Ayrıca Kirman, Sîstan (Sicistan) ve Uman denizine kadar uzanan topraklarda hüküm süren Tâceddin Ebü'l-Fazl ile Melik Dînâr'ın ahfadının hâkimiyetine son verdi; Irâk-ı Acem, Fars ve Azerbaycan'ı hâkimiyeti altına aldı (608/1211-12). Muhammed b. Tekiş, Nayman Prensi Güçlüg'ün (Küçlük) Doğu Türkistan müslümanlarına karşı düzenleyeceği saldırılara engel olmak için 611 (1214) yılına kadar yaz mevsimini Semerkant'ta geçirdi; ancak amacına ulaşamadı. Bunun üzerine İsbîcâb (İsfîcâb), Şâş, Fergana ve Kâşân vilâyetlerindeki müslümanları güneybatıya göç ettirmek zorunda kaldı. Kıpçaklar'a karşı yaptığı seferlerde başarılı sonuçlar elde ederek 612'de (1215) Sığnak'ı ele geçirdi. Aynı yıl Gazne'ye hâkim oldu ve şehrin idaresini büyük oğlu Celâleddin'e bıraktı. Gazne'nin alınmasıyla Hârizmşahlar Devleti en geniş sınırlarına ulaşmış oldu. Çu havzasından Hint sahillerine, Kafkasya'ya ve Bağdat yakınlarına kadar çok geniş bir alanda hâkimiyet kuran Muhammed İrmîniye, Anadolu, Suriye ve Mısır'ı da topraklarına katmak için hazırlıklara girişti. O dönemde fermanının dinlenmediği ve adının hutbede zikredilmediği tek merkez Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın hüküm sürdüğü Bağdat idi. Muhammed b. Tekiş ile Abbâsî halifesi arasında şiddetli bir çekişme vardı. Halife mânevî liderliğini dünyevî hâkimiyetle teyit etmek istiyor, bu maksatla gerektiğinde ordu gönderip olaylara fiilî müdahalede bulunuyor, Muhammed de onun otoritesini sarsmak için her fırsatı değerlendiriyordu. İsteklerini halifeye kabul ettirebilmek için Bağdat'a elçi gönderdi. Halife Nâsır-Lidînillâh, buna karşılık meşhur âlim Şehâbeddin es-Sühreverdî'yi Hârizm'e yolladıysa da bir sonuç alınamadı ve ilişkiler daha da gerginleşti.

Muhammed b. Tekiş, İran'a yaptığı sefer sonunda Fars Atabegi Sa'd b.

Zengî ve Azerbaycan Atabegi Özbek'i kendine tâbi kıldı (614/1217). Gurlular'ı aleyhine kışkırtan Halife Nâsır-Lidînillâh'ı hilâfet makamından uzaklaştırıp yerine Alâülmülk-i Tirmizî'yi aday gösterdi. Aynı yıl ele geçireceğine inandığı Bağdat ve civarını kumandanlarına iktâ etti. Ancak sevkettiği orduların şiddetli soğuk yüzünden dağılması üzerine başarılı olamayıp Horasan'a döndü.

615 (1218) yılında Moğol ordularıyla girdiği savaşta zor durumda kalan Hârizmşah, oğlu Celâleddin'in başarılı taktiğiyle esir düşmekten kurtuldu. Hârizmşahlar'la Moğollar arasındaki muharebenin ardından Cengiz Han iki ülke arasındaki ticarî münasebetlerin bozulmamasına özen gösterdi. Aynı yıl Moğol elçilik heyeti, 450-500 kişilik ticaret kervanıyla beraber Hârizmşahlar'ın sınır şehri Otrar'da Vali Kayırhan (İnalcık) tarafından durduruldu. Casuslukla itham edilen heyet mensupları katledilip mallarına el konuldu. Elçiler hariç tüccarların hepsi müslümandı. Müslümanların hâmisi ve İslâm dünyasının en güçlü hükümdarı Hârizmşah Muhammed'in bu davranışı müslümanları derinden üzdü. Cengiz Han, Muhammed'e bir elçi heyeti gönderip Kayırhan'ın kendisine verilmesini ve el konulan ticaret mallarının tazmin edilmesini istedi. Ancak Muhammed bu isteği reddetti ve elçilik heyetini öldürttü. Bunun üzerine Cengiz Han Otrar üzerine yürüdü ve birkaç ay içinde şehri zaptetti (616/1219). Muhammed b. Tekiş, daha büyük bir orduya sahip olmasına rağmen 150-200.000 kişilik Moğol kuvvetlerine karşı koyamadı, ordusunu küçük şehir ve kalelere dağıtıp Horasan'a çekildi. Moğol ordusu müslümanların mukavemetine rağmen bütün Mâverâünnehir'i ele geçirdi. Otrar faciasıyla başlayan Moğol istilâsı İslâm dünyasının harabeye çevrilmesine ve binlerce müslümanın katledilmesine sebep oldu. Mâverâünnehir'in işgali sırasında Belh'te bulunan Hârizmşah Muhammed, Irak'a oğlu Rükneddin'in yanına gitmek ve Moğollar'ın takibinden kurtulmak için Tûs şehrine kaçtı; ardından Hazar denizi sahilinde bulunan Âbeskûn şehrine yakın adalardan birine sığındı. Annesi Terken Hatun'un ve saraya mensup kadınlarla hazinesinin Moğollar'ın eline geçtiğini duyunca üzüntüsünden hastalandı, maiyetindekileri toplayıp oğlu Celâleddin'i veliaht tayin etti, kılıcını kendi eliyle Celâleddin'e kuşattı. Diğer çocukları Aksultan (Akşah) ile Kutbüddin Uzlagşah'a da ona tâbi olmalarını vasiyet etti. Bu olaydan kısa bir süre sonra öldü (Şevval 617 / Aralık 1220). Kendini hiçbir devlet reisiyle eşit görmeyen Muhammed b. Tekiş çok hırslı ve gururlu bir hükümdardı.

Dengesiz hareketleri yüzünden Hârizmşahlar Devleti'ni çöküşe sürüklemiştir. Celâleddin Hârizmşah 626 (1229) yılında babası için İsfahan'da muhteşem bir türbe yapılmasını emretmiş, türbe tamamlanıncaya kadar naaşı Demâvend ile Mâzenderan arasındaki Erdehn'e nakledilmiştir. Ancak Erdehn Moğollar'ın eline geçince Muhammed'in kemikleri

Moğol geleneğine göre yakılmak üzere Ögedey Han'a gönderilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, bk. İndeks; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 304-317; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I-III, bk. İndeks; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 475; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 366; A. Hartmann, an-Nāsir li-Dīn Allāh: 1180-1225, Berlin-New York 1975, bk. İndeks; Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of the Khwarazmshahs, Karachi 1978, s. 35-112; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 231 vd.; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 144-285; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, bk. İndeks; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, s. 193-196; H. Ahmet Özdemir, Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devleti'nin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri, 616-656/1219-1258 (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 46-48, 57-117; M. Fuad Köprülü, "Hârizmşahlar", İA, V/1, s. 271-275; C. E. Bosworth, "Utrār", EI² (İng.), X, 955.

Abdülkerim Özaydın

MUHAMMED TEYMUR

(محمّد تيمور)

(1892-1921)

Arap edebiyatında modern kısa hikâye türünün öncülerinden Mısırlı edip ve yazar.

13 Temmuz 1892'de Kahire'de Türk asıllı aristokrat bir aile içinde dünyaya geldi. Babası entelektüel kişiliği, sahip olduğu büyük kütüphane ve yazma koleksiyonu ile ünlü Ahmed Teymur Paşa, halası meşhur kadın şair Âişe İsmet Teymur'dur. İlk ve orta öğrenimini Kahire'de tamamladı. Lise yıllarında el-Müʾeyyed dergisinde makaleler yayımladı, tiyatroyla ilgilendi. 1910'da tıp tahsili yapmak amacıyla gittiği Berlin'de üç ay kaldıktan sonra hukuk öğrenimi için Paris'e geçti. Fransa'da kaldığı üç yıl boyunca hukuk tahsilinin yanı sıra Fransız edebiyatını yakından tanıma fırsatını da elde etti. Realist edebiyattan ve özellikle Guy de Maupassant'dan etkilendi. Avrupa'da geçirdiği yıllar onun düşünce yapısı ve iç dünyasının olgunlaşmasına büyük katkıda bulundu. 1914'te tatilini geçirmek üzere Mısır'da bulunduğu sırada I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi yüzünden Paris'e dönemedi. Bir süre devam ettiği Yüksek Ziraat Okulu'ndan da ayrılarak kendini edebî çalışmalara verdi. Kısa hikâyelerini ve şiirlerini es-Süfûr gazetesinde yayımladı, ayrıca piyesler yazdı. Ferdin kendisini kuşatan çevrenin bir eseri olduğu, dolayısıyla iyilik ve kötülüğün fertte değil toplumda bulunduğu düşüncesini esas alan Fransız realist yazarlarına uyarak tiyatro yoluyla sosyal meselelere çare bulmayı denedi. Hidiv II. Abbas'ın yerine geçen Hüseyin Kâmil zamanında sarayda mâbeyinci olarak görevlendirildiği süre içinde tiyatro faaliyetlerine ara vererek hikâye yazma üzerinde yoğunlaştı. 1917'de Hüseyin Kâmil'in yerine I. Fuâd'ın gelmesiyle bu görevden ayrılıp hikâye ve piyes yazmayı sürdürdü. Yakalandığı hastalıktan kurtulamayarak 21 Şubat 1921'de Kahire'de vefat etti.

Kendi dönemindeki Mısır edebiyatının ülkenin atmosferini yansıtmadığını

gören Muhammed Teymur toplum hayatını gerçekçi bir yaklaşımla ortaya koyan, konusunu Mısır çevresinden alan edebiyatın kurulmasına gayret göstermiştir. Onun zamanındaki edebiyatçılar, edebî sanatlar kullanmak suretiyle eskiyi taklide çalışanlar ve Batı'yı takip eden, ancak tercüme dışında fazla bir şey yapmayanlar olmak üzere iki kategoriye ayrılıyordu. Muhammed Teymur hikâyelerinde Mısır ortamını yansıtmaya çalışmış, bunun için çevresini dikkatli bir şekilde gözlemleyerek toplumdaki sosyal meseleleri, köylülerin eğitimi, yoksulluk, toplum sınıfları arasındaki büyük farklılık, kızların ailelerinin zoruyla evlendirilmesi gibi konuları işlemiş, hikâyelerinde yer yer halk dili kullanmıştır.

Muhammed Teymur'un klasik Fransız dramasının özelliği olan zaman, mekân ve olay birliğinin yanı sıra drama sanatının temel unsurlarından figür ve diyaloglara da yer vermesi onun hikâyelerinin tiyatrodan büyük ölçüde etkilendiğini göstermektedir. Yazar hikâyelerinin çoğuna bunların geçtiği mekânların adlarını koymuş, figürleri kılık kıyafet ve hareketleriyle okuyucunun zihninde canlanacak şekilde tasvir etmiş, ikincil figürlere de oldukça fazla yer vermiştir. Ayrıca kişileştirmede ve kendi bakış açısını oraya koymada etkin rol oynamak suretiyle varlığını hissettirmiştir. Ignatij J. Kratchkovskıj, Carl Brockelmann ve Peres gibi şarkiyatçılar, Muhammed Teymur'un 1917'de es-Süfûr gazetesinde çıkan "Fi'l-ḳıṭâr" adlı hikâyesinin Batı kriterlerine göre modern anlamdaki ilk Arap hikâyesi olduğu görüşündedir. Muhammed Teymur'un 1917 yılında es-Süfûr'da "Mâ terâhü'l-ʿuyûn" başlığı altında neşrettiği kısa hikâyeleri ölümünden sonra aynı adla basılmıştır (Kahire 1927, 1964). Ayrıca 1918-1919'da es-Süfûr gazetesinde tiyatro eleştirileri yayımlamıştır. Hikâyelerinde realizmin, şiirlerinde ise romantizmin etkisinde kalan Muhammed Teymur bir divan, kısa hikâyeler, edebî eleştiri ve sosyal konularda makaleler, "el-ʿUsfûr fi'l-ḳafeş", "ʿAbdüssettâr Efendî" (Kahire 1960) ve "el-Ḥâviye" adıyla üçü telif, "el-ʿİşretü'ṭ-ṭayyibe" ismiyle biri uyarlama, biri de müzikal opera eseri olmak üzere beş piyes bırakmıştır. Bu eserleriyle Mısır Arap tiyatrosunu mahallî sınırların dışına çıkararak Avrupa tiyatrosu düzeyine yükseltmiştir (İbrâhim Nâcî - İsmâil Edhem, s. 40). Şiirlerinde geleneksel kalıplardan ayrılmış, serbest şiir ve mensur şiir örnekleri ortaya koymuştur. Yazarın piyesleri ve uzun hikâyesi dışında kalan eserlerini ölümünden sonra kardeşi Mahmud Teymur bir araya getirerek Müʾellefâtü Muḥammed Teymûr: Ḥayâtühû ve aʿmâlüh adıyla üç cilt halinde yayımlamıştır (Kahire

1922, 1926, 1971). Abbas Hıdır, Muhammed Teymur'un hayatı ve edebî kişiliğine dair bir eser yazmış, Nebîl Râgıb da onun eserleriyle gerçekleştirdiklerinin tahlilini yaptığı bir kitap kaleme almıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Enver el-Cündî, Ḳıṣṣatü Maḥmûd Teymûr, Kahire 1951; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr, Kahire 1379, s. 300; Abbas Hıdır, el-Vâḳıʿiyye fi'l-edeb, Kahire 1967, s. 156-160; a.mlf., Muḥammed Teymûr: Ḥayâtühû ve edebüh, Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Mısriyye), tür.yer.; Mahmûd Teymûr, Müʾellefâtü Muḥammed Teymûr: Vamîżü'r-rûḥ, Kahire 1971, tür.yer.; a.mlf., Ṭalâʾiʿu'l-mesraḥi'l-ʿArabî, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 64-75; Ahmed Heykel, Teṭavvürü'l-edebi'l-ḥadîs̱ fî Mıṣr, Kahire 1978, s. 204-217; Mahmûd el-Hüseynî el-Mürsî, el-İtticâhâtü'l-vâḳıʿiyye fi'l-ḳıṣṣati'l-Mıṣriyye, Kahire 1984, s. 212-220; İbrâhim Nâcî - İsmâil Edhem, Tevfîḳ el-Ḥakîm, Kahire 1984, s. 40-41; J. Brugmann, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 244-246; Yahyâ Hakkı, Fecrü'l-ḳıṣṣati'l-Mıṣriyye, Kahire 1987, s. 59-72; Bedrettin Aytaç, Mahmûd Teymûr'un Hikâyeleri ve Romanları (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sabri Hafez, "The Modern Arabic Short Story", Modern Arabic Literature (ed. M. M. Badawi), Cambridge 1992, s. 280-281; M. M. Badawi, "Arabic Drama: Early Developments", a.e., s. 349-353; P. Cachia, "The Critics", a.e., s. 438-439; Lûsî Ya'kūb, el-Üsretü't-Teymûriyye ve'l-edebü'l-ʿArabî, Kahire 1993; Nebîl Râgıb, Muḥammed Teymûr, Kahire 1996.

Bedrettin Aytaç

MUHAMMED b. TUĞÇ

(محمّد بن طغج)

Ebû Bekr el-İhşîd Muhammed b. Tuğc b. Cuf b. Yeltegin b. Fûrân b. Fûrî el-Fergānî et-Türkî (ö. 334/946)

İhşîdîler'in kurucusu ve ilk hükümdarı (935-946).

15 Receb 268'de (8 Şubat 882) Bağdat'ta doğdu. Abbâsî Halifesi Mu'tasım-Billâh zamanında (833-842) Fergana'dan getirilen köleler arasında yer alan dedesi Cuf ve adamları cesaret ve savaş kabiliyetlerinden dolayı halife tarafından Sâmerrâ'da devlet hizmetine alındı. Cuf ve oğlu Tuğç, Mu'tasım'dan sonra Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah zamanında da görev yaptılar. Tuğç babasının ölümünün ardından Mısır'a gidip Ahmed b. Tolun'un hizmetine girdi. 276 (889) yılında Dımaşk ve Taberiye valiliğine tayin edilen ve on beş yıl kadar bu görevde kalan Tuğç, Abbâsî Veziri Abbas b. Hasan el-Cercerâî ile ihtilâfa düşünce oğulları Muhammed ve Ubeydullah ile beraber hapsedildi. Babalarının 294'te (907) hapiste ölümü üzerine serbest bırakılan Muhammed ve Ubeydullah, Vezir Abbas b. Hasan'ın himayesine girdiler.

İki kardeş, bir süre sonra Hamdânîler'den Hüseyin b. Hamdân b. Hamdûn ile anlaşıp veziri öldürdü. Bu olayın ardından Suriye'ye kaçan Muhammed oradan Mısır'a geçerek Mısır Valisi Ebû Mansûr Tekin'in hizmetine girdi. 302 (914-15) yılında Mısır'a saldıran Fâtımî ordusunun bertaraf edilmesinde önemli rol oynadı ve bu başarısından dolayı Hama valiliğine tayin edildi. Ebû Mansûr Tekin ile arası açılınca Suriye'ye döndü. Dımaşk ile Hicaz arasındaki yollarda hacıların can ve mal emniyetini sağladığı için Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh tarafından 316'da (928) Filistin (Remle), 319'da (931) Dımaşk valiliğine getirildi.

Muhammed, Vali Ebû Mansûr Tekin'in ölümü üzerine Halife Kāhir-Billâh döneminde Mısır valiliğine tayin edildiyse de (321/933) görevine başlamadan azledildi ve Ahmed b. Keygalağ (Keyoğulluğ, Kayığlığ) ikinci

defa Mısır valisi oldu. Ramazan 323'te (Ağustos 935) yeni halife Râzî-Billâh tarafından ikinci defa Mısır'a vali tayin edilen Muhammed, Ahmed b. Keygalağ'ın ordusunu mağlûp ederek Mısır'a girdi (17 Şâban 323 / 22 Temmuz 935). 324 (936) yılında halifenin muvafakatiyle Suriye'yi de yönetimine kattı. Bir yıl sonra Mekke ve Medine'yi hâkimiyetine aldı. Daha önce Bizans İmparatoru I. Romanos Lakapenos'la geliştirdiği iyi münasebetler sayesinde 325'te (937) Mısır-Suriye ve Sugūrüşşâm emîri sıfatıyla bu devletle esir mübâdelesi gerçekleştirdi. Halife Râzî-Billâh'ın elçisi Ebü'l-Feth Fazl, Mısır'a gelip Muhammed b. Tuğç'a hil'at ve hediyeler getirdi. Hil'at merasiminde kendisine halifeden istediği ve Fergana Türk hükümdarlarının kullandığı "İhşîd" unvanı verildi. Mısır ve Suriye'de adı Abbâsî halifesinin adıyla birlikte zikredilmeye başlandı.

Emîrü'l-ümerâ İbn Râiḳ'in Mısır'a yürümesi üzerine harekete geçen Muhammed, Arîş'te onu bozguna uğrattı (328/940). Daha sonra taraflar arasında iyi ilişkiler kuruldu ve bir antlaşma yapıldı. Buna göre Mısır, Remle dahil olmak üzere İhşîdîler'e, Suriye İbn Râiḳ'e verilecekti (İbnü'l-Esîr, VIII, 363-364). Yeni halife Müttakī-Lillâh da Muhammed b. Tuğç'a Mısır hâkimiyetini onaylayan bir menşur gönderdi.

İbn Râiḳ'in Hamdânîler'le yaptığı bir savaşta ölümünü (330/942) fırsat bilen Muhammed Suriye'ye bir ordu gönderdi; arkasından kendisi de bölgeye hareket etti ve Suriye'yi hâkimiyeti altına aldı. Ancak bu defa Hamdânîler onun yönetimindeki topraklara saldırmaya başladılar. Hamdânîler'den Hüseyin b. Saîd, Şâban 332'de (Nisan 944) Halep'i alınca Muhammed hemen harekete geçti. Ülkedeki karışıklıklardan, Büveyhîler, Hamdânîler ve Emîrülümerâ Tüzün'le mücadeleden bıkan ve can güvenliğinden endişelenen Halife Müttakī-Lillâh, Muhammed'den yardım istedi. Halep'i Hamdânîler'den geri aldıktan sonra halife ile veziri İbn Mukle'nin bulunduğu Rakka'ya giden Muhammed onlarla yaptığı görüşmede (15 Rebîülevvel 333 / 5 Kasım 944) kendilerine Mısır'a gelip hayatlarını burada güven içinde geçirmelerini teklif etti. Halife bu teklifi kabul etmemekle beraber sadakatinden dolayı otuz yıl boyunca Mısır'ın idaresini kendisine verdi. Ayrıca oğlu Ûnûcûr'un (Enûcûr) veliahtlığını onayladı. Muhammed, Cemâziyelevvel 333'te (Ocak 945) Mısır'a döndü. Yeni halife Müstekfî-Billâh, Emîrülümerâ Tüzün'ün ölümünden sonra bu görevi ona teklif etti. Muhammed henüz Fustat'a varmadan Hamdânî Emîri

Seyfüddevle'nin Halep'i zaptettiği haberi geldi. Mısır kuvvetleri bu defa Kâfûr kumandasında Seyfüddevle üzerine yürüdü ve onu mağlûp etti. Humus ve Hama yönünde geri çekilen Seyfüddevle'yi takip eden Kâfûr, Âsi nehri kıyısındaki bir çatışmada onu yenilgiye uğrattı. Bizzat kendisinin sevk ve idare ettiği bir orduyla Suriye'ye giren Muhammed, Seyfüddevle'yi savaş yapmadan Dımaşk'ı terketmek zorunda bıraktı ve Şevval 333'te (Mayıs-Haziran 945) Kınnesrîn'de onu mağlûp edip barışa zorladı. Rebîülevvel 334'te (Ekim 945) yapılan antlaşmaya göre Dımaşk'ın güneyinden itibaren Suriye Muhammed'in olacak, Kuzey Suriye Seyfüddevle'de kalacaktı. Aynı yıl Müttakī'nin yerine hilâfet makamına getirilen Mutî'-Lillâh, Muhammed'in Mısır ve Suriye valiliğini onayladı. Dımaşk'a hasta olarak dönen Muhammed el-İhşîd 22 Zilhicce 334'te (25 Temmuz 946) vefat etti, cenazesi Kudüs'e nakledilerek orada defnedildi. Yerine oğlu Ebü'l-Kāsım Ûnûcûr geçti.

Mısır ve Suriye'deki hizmetleriyle tanınan Muhammed b. Tuğç devlet yönetiminde Ahmed b. Tolun'u örnek alırdı. İlmî faaliyetleri destekler, şair ve edipleri himaye ederdi. Şehirlerde, hac ve ticaret yollarında güvenliği sağlamış, ülkenin ekonomik durumunu düzeltmiş, tam ayar İhşîdî dinarları bastırmıştır. Büyük harcamalarla kurduğu ordu devrinin en güçlü ordusuydu. İbn Hallikân onun 400.000 kişilik bir orduya sahip bulunduğunu kaydeder (Vefeyât, V, 59). 8000 kişilik muhafız birliğinin olduğu ve her gece 3000 memlük tarafından korunduğu rivayet edilir. Muhammed'in mülk edinmeyi sevdiği, zaman zaman tüccarların ve zengin devlet adamlarının mallarını birtakım bahanelerle müsadere ettiği, ölen zenginlerin miraslarından pay aldığı belirtilmektedir. İbn Zûlâk, Muhammed b. Tuğç'un hayatı hakkında bir eser yazmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 281-294; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 137; İbn Zûlâk, Sîretü Muḥammed b. Ṭuġc el-İḫşîdî (İhsan Abbas, Şeẕerât min kütübin mefḳūde içinde), Beyrut 1988, s. 223-280; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr.

Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 421; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 511, 523; VIII, 363-364, 418-419, 445-446, 457; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, I, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 56-62; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 328-329; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 235-257; Mez, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, I, 70-74,

158, 164, 262-264, 289, 398, 431; II, 142-143, 185, 253, 259, 261-262, 364-365, 379, 389; Seyyid İsmâil Kâşif, Mıṣr fî ʿahdi'l-İḫşîdiyyîn, Kahire 1970; M. Canard, "Une Lettre de Muhammad Ibn Tuġġ al-Iḫšīd émir d'Egypte à l'empereur romain Lécapène", Byzance et les musulmans du proche orient, London 1973, VII, 189-209; Hitti, İslâm Tarihi, III, 716-717; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, IV, 37-41; Hamdi Alaslan, İhşîdîler Devleti: Siyasi Tarih, Sosyal Ekonomik ve Kültür Hayatı (doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 7-99; Şâkir Mustafa, Mevsûʿatü düveli'l-ʿâlemi'l-İslâmî ve ricâlihâ, Beyrut 1993, I, 344 vd.; Ahmed Abdürrâzık Ahmed, Târîḫ ve âs̱âruha'l-İslâmiyye, Kahire 1993, s. 141-152; C. H. Becker, "İhşidîler", İA, V/2, s. 945; R. Guest, "Muhammed b. Tuğç", a.e., VIII, 484-487; J. L. Bacharach, "Muḥammad b. Tug̲h̲dj̲", EI² (İng.), VII, 411; Ahmet Ağırakça, "İhşîdîler", DİA, XXI, 551-553.

Asri Çubukcu

MUHAMMED b. VADDÂH

(bk. İBN VADDÂH).

MUHAMMED b. VÂSİ‘

(محمّد بن واسع)

Ebû Bekr Muhammed b. Vâsi‘ b. Câbir el-Ahnes el-Ezdî (ö. 123/741)

Muhaddis ve sûfî.

Basra’da doğdu. Enes b. Mâlik, Mutarrif b. Abdullah başta olmak üzere tâbiîn neslinden hadis almış, kendisinden de on beş kadar hadis rivayet edilmiştir. Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Tirmizî gibi hadis imamları onun rivayetlerine eserlerinde yer vermiştir. Basra emîri tarafından kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmediği, Mekke’ye ve bir ara Merv’e gittiği, Kuteybe b. Müslim’in ordusunda Horasan fethine katıldığı belirtilen Muhammed Basra’da vefat etti.

Muhammed b. Vâsi‘ zühd ve takvâsıyla tanınmıştır. Kurrâ*yı hükümdarların yanında onlara yaranmaya çalışan, dindarların yanına gelince âbid kesilen riyakârlar ve Muhammed b. Vâsi‘ gibi sâdıklar diye ikiye ayıran Mâlik b. Dînâr onun rahmân olan Allah’ın kurrâsı olduğunu, Muhammed b. Mihzem bütün yıl kimseye hissettirmeden oruç tuttuğunu, Ca‘fer b. Süleyman da ibadetlerinde gevşeklik görünce ona bakarak tekrar ibadete yöneldiğini söyler. Yakın dostu Hasan-ı Basrî, Muhammed hakkında “Kur’an’ın süsü” ifadesini kullanmıştır. Muhammed b. Vâsi‘in sahâbe ve tâbiîn neslinden birçok kişinin sohbetine katıldığını belirten Hücvîrî onun her şeyde Allah’ı gördüğünü ifade eden sözünü naklettikten sonra bu sözün müşâhede makamında söylendiğine dikkat çekerek konuyla ilgili geniş açıklamalarda bulunur (Keşfü’l-mahcûb, s. 187).

Emîr Bilâl b. Bürde’nin, yöneticilerle samimiyet kurmamaya özen gösteren ve sultana yakın olmaktansa mızraklarla yaralanıp yerlerde sürüklenmeyi tercih ettiğini belirten Muhammed b. Vâsi‘e kazâ ve kader hakkındaki görüşünü sorduğu, onun, “Ey Emîr! Allah kıyamette kullarına kazâ ve kaderi değil yapıp ettiklerini soracak” dediği, kendisine, “Allah’ı biliyor musun?” diye sorulduğunda da, “O’nu bilen az konuşur ve sürekli hayret

içinde olur” diye cevap verdiği rivayet edilmektedir.

Muhammed b. Vâsi‘ el emeğine büyük önem vermiştir. Geçimini çalışarak sağlamanın bedenin zekâtı sayıldığını söylemiş, sabır, tevekkül ve rızâ konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre en faydalı ibadet insanlardan Allah’a sığınmaktır. Kul bütün kalbiyle Allah’a yönelirse Allah da müminlerin kalplerini ona yöneltir. Kur’an’ın âriflerin bahçesi olduğunu söyleyen Muhammed b. Vâsi‘ tasavvufu huşû, nefsi hor görme, kanaatkârlık ve alçak gönüllülük olarak tanımlamıştır. Onun bu tanımı tasavvufun ilk tariflerinden biri olması bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 345-357; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 187, 408, 475; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, III, 266-271; Ferîdüddin Attâr, Tezkire (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 93-95; Zehebî, el-ʿİber, I, 121; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 500; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 29; Münâvî, el-Kevâkib, I, 161; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1978, III, 168-171.

Ethem Cebecioğlu

MUHAMMED b. YÛSUF el-EZDÎ

(bk. EBÛ ÖMER el-KĀDÎ).

MUHAMMED b. YÛSUF el-HAFSÎ

(bk. ETTAFEYYİŞ).

MUHAMMED ZÂFİR

(bk. ŞEYH ZÂFİR).

MUHAMMED ZÂHİD KEVSERÎ

(bk. ZÂHİD KEVSERÎ).

MUHAMMED ZİHNİ EFENDİ

(bk. MEHMED ZİHNİ EFENDİ).

MUHAMMEDÂBÂD

(محمّد آباد)

Hindistan’da bazı şehirlerin tarihteki adı.

Farsça “bayındır yer, mâmûre” anlamındaki âbâd kelimesinin Muhammed adına eklenmesiyle elde edilen bir şehir adıdır. Bölgedeki birçok yerleşim merkezi, müslüman sultanlıklar tarafından fethedildikten veya yeni kurulduktan sonra genellikle bir süre için bu adla anılmıştır. Bunlardan en çok bilinenler Meysûr (Karnataka), Gucerât ve Uttar Pradeş eyaletlerinde olanlardır.

Dekken’deki Karnataka eyaletinde, Haydarâbâd’ın 100 km. kuzeybatısında deniz seviyesinden 700 m. yüksekte kurulmuş bulunan Muhammedâbâd günümüzde Bîder adıyla bilinmektedir ve aynı ismi taşıyan bir idarî bölgenin merkezidir. Bîder 722’de (1322) Muhammed b. Tuğluk tarafından fethedildi. 827 (1424) yılında Behmenî Sultanı I. Ahmed yönetim merkezini Ahsenâbâd’dan (Gülberge) buraya taşıdı ve adını Muhammedâbâd olarak değiştirdi. 897’de (1492) Berîdşâhîler’in, 1028’de (1619) Âdilşâhîler’in ve 1067’de (1657) Bâbürlüler’in eline geçen şehir XVIII. yüzyılın başlarında Haydarâbâd Nizamlığı’na bağlandı; Hindistan’ın bağımsızlığından sonra 1956’da Meysûr eyaleti topraklarına dahil edildi. Bîder’de Sultan I. Ahmed tarafından 832 (1429) yılında yaptırılan kale yer yer 10 m. yüksekliğe ulaşan surlarla çevrilidir ve tezyinatlı üç ana girişiyle dikkat çeker. Kale içinde, muhtemelen bölgedeki ilk İslâm mimari eseri olan 727 (1327) tarihli Solah Hambâ Camii, Mahmud Şah’ın sarayı (Rengîn Mahal), bir hamam, gösterişli bir bahçe (Lâl Bâğ) ve sultanların halkın şikâyetlerini dinledikleri Dîvân-ı Âm yer almaktadır. Şehirde bulunan diğer eserlerden Cuma Camii 833 (1430), Kali Mescid 1105 (1694) tarihlidir. Özellikle üç Behmenî sultanına vezirlik yapan Mahmûd-ı Gâvân döneminde çok gelişen şehirde, onun 877’de (1472) Türkistan medreselerine benzer şekilde inşa ettirdiği medrese minaresi, kubbeli hücreleri

ve kütüphanesiyle bir külliye idi. 1699'da yıldırım isabeti alan, daha sonra Bâbürlü kuşatması sırasında duvarları yıkılan medresenin çini ve seramik süslemelerinden kalıntılar hâlâ mevcuttur. Burada ayrıca Behmenî ve Berîdşâhî sultanlarıyla Alâeddin Şah'ın hocası Halîlullah'ın türbeleri bulunmaktadır. 2001 yılı sayımına göre nüfusu 172.298 olan şehirde metal el sanatları ve özellikle kakmacılık gelişmiştir.

Gucerât eyaletindeki Muhammedâbâd, Gucerât Sultanı I. Mahmud (Begerhâ) tarafından 887'de (1482) fethedilen antik Çampânîr şehrinin yerine kuruldu ve idare merkezi Ahmedâbâd'dan buraya taşındı. Yirmi üç yıl süren bayındırlık faaliyetlerinden sonra şehir camileri, saray ve konakları, çarşıları, pazar yerleri, meydanları, bahçeleri, havuzları ile muhteşem bir görünüm aldı ve aynı zamanda bir ticaret merkezi oldu; özellikle ipekçilik, dokumacılık ve kılıç yapımında ün kazandı. Buradaki 919 (1513) tarihli Cuma Camii 30 m. yüksekliğinde iki minaresi, 172 sütunu, yedi mihrabı, tezyinatlı taçkapısı ve geniş avlusuyla Gucerât Sultanlığı dinî mimarisinin en güzel örneği kabul edilir. Naginas Camii de bilhassa üslûp ve tezyinat bakımından dikkat çeker. Batı Hindistan'ın en güzel şehri unvanını taşıyan Muhammedâbâd, Hint-İslâm mimarisinin doğduğu yerlerden biri olarak gösterilmekte ve bu mimarinin en önemli örneklerinin bulunduğu Fetihpûr Sikri ve Bîder ile anılmaktadır. Sultan Bahadır Şah'ın vefatından (943/1537) sonra burası terkedilerek sultanlığın merkezi tekrar Ahmedâbâd'a taşındı. 1803'te İngilizler bölgeye hâkim olduğunda şehirde sadece 500 kadar nüfus kalmıştı. Günümüzde sit alanı konumunda bulunan Muhammedâbâd'daki İslâm ve İslâm öncesi mimari eserleri koruma altına alınmıştır (Uttar Pradeş'teki Muhammedâbâd için bk. BENÂRES).

BİBLİYOGRAFYA

Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Leknev 1867, I, 627; II, 384, 387; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1946, I, 395-397; Ghulam Yazdani, Bidar: Its History and Monuments, Oxford 1947; P. Brown, Indian Architecture (Islamic Period), Bombay 1981, s. 56-57; S. Grover, Islamic Architecture in

India, New Delhi 1996, bk. İndeks; G. Michell - M. Zerbrowski, The New Cambridge History of India: Architecture and Arts of the Deccan Sultanates, Cambridge 1999, s. 31-35, 70-90 vd.; H. K. Sherwani - J. Burton-Page, “Bīdar”, EI² (İng.), I, 1199-1201; Mohibbul Hasan, “Maḥmūd I”, a.e., VI, 50; I. Husain Siddiqui, “Mahmud I”, DİA, XXVII, 348.

Azmi Özcan

MUHAMMEDİYYE

(محمّديّه)

Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö. 855/1451) Osmanlı dinî-tasavvufî kültürünün oluşmasına katkıda bulunan manzum eseri.

Yazıcıoğlu Mehmed (Muhammed), kardeşi Ahmed Bîcan'ın teşvikiyle Arapça kaleme aldığı Meġāribü'z-zamân li-ġurûbi'l-eşyâʾ fi'l-ʿayn ve'l-ʿıyân adlı eserini Türkçe'ye çevirmesini ondan istemiş, Ahmed Bîcan'ın bu eserden hareketle Envârü'l-âşıkīn'i ortaya koymasından bir müddet sonra bu defa kendisi, Meġāribü'z-zamân'ın özellikle Hz. Peygamber ve ashabıyla ilgili kısımlarını Türkçe olarak yeniden yazmış ve eserine Kitâbü Muhammediyye fî na'ti seyyidi'l-âlemîn habîbillâhi'l-a'zam Ebi'l-Kāsım Muhammedeni'lMustafâ adını vermiştir. Müellif Resûl-i Ekrem'in diliyle aktardığı, "Yenile mevlidim çıksın cihâna / Eğerçi söylenir dehren-fedehrâ" beytiyle, na't diye nitelendirdiği eserinin aynı zamanda mevlid özelliği taşıdığına işaret etmektedir. Mevlidlerde yer alan bütün bölümleri içeren ve dinî törenlerde mevlid gibi okunduğu bilinen eser siyermevlidler arasına girecek dinî-destanî bir muhteva taşımaktadır. Yazıcıoğlu, çilehânesinde zikir ve ibadetle meşgul olduğu sırada bazı yakınlarının kendisinden Hz. Peygamber hakkında bir kitap kaleme almasını istediklerini, daha önce birçok siyer ve mevlidin yazılmış olduğunu söyleyerek bu teklifi kabul etmediğini, ancak rüyasında Resûlullah'ı görüp ondan, "İçir hikmet şarâbın ümmetime / Sözümü söyle halka âşikârâ" emrini alınca eseri yazmaya başladığını belirtir. Muhammediyye 853 Cemâziyelâhirinde (Ağustos 1449) Gelibolu'da tamamlanmıştır.

Değişik konulardaki manzumelerden oluşan Muhammediyye üç bölümde incelenebilir. 1. Yaratılışla ilgili kısım (1-1413. beyitler). Mülemma bir tevhidin ardından bir na't ile başlayan bu bölüm Hulefâ-yi Râşidîn'in övgüsü, sebeb-i te'lif ve içinde bir tevhidin yer aldığı "iftitâhu'l-kitâb" ile devam eder. Devriyye-i arşiyye tarzında kaleme alınan bu kısım önce Hz. Muhammed'in nurunun, daha sonra kâinatın onun şanına yaratılması anlayışı üzerine kurulmuştur. Cennetin, cehennemin, yerlerin, göklerin,

meleklerin, cinlerin, şeytanların, diğer mahlûkatın, Âdem ve Havvâ'nın yaratılışı, bu ikisinin cennetten yeryüzüne inmesi, Arafat'ta buluşmaları da aynı bölümde işlenen başlıca konulardır. 2. Siyermevlid bölümü (1414-4756. beyitler). Burada Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlerin bazı özellikleriyle tanıtılmasından sonra Hz. Muhammed'in doğumu, hayatı, savaşları, mûcizeleri, Ehl-i beyt'i ve halifeleri anlatılır. 285 beyitlik bir mi'râciyyeyi de içeren bu kısımda ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in hususiyetleri, Fâtiha, İhlâs gibi sûrelerin tefsiri, hadis şerhleri, Resûlullah'ın nasihatleri, salavat getirmenin faziletleri, ibadetlere ve cihada teşvik gibi konular yer almaktadır. Muhammediyye'nin halk üzerinde en etkili kısmı olan "Vefât-ı Muhammed" bahsi de buradadır. Bu bölüm Hz. Fâtıma'nın, Hulefâ-yi Râşidîn'in, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in vefatlarıyla ilgili mersiyelerle aşere-i mübeşşere ve ashâb-ı Suffe'nin tavsifinin ardından bir münâcâtla sona erer. İfrat ve tefritten uzak bir yaklaşımla kaleme alınan "Vefâtü'l-Hasan ve'l-Hüseyn" başlıklı elli dört beyitlik Kerbelâ mersiyesi muharrem törenlerinde asırlarca okunmuştur. Mersiyenin Zâkirî Hasan Efendi tarafından nühüft makamında yapılan bestesi Türk dinî mûsikisinde türün en çok rağbet gören örneklerinden biri sayılır. 3. "Fasl fî eşrâti's-sâa" başlığından itibaren gelişen kısım (4757-8765. beyitler). Burada kıyamet alâmetleri, deccâlin çıkışı, nüzûl-i Îsâ, Ye'cûc ve Me'cûc, dâbbetü'l-arz, güneşin batıdan doğuşu, tövbe gibi konular işlenmiştir. Kıyametin kopması, sûr-ı İsrâfîl, haşr, havz-ı kevser, livâü'l-hamd, şefaat, hesap ve kitap, sırat, cennet ve cehennem hakkında bilgilerin ardından hâtime kısmı gelir. Bu kısımda müellif ayrıca eserin telif sebebini, Hz. Peygamber'i ve Hacı Bayrâm-ı Velî'yi rüyasında görmesini anlatır. Mahmud Paşa, Ahmed-i Hâs, Derviş Bayezid, hocaları Zeyne'l-Arab ile Haydar-ı Hafî'ye dair mâlûmat verir. "Eğer Rûm'un revânında görürsem ben dilârâyı / Revânına revân edem Semerkand u Buhârâ'yı" matla'lı meşhur na'tın ardından eser bir dua ve münâcâtla son bulur. Yazıcıoğlu, Muhammediyye'yi yazarken Fahreddin er-Râzî, Zemahşerî, Gazzâlî, Mücâhid b. Cebr, Nevevî, Kādî İyâz, Tahâvî, Mâtürîdî, Molla Câmî gibi âlimlerin eserlerinden istifade etmiş, ayrıca kaynaklarındaki İsrâiliyat'a ve mevzû rivayetlere de yer vermiştir.

Eserde başta hezec olmak üzere aruzun çeşitli bahirleri kullanılmış, uzun kalıpların ardından kısa kalıpların seçilmesi eserin daha başarılı ve etkileyici olmasını

sağlamıştır. Muhammediyye'de tahkiye kısımlarının dışında tevhid, na't, münâcât, mi'râciyye, devriye, şemâil ve methiye türünde manzumeler mevcuttur. "Kasîde ilâhiyye" başlıklı manzume, Türk edebiyatında daha sonra "ilâhi" adıyla gelişecek müstakil bir türün başlangıcıdır. Eserde yirmi dört terciibend, bir terkibibend, birkaç müstakil kaside (Vedâ haccı) ve mesnevi (hâtimetü'l-kitâb), biri Arapça altı adet kıta bulunmakta, ayrıca Arapça-Farsça mülemma beyitler yer almaktadır. Müellifin kafiye, redif ve diğer âhenk unsurlarına dikkat etmesi, Muhammediyye'nin ezberlenmesini ve dinî toplantılarda okunup dinlenmesini kolaylaştırmıştır. Nitekim Evliya Çelebi Gelibolu, Ankara ve Amasya halkının Muhammediyye'yi ezbere okumakla tanındığını kaydeder. Eser Anadolu ve Rumeli'nin yanı sıra Kırım'da, Kazan'da ve Başkurt Türkleri arasında da tanınmıştır.

Muhammediyye sade ve samimi ifadesi, akıcı üslûbu ve halk dilinden tabirleriyle asırlardan beri geniş halk kitleleri üzerinde etkili olmuştur. Medrese, tekke ve camiler yanında, köy odalarında da muhafaza edilmiş, okunup dinlenmiş, bu suretle yaygın din eğitiminin dayandığı en mühim eserlerden biri kabul edilmiştir. Elde bestesi bulunmamasına rağmen mûsiki araştırmacıları eserin XV. yüzyılda bestelenmiş olduğu kanaatine sahiptirler. XVII. yüzyıldan itibaren bazı sanatkârların "muhammediyehan" diye kayıtlara geçmesi eserin mevlid gibi irticâlen ve beste ile okunduğunu göstermektedir. Bu hususta meşhur isimlerden biri Halvetî şeyhi Müstakim Efendi'dir. XVIII. yüzyılda muhammediyehan olarak tanınmış en önemli isimler arasında Akbaba imamı bestekâr Mehmed Zaîfî ve İstanbullu Hâfız Şühûdî Mehmed Efendi gibi üstatlar da bulunmaktadır. İsmâil Hakkı Bursevî, Akbaba imamının Sultan Selim Camii'ne muhammediyehan tayin edilmesinin şehirde büyük bir sevinçle karşılandığını, onun başarılı icrasıyla hatim meclislerinin sonunda eserin bazı bölümlerinin okunmasının bir âdet haline geldiğini yazmaktadır (Ferahu'r-rûh, I, 2-3).

XV. yüzyıl Anadolu Türkçesi için zengin bir dil malzemesine sahip olan Muhammediyye'nin müellif hattı harekeli nüshası Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv ve Neşriyat Müdürlüğü Kütüphanesi'ndedir (nr. 431/A). İstanbul'da otuz ikisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere elli sekiz tam, yedi eksik nüshası tesbit edilmiştir. Bunların dışında Anadolu kütüphanelerinde otuzdan fazla, Kahire, Londra ve Vatikan kütüphanelerinde onu aşkın yazması bulunmaktadır (Muhammediye [haz.

Âmil Çelebioğlu], I, 57-59). Eski harflerle yirminin üzerinde baskısının yapılmış olması (Özege, II, 898) eserin gördüğü rağbeti göstermektedir. Âmil Çelebioğlu, Muhammediyye üzerinde hazırladığı doktora çalışmasının (Erzurum 1971) metin kısmını günümüz Türkçe'sine yaklaştırarak müellif ve eser hakkında kısa bir giriş ve lugatçe ile birlikte yayımlamış (I-IV, İstanbul 1975), esas ilmî neşir daha sonra gerçekleştirilmiştir (I-II, İstanbul 1996). Eserin Agâh Güçlü (İstanbul 1969) ve Abdülkadir Akçiçek (İstanbul 1984) tarafından yapılmış Latin harfli baskıları da vardır.

İsmâil Hakkı Bursevî Muhammediyye'yi Ferahu'r-rûh adıyla şerhetmiş, İstanbul ve Kahire'de birçok defa basılan eseri (a.g.e., IV, 1652) Mustafa Utku sadeleştirerek yayımlamıştır (I-V, İstanbul 2000-2004). Hüseyin Yenice (İstanbul 1987) ve Murat Ali Karavelioğlu (İstanbul 1999) Ferahu'r-rûh'un I. cildi, Sunay Yılmaz ise II. cildi (İstanbul 1993) üzerinde bir yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Muhammediyye XVII. yüzyılda Esîrî Mehmed Yûsuf Efendi tarafından nesre çevrilmiştir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2581; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 184).

Muhammediyye'nin bazı nüshaları hattatlar tarafından özellikle nesih hattıyla yazılmış ve tezhip edilerek ciltlenmiştir. Ayrıca matbu nüshaların bir kısmı Mustafa Râkım gibi tanınmış matbaa hattatlarınca yazılarak bastırılmıştır. İstanbul'daki İranlı yayıncılar eliyle yapılan kaçak baskılara okuyucuların dikkatini çekmek üzere bazı baskıların ilk sayfasına kayıtlar konması Türk yayıncılık tarihi bakımından eserin önemini arttırmaktadır. Bunun yanında cennet, cehennem, arş, kürsü, livâü'l-hamd, Mekke, Medine, Kâbe ve Mescidi Nebevî ile ilgili şekil ve çizimlerin eklenmesi eseri dinî halk resimciliği açısından değerli kılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediye (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, I, 55-59, 81-85, 89-95, 119-125; II, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 341; V, 318; IX, 75; İsmâil Hakkı Bursevî, Ferahu'r-rûh, Bulak 1258, I, 2-3; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 12-13,

119, 125-126, 142-143; Malik Aksel, Türklerde Dini Resimler, İstanbul 1967, s. 147; Özege, Katalog, II, 898; IV, 1652; Ünver Günay, Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat, İstanbul 1999, s. 252; Hatice Kelpetin Arpaguş, Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları, İstanbul 2001, s. 24-28; Mustafa Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VIII/8, Bursa 1999, s. 45; Mustafa Uzun, "Muhammediye", Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1993, II, 100-101; a.mlf., "Envârü'l-âşıkīn", DİA, XI, 258-260; a.mlf., "İlâhi", a.e., XXII, 67; Nuri Özcan, "Mersiye (Mûsikî)", a.e., XXIX, 220.

Mustafa Uzun